ENCICLOPEDIA DELLE RELIGIONI

DIRETTA DA MIRCEA ELIADE

VOLUME 3

# L'ESPERIENZA

VITA RELIGIOSA, INDIVIDUALE E COLLETTIVA

EDIZIONE TEMATICA EUROPEA

A CURA DI

DARIO M. COSI, LUIGI SAIBENE, ROBERTO SCAGNO

Jaca Book

ENCICLOPEDIA DELLE RELIGIONI

# ENCICLOPEDIA DELLE RELIGIONI

DIRETTA DA
MIRCEA ELIADE

EDIZIONE TEMATICA EUROPEA
A CURA DI
DARIO M. COSI, LUIGI SAIBENE, ROBERTO SCAGNO

DA UN PRIMO PROGETTO DI TEMATIZZAZIONE
DI
IOAN P. COULIANO

VOLUME 3

# L'ESPERIENZA

## VITA RELIGIOSA, INDIVIDUALE E COLLETTIVA

# CURATORI E CONSULENTI

Posizioni e titoli accademici sono quelli corrispondenti all'anno di uscita dell'edizione americana. Per quanto riguarda i curatori dell'edizione italiana, posizioni e titoli concernono invece la situazione attuale.

DIREZIONE

Mircea Eliade
*Professore Emerito di Storia delle Religioni, Divinity School, University of Chicago*

CURATORI

Charles J. Adams
*Professore di Studi Islamici, McGill University*

Joseph M. Kitagawa
*Professore Emerito di Storia delle Religioni, Divinity School e Dipartimento di Lingue e Civiltà Estremo-Orientali, University of Chicago*

Martin E. Marty
*Professore di Storia Moderna del Cristianesimo, Divinity School, University of Chicago*

Richard P. McBrien
*Professore di Teologia per la Cattedra Crowley-O'Brien-Walter e Preside del Dipartimento di Teologia, University of Notre Dame*

Jacob Needleman
*Professore di Filosofia, San Francisco State University*

Annemarie Schimmel
*Professore di Cultura Indomusulmana, Harvard University*

Robert M. Seltzer
*Professore di Storia, Hunter College e Graduate School, City University of New York*

Victor Turner
*Professore di Antropologia per la Cattedra William R. Kenan Jr., University of Virginia*

CURATORE ASSOCIATO

Lawrence E. Sullivan
*Professore associato di Storia delle Religioni, Divinity School, University of Chicago*

CURATORE ASSISTENTE

William K. Mahony
*Professore assistente di Religione, Davidson College*

CONSULENTI

Robert M. Baum
*Instructor al Centro Studi di Scienze Umanistiche Comparate, Ohio State University, Colombus*

Ronald M. Berndt
*Professore di Antropologia, University of Western Australia*

Ralph Wendall Burhoe
*Editor al Centro Studi Superiori di Religione e Scienza, Chicago*

J.G. Davies
*Professore di Teologia per la Cattedra Edward Cadbury e Direttore dell'Istituto di Studi Liturgici e Architettura Religiosa, University of Birmingham*

J. Joseph Errington
*Professore assistente di Antropologia, Yale University*

Jean Guiart
*Direttore del Laboratorio di Etnologia, Musée de l'Homme, Parigi*

William W. Hallo
*Professore di Assirologia e Letteratura Babilonese per la Cattedra William M. Laffen, Yale University*

Stanley Samuel Harakas
*Professore di Teologia Ortodossa per la Cattedra Arcivescovo Iakovos, Scuola di Teologia Greco-Ortodossa Holy Cross*

Åke Hultkrantz
*Professore di Storia delle Religioni e Direttore dell'Istituto di Religioni Comparate, Stockholms Universitet*

Stanley Jaki
*Distinguished University Professor di Fisica, Seton Hall University*

Adrienne Kaeppler
*Conservatore di Etnologia Oceanica, National Museum of Natural History, Smithsonian Institution, Washington D.C.*

Pita Kelekna
*Professore assistente aggiunto di Antropologia, Fordham University, Lincoln Center*

H.G. Kippenberg
*Professore di Teologia e Direttore dell'Istituto di Iconografia Religiosa, Rijksuniversiteit te Groningen*

Ruth I. Meserve
*Ricercatore associato al Centro Patrimonio Nazionale dell'Asia Interna e degli Urali, Indiana University*

John Meyendorff
*Rettore del Seminario Teologico Ortodosso San Vladimiro*

John Middleton
*Professore di Antropologia, Yale University*

Wendy Doniger O'Flaherty
*Professore di Storia delle Religioni per la Cattedra Mircea Eliade, University of Chicago*

Richard Schechner
*Professore di Arti Dinamiche, Tisch School of the Arts, New York University*

Nathan A. Scott Jr.
*Professore di Studi Religiosi per la Cattedra William R. Kenan Jr., University of Virginia*

Anna-Leena Siikala
*Professore assistente di Folclore, Helsingin Yliopisto*

Denis Sinor
*Distinguished Professor di Studi Uralici e Altaici e Direttore del Centro Patrimonio Nazionale dell'Asia Interna e degli Urali, Indiana University*

John E. Smith
*Professore di Filosofia per la Cattedra Clark, Yale University*

Johanna Spector
*Seminary Professor di Musicologia, Seminario Teologico Ebraico d'America*

Stanley J. Tambiah
*Professore di Antropologia, Harvard University*

Edith Turner
*Lecturer di Antropologia, University of Virginia*

Michael L. Walter
*Catalogatore del Fondo Tibetano e Sanscrito, Biblioteca dell'Indiana University, Indiana University*

### CURATORI DELL'EDIZIONE TEMATICA ITALIANA

Dario M. Cosi
*Laureato in Lettere Classiche presso l'Università degli Studi di Padova, è docente di Storia delle Religioni del mondo classico. I suoi interessi scientifici si rivolgono specialmente agli aspetti religiosi del mondo antico e tardo-antico. Ha studiato i culti mistici di origine orientale e la controversa figura dell'imperatore Giuliano.*

Luigi Saibene
*Laureato in Lettere Classiche presso l'Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano, si occupa di Storia delle Religioni, dedicando particolare attenzione alle origini del Cristianesimo e alle tematiche di ascetismo e di astensione diffuse in età tardo-antica.*

Roberto Scagno
*Laureato in Filosofia presso l'Università degli Studi di Torino, già docente di Filosofia della Religione, attualmente insegna Lingua e Letteratura Romena. I suoi studi toccano soprattutto la storia della riflessione filosofica sulla religione e i problemi teorici e metodologici legati agli studi storico-religiosi. Ha curato, tra l'altro, l'edizione e traduzione italiana di alcune opere romene di Mircea Eliade.*

**AMORE.** Il concetto di amore ha informato, in un modo o nell'altro, la definizione e lo sviluppo di quasi tutte le culture umane nella storia del mondo: del passato e del presente, dell'Oriente e dell'Occidente, primitive e complesse.

Inteso in senso ampio, l'amore ha costituito una forza motivazionale per lo sviluppo della cultura, sia dal punto di vista della dimensione ideologica, sia da quello comportamentale; esso inoltre è stato un tema essenziale tra i prodotti secondari di quasi ogni forma di attività umana: nella religione e nell'arte, nella letteratura e nella musica, nella danza e nel teatro, nella filosofia e nella psicologia. Si può forse affermare che l'idea di amore ha lasciato sullo sviluppo della cultura umana, in tutti i suoi aspetti, un'impronta più ampia e più indelebile di qualsiasi altra singola nozione.

Molte figure di rilievo (Mo-tzu in Cina, Nārada in India, Platone in Grecia, Agostino e Teilhard de Chardin all'interno del Cristianesimo, per citare solo qualche nome) hanno affermato che l'amore è la forza più potente dell'universo, un impulso cosmico che crea, mantiene, dirige, ispira e guida ogni realtà vivente verso il proprio fine. Teilhard de Chardin scrisse: «L'amore soltanto è capace di unire gli uomini in modo tale da completarli e realizzarli, poiché esso soltanto li attrae e li congiunge attraverso ciò che in loro è più profondo» (*Le Phénomène Humain*, Paris 1955; trad. it. *Il fenomeno umano*, Milano 1968).

L'amore è stato una potenza universalmente attiva, che ha lasciato dietro di sé un apparato incredibilmente vario di prodotti che costituiscono i contrassegni del suo potenziale creativo. È stato il suo potere di unione che ha dato origine ai vari tipi di raggruppamenti umani (famiglia, clan, tribù, Stato e nazione), fornendo le basi per la coesione sociale e per le varie esperienze di tipo collettivo. L'amore ha offerto, inoltre, le motivazioni per la creazione di sublimi edifici religiosi e culturali, di gerarchie sociali e religiose, di sistemi di dottrina e di riti (e così via), che costituiscono l'autentico tessuto dell'esistenza religiosa. Considerato nella sua profonda essenza, l'amore può anche definirsi come il potere invisibile che sta dietro la «forza che attraverso lo stelo guida il fiore» (Dylan Thomas), l'«impulso vitale» (Henri Bergson), oppure «il *dentro* delle cose... la propensione interna all'unità» (Teilhard de Chardin) che pervade e alimenta l'intera biosfera.

Un esame della letteratura, religiosa e laica, rivela una grande varietà di approcci alla definizione dell'amore, fondata su: 1) la natura del ricevente, o oggetto, al quale è rivolto il sentimento, sia esso animato o inanimato, divino o umano, maschio o femmina, eterosessuale od omosessuale; 2) il tipo di sentimento, idea o atteggiamento che motiva l'esperienza; 3) il carattere emozionale, estetico o morale dell'esperienza stessa, a partire dalle forme più basse di desiderio carnale, fino ad arrivare, attraverso le forme più nobili di affetto e di rispetto umano, all'espressione più pura dell'amore come grazia divina; 4) gli effetti emozionali, morali e spirituali che l'amore esercita su chiunque sia coinvolto nella relazione amorosa.

Non è facile trattare in maniera intelligente dei diversi tipi di amore – affetto, rispetto, timor sacro e così via – senza accennare alla questione del rapporto fra amore e desiderio. Amore e desiderio sono esperienze identiche o equivalenti? Il desiderio è semplicemente un elemento costitutivo dell'amore? E se lo è, si tratta

di un elemento fondamentale o accessorio? [Vedi *DESIDERIO*]. E come deve essere adattata la nozione di desiderio alle diverse immagini dell'amore, da quello carnale a quello etereo? Anche Dio prova desideri che richiedono soddisfazione (ad esempio: una amorevole accettazione della sua grazia, oppure la salvezza del genere umano) e, in questo caso, che cosa distingue le aspirazioni divine da quelle umane? [Vedi *TRASCENDENZA E IMMANENZA*, vol. 1].

E ancora: l'esperienza dell'amore è di natura unicamente o essenzialmente emozionale e affettiva? Dando per scontato che la maggior parte delle forme di amore, se non tutte, includono un forte elemento emozionale, non esistono forse talune relazioni amorose in cui il contenuto emozionale risulta trascurabile, oppure inserito all'interno di qualche altro fattore esperienziale? Un esempio di questo tipo di esperienza potrebbe essere quella costituita dall'unione mistica con Dio nel suo essere indifferenziato (come per M. Eckhart) o con l'assolutezza divina (il *brahman* dei Vedānta), in cui ogni contenuto emozionale viene dissolto o trasmutato in una modalità di coscienza più elevata e più pura. [Vedi *UNIONE MISTICA*].

In un quadro più generale, la grande quantità di concezioni differenti di amore potrebbe forse opportunamente essere ridotta a tre sole categorie generali, capaci di descrivere i caratteri emozionali, morali e spirituali dell'esperienza: 1) amore carnale, suscitato dal desiderio erotico di godere, di possedere o almeno di ricercare un oggetto di bellezza o di virtù, per il proprio personale piacere e per la propria gratificazione, amore designato, all'interno di ciascuna tradizione, da un termine specifico, come ad esempio *eros* (greco), *amor* (latino), *kāma* (sanscrito); 2) amore amicale o affetto, rivolto a un altro essere umano, di qualunque sesso, motivato da sentimenti di generosità altruistica ed espresso da termini come *philia* (greco), *delictio* (latino) e *sneha* o *priyatā* (sanscrito); 3) amore divino, manifestato come grazia che si dona e definito come *agape* (greco), *caritas* (latino), *karuṇā* (sanscrito, in contesto buddhista), *prema* (sanscrito, in contesto induista), *raḥmān* (arabo), *ḥesed* (ebraico).

Alcuni autori hanno esaltato l'amore per i suoi effetti chiarificatori sulla mente, per la sua capacità di dissolvere le nubi della confusione e di fornire una visione immediata ed efficace della realtà. Altri hanno criticato il potere dell'amore, accusandolo di confondere, abbagliare, annebbiare e, nella sua forma estrema, di avvelenare lo spirito degli uomini fino a distruggerlo attraverso la follia. Questa capacità dell'amore di condurre una persona alla pazzia mediante la passione è una caratteristica particolare dell'amore disprezzato, non ricambiato oppure non esaudito.

In linea generale, i materiali relativi all'amore, nelle sue molteplici forme, sembrano proporre una costante distinzione tra le forme più basse di appetito – quelle rivolte essenzialmente al piacere sensuale o all'unione sessuale – e un amore che tende invece allo svuotamento o al sacrificio. Talune tradizioni religiose e culturali concepiscono il desiderio e l'amore come diametralmente contrapposti; altre li vedono come concetti correlativi, indispensabili l'uno all'esistenza dell'altro, per cui il primo trova il suo compimento nel secondo.

**Antiche tradizioni cinesi.** Nel corso della loro storia, i Cinesi hanno elaborato una visione assai articolata dell'amore.

***Amore come pietà filiale.*** Secondo le *Miscellanee* di Confucio (551-479 a.C.), l'esperienza dell'amore comincia in casa, tra i parenti più stretti. La qualità dell'amore viene indicata nella lingua cinese attraverso termini diversi: *hsiao* (la pietà filiale, virtù cardinale dell'etica confuciana); *ti* (amore fraterno); *hao* (benevolenza); e infine *shu* (perdono o compassione per gli altri).

Lo *hsiao* è il tratto distintivo del gentiluomo (*chün-tzu*) e la forza morale che lega insieme i membri dei gruppi umani fondamentali, come la famiglia, il clan, la tribù e la fratria. Ai membri della propria famiglia o del proprio clan, infatti, ciascuno dovrebbe presumibilmente rivolgere i suoi atti di affetto, di pazienza e di comprensione (*jen*: senso di umanità), atti che vengono invece negati agli stranieri e agli estranei. Nelle *Miscellanee*, in particolare, la presenza dello *jen* caratterizza l'essere umano in opposizione all'animale. Lo *jen* è una incarnazione di bontà, di saggezza e di coraggio, disposti in ordine decrescente di importanza (14,30); nella sua accezione più ampia, esso fa riferimento a chi possiede le virtù della cortesia, della gentilezza, dell'umanità e dell'altruismo (6,28). Grazie alla sua natura gentile e amorevole, il gentiluomo attira intorno a sé persone che gli somigliano e attraverso queste relazioni promuove la bontà.

Lo *jen* possiede anche una dimensione mistica, che trascende il livello della conoscenza degli uomini comuni. In alcuni passi delle *Miscellanee*, infatti, questo concetto sembra costituire l'equivalente confuciano del *tao* del Taoismo. Come il *tao*, anche lo *jen* è inattivo e pertanto eterno (6,21). Esso è irraggiungibile per gli uomini comuni ed è accessibile soltanto per il saggio divino (*sheng*), una sorta di semidio. Per questo motivo, «il Maestro raramente dissertava sullo *jen*» (9,1).

In conformità a questo modello elevato, Confucio affermava: «è soltanto l'uomo dello *jen* [e dello *hsiao*, la pietà filiale], quello che conosce come amare e come odiare la gente» (4,3). La sua etica dell'amore può es-

sere sintetizzata in un principio esprimibile attraverso il capovolgimento della ben nota regola cristiana: «Quel che non vuoi per te stesso, non farlo agli altri. Allora né in paese né in famiglia ci sarà risentimento contro di te» (12,2).

***L'etica dell'amore universale secondo Mo-tzu.*** Come Confucio, anche Mo-tzu (VI secolo a.C.) credeva che ciascuno avrebbe prosperato nella società, sarebbe vissuto in pace con gli altri e avrebbe trovato la felicità desiderata nella misura in cui fosse vissuto in conformità con il *t'ien-chih* («volontà del Cielo»). A differenza di Confucio, che insegnava che si deve amare prima di tutto e principalmente la propria famiglia, e solo in misura minore le altre persone, a seconda della loro distanza dal nucleo familiare, Mo-tzu credeva che l'amore umano dovesse modellarsi sulla volontà del Cielo, il quale – egli sosteneva – ama tutti nella stessa maniera. L'amore, pertanto, si doveva estendere a tutti, in qualunque luogo e senza distinzione.

Mo-tzu condannnava l'etica centrata sulla famiglia come causa prima di tutti i conflitti sociali e di tutte le guerre. Al suo posto egli poneva il principio dell'amore universale. Se tutti nel mondo praticassero l'amore universale (cioè amassero tutti come loro stessi), allora – egli asseriva – il mondo intero sarebbe pervaso e alimentato da uno spirito di devozione filiale. «Se ciascuno considerasse il padre, il fratello maggiore e il proprio governante come se stesso, verso chi mancherebbe in devozione?... Potrebbero esistere ladri o briganti?... sarebbero in lotta fra di loro i clan nobiliari? Gli Stati si attaccherebbero a vicenda? Se tutti nel mondo praticassero l'amore universale... allora il mondo intero godrebbe della pace e di un ordine perfetto».

Mo-tzu diede alla sua fede nell'efficacia dell'amore universale un fondamento utilitaristico. La sua giustificazione per questo principio non si fonda soltanto sul fatto che è buono e giusto in sé e per sé; esso costituisce davvero anche la base autentica e duratura di una buona politica di governo. A difesa di questa affermazione, Mo-tzu sostiene che un governante che basi il suo governo sull'etica dell'amore universale sarà egli stesso amato, apprezzato dal suo popolo e godrà della sua fiducia, laddove un governante che trascura di praticare questa morale non riceverà fiducia e sarà, invece, temuto e odiato.

Un tratto importante della concezione di Mo-tzu dell'amore (*ai*) è che egli lo distingueva dalle esperienze emozionali del cuore e lo identificava perfettamente con la vita della mente. Egli diffidava delle emozioni e asseriva che tutte le emozioni (gioia e tristezza, piacere e dolore, amore e odio) devono essere abbandonate. A differenza di Confucio, che considerava la musica, la forma di arte che più intimamente tocca i sentimenti, come la condizione *sine qua non* per poter coltivare lo *jen*, il *li* e tutte le altre virtù tipiche del gentiluomo, Mo-tzu condannava la musica come inutile e socialmente controproducente.

***Amore come forza cosmica.*** Secondo lo *Hsiao ching* (Libro della pietà filiale), lo *hsiao* nasce all'interno della famiglia, ma, quando è libero di svilupparsi secondo la sua inclinazione naturale, abbraccerà alla fine l'intera razza umana, così come lo *jen*. «Quando l'amore e il rispetto vengono così esercitati a servizio dei genitori, allora l'influenza morale di un individuo trasforma la gente ed egli diventa un modello per tutti, attraverso i quattro mari. Questa è la pietà filiale del figlio del Cielo» (capitolo 2).

Come altrove nella tradizione confuciana, le radici dello *jen* e dello *hsiao* vengono fatte risalire alla struttura stessa dell'universo, vale a dire alla legge cosmica (*tao*) o alla via del Cielo (*t'ien-tao*). Lo *hsiao* unisce Cielo e terra. Esso è il principio ultimo del Cielo e il fondamento basilare per le attività della terra. In quanto tale, esso costituisce la norma di ogni comportamento umano. (Concetti simili sono quello di *dharma* nell'Induismo e di *dhamma* nel Buddhismo).

Aderendo ai dettami del Cielo, gli uomini saranno in grado di mantenere il loro mondo in uno stato di armonia e di unità. Altrove nel *Li chi* (Libro dei riti), lo *jen* appare identificato con il potere cosmico che in primavera porta tutti gli uomini a uno stato di rinnovata vitalità e favorisce, durante l'estate, la loro crescita.

***L'amore nel Taoismo: azione non assertiva.*** Secondo il *Tao Te King* (IV secolo a.C.) coloro che vivono autenticamente nello spirito del Tao (legge cosmica) incarnano il principio del *wu-wei*, una virtù che viene variamente tradotta come non azione, non sforzo o azione non aggressiva. Commisurata con il Tao universale ed eterno, la vita dell'uomo perfetto (*chih jen*) è governata dalle virtù fondamentali dell'amore, della compassione, della misericordia, della pazienza, della mansuetudine, della tenerezza e della generosità incondizionata verso tutti gli esseri viventi e contemporaneamente le manifesta tutte insieme. Il saggio «non fa niente, eppure realizza ogni cosa»: questa è la formulazione classica del precetto taoista dell'amore.

L'idea taoista del *wu-wei* risulta simile al concetto di amore secondo Mo-tzu per almeno un motivo. Entrambe le tradizioni, infatti, distinguono accuratamente l'amore dalla passione in tutte le sue forme.

> Il Tao non agisce mai; eppure attraverso di lui tutte le cose sono compiute. Se i nobili e i re soltanto se ne appropriassero, le diecimila creature sarebbero all'istante trasformate. E se, dopo essere state trasformate, ancora volessero agire, dovremmo trattenerle con la vacuità dell'Innominato. La vacuità dell'Inno-

minato conduce all'assenza di passioni; essere senza passioni vuol dire essere immobile. E così, da sé, l'Impero sarà in riposo.
(*Tao Te King* 37).

L'amore, dunque, secondo il Taoismo, è il frutto conclusivo di una esistenza di meditazione silenziosa e di tranquillità.

**Induismo.** Il sanscrito è estremamente ricco di termini che indicano l'amore e alludono a idee affini. Il termine più comune è *kāma*, che significa «voglia, desiderio, brama» e, per estensione, «amore o affetto». Il termine *kāma* si trova spesso usato in riferimento a esperienze di piacere e di godimento (specialmente sensuale o francamente sessuale) ed è il nome proprio del dio dell'amore, la controparte indiana del greco Eros e del romano Cupido. In quanto dio dell'amore, Kama è la personificazione divina dell'attaccamento ai sensi, del desiderio e del piacere erotico e si identifica con l'energia fondamentale che guida la forza vitale attraverso ogni essere vivente.

Nella più antica letteratura religiosa indiana, i Veda, il termine *śraddhā* («fede, fiducia, desiderio o reverenza») indica la forza motivante che sta dietro al sacrificio vedico. Lo scopo primario del sacrificio era il soddisfacimento degli dei, al fine di ottenere da essi determinati favori. In cambio di doni di lode, di cibo e di bevande e di altre forme di venerazione, gli dei concedevano ai loro devoti un mondo fertile in cui vivere e inoltre salute, longevità e prosperità per le loro famiglie e per i loro gruppi. Il principio in base al quale funzionava l'intero sistema sacramentale vedico era, prendendo in prestito un'espressione latina, quello classico del *do ut des*: «io do affinché tu dia».

***L'etica della devozione nella Bhagavadgītā.*** Già nella *Bhagavadgītā*, il più antico documento della devozione indiana (o *bhakti*), all'amore viene attribuito un fondamentale valore spirituale. Il termine *bhakti* significa, genericamente, «mangiare, prender parte, godere» e, per estensione, «venerare, amare». A differenza delle *Upaniṣad*, che pongono un principio spirituale transpersonale (*brahman*) come oggetto della conoscenza intuitiva, la *Gītā* identifica il riferimento supremo in una divinità personale, Kṛṣṇa, che propone come unico legittimo oggetto di devozione.

Nella *Gītā*, l'amore o devozione trova il suo destinatario proprio e più irresistibile nella natura intensamente personale di Kṛṣṇa. In contrasto con la disciplina dell'ascetismo, della meditazione e della mortificazione di sé tipica dello yoga, il sentiero della devozione si offre al devoto medio come la strada più facile e più accessibile per la salvezza (8,14). Coltivando un amore assoluto e appassionato per Dio, ciascuno arriva a conoscerlo in maniera autentica e, conoscendolo devotamente, a entrare nella sua natura e a diventare una cosa sola con lui (18,55). Proprio attraverso questo tipo di devozione illimitata, Arjuna, l'eroe della *Gītā*, persuade Kṛṣṇa a rivelarsi nella sua forma universale ed eterna.

Quale è, allora, la precisa natura di questo sentiero verso Dio? Esso consiste nell'unire la propria coscienza a Dio soltanto e perciò nel conoscerlo, amarlo e seguirlo come unico efficace mezzo di salvezza (9,34). La via della *bhakti* esige la rinuncia a tutti gli altri obblighi religiosi e discipline spirituali (18,66). Soltanto allora Dio ricambierà l'amore del devoto sotto forma di grazia divina (9,29). Attraverso la sua grazia, Dio sospenderà la legge della ricompensa karmica e porterà la persona a «quella pace che culmina nel *nirvāṇa* e che dimora in me» (6,15). Come Kṛṣṇa stesso dice, «Qualunque cosa tu faccia, o mangi, o offra, o dia, o mortifichi, fa' che sia un'offerta a me: io allora scioglierò i legami dell'azione, i frutti, buoni o cattivi che siano» (9,28). Ma è la qualità della mente e del cuore che con tali doni viene offerta a Dio, e non l'entità o il valore degli oggetti, in sé, ad avere importanza. Anche un dono modesto – una semplice foglia, un fiore, un frutto o un bicchier d'acqua – se offerto nello spirito della vera devozione sarà un dono d'amore perfettamente gradito (9,27).

La vita del devoto autentico (*bhakta*) è legata all'impegno di raggiungere un alto grado di autocontrollo, l'indifferenza sia al piacere che al dolore, un identico trattamento nei confronti dell'amico e del nemico e la compassione e la benevolenza verso tutte le creature. Sono le persone di questo genere, dice Kṛṣṇa, quelle «che compiono la mia opera, che mi sono devote e mi amano, che sono libere dall'attaccamento [ai valori mondani] e dall'animosità verso qualunque creatura che viene a me» (11,55).

***L'etica sociale induista.*** L'epica indiana (*Mahābhārata* e *Rāmāyaṇa*) e i testi giuridici (*Dharmaśāstra*) distinguono tra due differenti etiche, sulle quali ciascuno può basare la sua esistenza: la via mondana (*pravṛtti*) e la via ascetica (*nivṛtti*). La vita nel mondo è fondata sulla ricerca degli oggetti del desiderio (*kāma*), mentre la vita ascetica è governata dalla limitazione e dal superamento di tutti i desideri (*saṃnyāsa*), comprese tutte le forme di amore. Gli scritti di Manu e di Yajñavalkya rappresentano il *kāma* come il fondamento di un sistema di valori che mira allo sviluppo di una personalità ben formata e completa. Questa meta si raggiunge perseguendo in successione, durante i quattro stadi della vita, quattro tipi di valori: piacere e godimento sessuale (*kāma*), salute e prosperità (*artha*), rettitudine (*dharma*) e, infine, liberazione spirituale dall'ignoranza e dalle rinascite (*mokṣa*). Quando si rivolge alle aspirazioni spiritualmente più pure dell'animo umano, la

forza del *kāma* può alimentare il desiderio di vivere in armonia con il volere di Dio e di essere uniti con lui.

L'esigenza tipicamente indiana di organizzare ogni aspetto della vita in un sistema di categorie finì per colpire anche l'arte di amare. Il *Manuale dell'amore* (*Kāma Sūtra*) di Vatsyāyana (circa 400 d.C.) formulò i canoni che governano ogni aspetto dell'amore, del corteggiamento e del matrimonio, comprese le tattiche efficaci per conquistare la fiducia di una vergine, il modo più appropriato per realizzare il primo approccio sessuale con la sposa e l'uso di tonici, pozioni e composti afrodisiaci per potenziare l'atto sessuale e il piacere dei sensi.

Il *Kāma Sūtra* raccomanda a tutti i maschi delle tre caste superiori di completare in primo luogo la propria formazione educativa e poi di sposarsi, metter su casa e vivere secondo i modi di un uomo di gusto e di cultura. Sia gli uomini che le donne sono incoraggiati a studiare attentamente e a perfezionare i metodi dell'amore, affinché possano migliorare la qualità estetica della loro esistenza. Ciascuno, inoltre, dovrebbe accrescere la sua abilità nelle sessantaquattro belle arti. Anche l'esperienza dell'amore fisico tra due persone (indifferentemente dello stesso sesso o di sesso opposto) deve essere praticata e goduta come una di queste arti, del tutto fine a se stessa.

***L'amore nella tradizione visnuita.*** Il concetto di amore che informa le tradizioni della *bhakti*, specialmente nelle sue ramificazioni del Visnuismo e del Krisnaismo, afferma che la via dell'amore e della passione è la strada più facile e più efficace per giungere alla conoscenza di Dio e, quindi, dell'io. L'esperienza della salvezza viene allegoricamente rappresentata attraverso l'immagine dell'estasi assoluta, che deriva da una unione completa.

La scelta dell'amore passionale come la via più sicura verso Dio gettò, tuttavia, i Visnuiti in un tormentoso paradosso. Se ogni uomo è divino per sua natura (possiede cioè la natura di Kṛṣṇa), allora amare Dio incondizionatamente significa venerare il proprio io ed elevare se stessi fino al livello di una divinità.

Il culto Sahajiyā del Bengala (XVI secolo) tentò di risolvere questo dilemma teologico ed esperienziale operando una netta distinzione tra la passione carnale ordinaria (*kāma*) e l'amore di Dio, totalmente altruistico e negatore di sé (*prema*). Mentre il *kāma* genera le tendenze e gli istinti più bassi, l'esperienza del *prema* dissolve l'attaccamento al proprio io e trasferisce i sentimenti di egoismo e di cupidigia in una dedizione totale al piacere di Kṛṣṇa.

Anche secondo i Visnuiti, in generale, *kāma* e *prema* devono essere accuratamente distinti. Il *kāma* si identifica con la radice di tutte le tendenze istintuali verso l'autogratificazione, mentre il *prema* con l'amore disinteressato di Dio che sorge in risposta al dono della sua grazia divina. I Sahajiyā, invece, «con un atteggiamento più alchimistico», considerano la distinzione tra le due forme di passione non in termini di qualità essenzialmente morali e spirituali, ma nei termini del movente e della natura del destinatario. Vale a dire che le normali emozioni che risiedono tutte insieme in un corpo umano vengono misticamente trasmutate negli affetti più puri semplicemente grazie al desiderio di conoscere la verità, cioè Dio, e di essere con lui uniti o da lui abbracciati.

La tradizione sahajiyā si rifà al *Bhāgavata Purāṇa* come guida per la definizione dell'esistenza intrapresa dal pellegrino spirituale. La via della salvezza si snoda lungo cinque stadi di progresso spirituale, in cui il *bhakta* fruisce di un rapporto sempre più intimo con Dio: 1) *śānta*, il sentimento del timore reverenziale, dell'umiltà e dell'annullamento che il devoto prova quando vede Dio come la divinità suprema; 2) *dāsya*, amore sotto forma di rispetto o reverenza e servizio obbediente, percepito dall'uomo che si sente servo o schiavo di Dio, supremo padrone; 3) *sākhya*, passione e affetto in un rapporto personale tra uomo e Dio intesi come amici; 4) *vātsalya*, affetto filiale o fraterno; 5) *mādhurya*, lo stadio dell'amante e dell'amato, la suprema e più pura forma di amore, quella esemplificata nell'amore per Kṛṣṇa delle fanciulle mungitrici.

Questa teologia visnuita dell'amore raggiunse sublimi altezze di espressione nelle numerose raccolte di liriche amorose comparse in India tra XIV e il XVI secolo. Le più famose sono le canzoni d'amore di Vidyāpati e di Chandidās e la *Gītāgovinda* (Canzone d'amore del Signore oscuro) di Jayadeva. Con grande abilità poetica e bruschi mutamenti di stile, questi santi-cantori celebrano i vari episodi del rapporto tra Kṛṣṇa e la sua amata, Rādhā la mungitrice: le emozioni iniziali dell'amore in occasione del loro primo incontro, il rinnovarsi della natura in primavera, la fragilità e la tenerezza di Rādhā in contrasto con la forza e il vigore di Kṛṣṇa, l'inevitabile mistura di spasimo e di estasi nell'atto d'amore, il tormento emotivo della separazione dall'amato e la straziante attesa del suo ritorno.

Quasi tutte queste composizioni liriche della letteratura della *bhakti* krisnaita insistono sulle difficoltà di conservare la relazione amorosa anche durante i lunghi periodi di assenza dell'amante. I motivi dominanti, perciò, tendono a concentrarsi sui sentimenti che provengono dall'esperienza di solitudine forzata, di abbandono e di rifiuto, più che sulle esperienze di piacere, diletto e gioia che normalmente derivano dallo stare insieme.

Da un punto di vista teologico, il messaggio centrale

del ciclo di Kṛṣṇa risiede nella sua comparsa nel mondo in un preciso momento del passato. Il Dio si rivelò all'umanità e si unì ad essa, mostrando la sua natura misericordiosa e la via della salvezza, raggiungibile attraverso un amore assoluto per lui. Nel culto di Kṛṣṇa i suoi devoti (che la figura di Rādhā rappresenta) lo adorano attraverso canti e danze, non soltanto per mantenere vivo il ricordo dell'antica apparizione di Kṛṣṇa, ma anche per attribuire a quei ricordi un arricchimento estetico ed emotivo, cosicché il cuore del devoto sia fecondo di amore intenso e costante per l'amato, se e quando egli ritornerà.

**L'amore come negazione di sé nel Buddhismo.** Una delle esemplificazioni più notevoli dell'amore spinto fino all'autosacrificio nell'intera storia delle religioni è la figura del *bodhisattva* («colui la cui essenza è l'illuminazione»), l'essere perfetto del Buddhismo Mahāyanā. Anche se il *bodhisattva* non può essere assolutamente interpretato come un dio creatore del mondo e giudice della moralità delle azioni umane, egli è la figura più simile a una divinità salvatrice tra quelle elaborate in questa tradizione religiosa, che in realtà non è affatto teistica.

Il *bodhisattva*, in virtù della sua decisione di rifiutare le ricompense del *nirvāṇa*, «finché l'ultimo filo d'erba non sia stato liberato», viene venerato come una infinita e inesauribile riserva di compassione (*karuṇā*). La potenza e la durata della sua dedizione al principio dell'amore risultano espresse in maniera pregnante nel giuramento del *bodhisattva*: «Per quanto innnumerevoli siano gli esseri, io giuro di salvarli. Per quanto inesauribili le contaminazioni, io giuro di annientarle. Per quanto incommensurabili le dottrine, io giuro di completarne la conoscenza. Per quanto incomparabile l'illuminazione, io giuro di raggiungerla».

Il *bodhisattva* è una incarnazione celeste dell'infinita compassione (*mahākaruṇā*) e delle sei perfezioni (*pāramitā*: elemosina, moralità, pazienza, vigore, meditazione e saggezza), così come pure delle altre virtù ad esse correlate, quali la cordialità, la buona volontà, la gentilezza amorevole, la benevolenza e la gioia comprensiva. La sua compassione si esprime nella rinuncia all'interesse per la propria salvezza, rinuncia che proviene dal suo inesauribile interessamento al benessere di tutti gli esseri viventi. Il *bodhisattva* rifiuta la ricompensa del *nirvāṇa* fino a quando non ha guidato tutti gli esseri a quella condizione beata, prima ancora di raggiungerla lui stesso. Invece di passare nel regno dell'infinita beatitudine, che egli si è guadagnato grazie a molteplici vite di condotta meritoria, il *bodhisattva* rimane nel regno delle rinascite, dell'ignoranza, della sofferenza e della morte, per indicare la via a tutti gli altri esseri ancora legati dal triplice male della cupidigia, dell'odio e dell'illusione.

Egli è la perfetta personificazione dell'amore incondizionato. Il suo illimitato amore per tutti gli esseri e il suo interesse per la loro salvezza si esterna in atti di compassione, di carità e di altruismo. Il *bodhisattva* fa qualcosa di più che presentarsi semplicemente al mondo come un *modello* astratto, da emulare e imitare. Egli condivide attivamente le sofferenze degli altri e assume su di sé le pene di quelli, per alleviare il peso di fardelli troppo pesanti. Secondo le parole di una diversa formulazione del giuramento, egli dichiara al mondo dell'umanità sofferente: «Io da solo devo lottare con l'intera massa della sofferenza di tutti gli esseri, fino al limite della mia sopportazione la sperimenterò in ogni situazione di sventura, in ogni sistema del mondo, in tutte le case della sofferenza... e così aiuterò tutti gli esseri a liberarsi, in ogni situazione di sventura che si possa trovare nei diversi sistemi del mondo».

Il *bodhisattva*, più di ogni altra creatura, merita i doni che gli vengono offerti dagli uomini, perché nessun altro essere ha una mente così piena di benevolenza (*maitrī*). La sua compassione per le creature è priva degli elementi di corruzione che nascono dall'interesse per il proprio io. Sia questo interesse per sé che la semplice coscienza di sé sono stati cancellati, poiché «egli non fa né questo [il suo giuramento di compassione universale] né alcuna altra cosa come indizio di intimità». Egli continua a dimorare in questo regno di lacrime e di morte, anche dopo essersi reso adatto a entrare nel *nirvāṇa* e fa questo per «indicare a tutti gli esseri la via... per liberare tutti gli esseri dalla nascita e dalla morte... e per purificare gli organi della visione di tutti gli esseri» (*Aṣṭasahasrikā* 22,402-404).

I vari *bodhisattva* che popolano il «pantheon» mahāyāna vengono considerati incarnazioni dei diversi aspetti dello stesso Buddha. Avalokiteśvara («il signore dello sguardo universale») rappresenta la compassione del Buddha per i travagli delle creature. Il Buddha stesso è il supremo *bodhisattva*. Egli è capace di cancellare gli effetti del *karman* e di condurre ogni persona alla salvezza. Discende nei vari inferni buddhisti (*nāraka*) con lo scopo di alleviare i tormenti dei condannati e di incoraggiarli, ricordando loro che c'è una via che conduce a una esistenza più felice. Nell'iconografia buddhista, Avalokiteśvara viene solitamente raffigurato con mille occhi e mille braccia, che lo aiutano a vedere e ad alleviare la sofferenza.

Indubbiamente le radici di questa nozione di amore e di gentilezza universale, che è la virtù cardinale nel Mahāyāna, vanno ricercate nell'antica pratica spirituale del Theravāda nota come «cura di benevolenza» (*mettā*). Questa è la prima delle quattro virtù fonda-

mentali della tradizione più antica; le altre tre sono la compassione, la gioia e l'equanimità. La prima di queste «sublimi disposizioni» (*brahmavihāra*), che ogni monaco ha l'obbligo di praticare quotidianamente, si alimenta innanzi tutto riversando dapprima su se stessi pensieri di benevolenza, poi, per estensione, sugli amati e sugli amici, in seguito sugli avversari e infine sull'intera umanità. Il sapore morale e spirituale di questa pratica si trova riflesso in maniera essenziale nei versi centrali di un *Inno alla benevolenza*, uno dei componimenti più eloquenti di tutta la letteratura pāli: «Possano tutti essere felici e sicuri! Possano tutti gli esseri ottenere la gioia interiore – qualsiasi essere vivente, senza eccezione, debole o forte, visibile... o invisibile, che dimora lontano o vicino, nato o non ancora nato... possano tutti gli esseri ottenere la gioia interiore» (*Sutta Nipāta*).

Si deve infine notare che la venerazione popolare per il *bodhisattva* nei suoi vari aspetti rappresenta l'emergere all'interno del Buddhismo della religione della *bhakti*, una forma di religiosità già diffusa nell'Induismo delle sette. Alcuni elementi relativi a idee e immagini collegate alla figura del *bodhisattva*, inoltre, risultano paralleli a tratti simili presenti nel culto di Śiva e in quello di Viṣṇu; l'esemplificazione più chiara di questo principio è l'apparizione del Buddha in alcune versioni delle dieci incarnazioni (*dāśāvatāra*) di Viṣṇu.

**L'amore come ricerca dell'immortalità in Platone.** La discussione platonica sulla natura, sulla fonte e sulle motivazioni dell'esperienza umana dell'amore è contenuta in uno dei suoi dialoghi più eloquenti e più stimolanti, il *Simposio*. In questo importantissimo testo, una serie di interlocutori prende la parola, nel corso di un «convito», per discorrere della natura dell'amore e delle molteplici forme in cui esso si manifesta nell'esistenza umana. Il dialogo comprende otto esposizioni, che partono dall'affermazione di Fedro che l'amore è desiderio sessuale suscitato da una esperienza di bellezza e dall'opinione di Pausania, secondo il quale l'amore buono e quello cattivo si devono distinguere in base alla misura in cui favoriscono o impediscono la realizzazione della felicità. Alla fine Socrate, che come al solito funge da portavoce di Platone, dichiara che l'amore non è mortale né immortale, né pura alterazione né ininterrotta continuità, ma una combinazione ibrida delle due. L'amore è il mediatore tra il regno divino e quello umano, «che getta un ponte sull'abisso che li separa» e «in cui tutte le cose sono tra loro collegate». Attraverso l'azione dell'amore, «le arti del profeta e del sacerdote, i loro sacrifici, i misteri e gli incantesimi e ogni profezia e magia trovano la loro strada».

In termini più generali, l'amore (*eros*) è la lotta appassionata per elevare al massimo grado la realizzazione delle potenzialità della vita umana. Si tratta della ricerca del mantenimento dell'esistenza corporea, della salute fisica, dei beni mondani, del piacere estetico, e, infine, al termine del breve spazio di tempo dell'esistenza, dell'immortalità, ottenuta attraverso la personale conoscenza del bene. Nel suo ruolo di controparte nella lotta per la conservazione dell'io e per l'acquisizione di quei beni e valori che costituiscono un arricchimento dell'esistenza, l'amore è lotta per la morte, per la dissoluzione delle forze vitali e per l'ingresso dell'anima nell'eternità e nella condizione di immortalità.

Nel *Simposio*, *eros* viene riassunto nella figura di Dioniso, la divinità protettrice dello stesso simposio e delle feste d'amore. Si tratta di una sorta di *élan vital*, simboleggiato dalla giovinezza, dal vigore e dall'ambizione del giovane Dioniso, la cui vita e la cui morte sono organicamente legate al ciclo vitale e la cui morte, alla fine dell'anno, viene trascesa dal rinnovarsi di quella medesima vita con l'avvento del nuovo anno.

Amore viene descritto come figlio di *penia*, il principio femminile del bisogno e del desiderio, e di *poros*, il principio maschile dell'espediente, del mezzo o del progetto. In quanto tale, Eros è insieme l'energia che realizza tutte le forme di vita e l'impulso verso una esistenza creativa (definita da Platone «la sete della conoscenza del bene e del bello») che si sviluppa in tutti gli esseri viventi.

Più avanti, nella stessa esposizione, Socrate porta il suo discorso sull'amore a una vibrante conclusione, dichiarando che «esso è procreazione in una cosa bella – insieme del corpo e dell'anima» (206b). Esso è il desiderio di ogni essere umano di generare opere di bellezza, in pensieri, parole e azioni, e di conseguire, pertanto, la condizione di immortalità, dal momento che l'uomo non «è per sempre del tutto immutabile, come il divino, ma vuole lasciare dietro di sé, vecchio e sul punto di partire, qualcosa di diverso, qualcosa di nuovo che gli assomigli» (208ab). L'amore, allora, è la ricerca della conoscenza del bene, del vero e del bello che trasforma. Si tratta della venerazione della sapienza e, in quanto tale, di un possesso gelosamente custodito del filosofo. L'amore procrea realtà immortali nel regno dell'esistenza mortale, realtà immortali – come il bene, il vero e il bello – che sorgono dal desiderio di incarnazioni supreme di immortalità. Amore è ricerca del possesso del bene per l'eternità. Anzi, in una parola, «amore è immortalità» (206b).

Nel *Fedro* (252a), invece, Socrate descrive la natura distruttiva dell'amore, quando esso è rivolto verso un'altra persona, che diventa oggetto di un affetto assoluto. L'amante, allora, è disposto a sacrificare ogni cosa, compresa la fedeltà ai parenti e agli amici, la pro-

prietà e le ricchezze, perfino le convenzioni sociali, al fine di essere «il più possibile vicino al desiderato, all'oggetto della sua adorazione, che diventa l'unico medico capace di mitigare l'intensità del suo dolore».

Queste considerazioni platoniche sulla natura dell'amore, frammiste a brandelli di narrazioni religiose tratte dalla tradizione ebraica, contribuirono a formare la struttura del concetto dell'amore divino e dell'amore umano del Nuovo Testamento e tale struttura, a sua volta, costituì la trama sulla quale furono ordite le dottrine dell'amore dei Padri della Chiesa.

**La dottrina fondamentale del Cristianesimo.** Il concetto di amore nei Vangeli e nelle lettere di Paolo mostra l'impronta inequivocabile sia della nozione ebraica di amore presente nella Torah (*ḥesed*) che dei vari termini greci (*eros*, *philia*), specie di quelli che compaiono nei dialoghi platonici.

Gli autori del Nuovo Testamento preferirono usare il termine *agape* per articolare la loro interpretazione del messaggio di Gesù e della Chiesa primitiva. Probabilmente essi evitarono il termine *eros* a causa dei forti accenti sessuali che esso possedeva nella letteratura greca. Può anche darsi che abbiano sentito *agape* più vicino al significato originario di *ḥesed*, l'amore di alleanza della Torah.

Nella sua accezione semantica più ampia, il termine *agape* indica non soltanto le modalità dell'azione divina nel mondo e l'appropriata relazione tra Dio e l'uomo, ma anche la natura essenziale di Dio stesso. *Agape*, infatti, indica l'amore di Dio che si sacrifica, manifestato singolarmente nell'atto misericordioso di inviare nel mondo il suo unico figlio, Gesù Cristo, per prendere su di sé le conseguenze dei peccati dell'umanità, per cancellare le colpe degli uomini e renderli liberi di vivere eternamente nell'amore di Dio.

Il nucleo della concezione neotestamentaria dell'amore deriva dall'Antico Testamento (Dt 6,5; Lv 19,18) ma si ispira a una nuova idea, che è tipica nel messaggio di Gesù, che cioè l'amore di Dio è disponible per tutti e ovunque. Gli autori dei Vangeli ritenevano che l'essenza della risposta amorosa dell'uomo all'amore di Dio si riassumesse nel comandamento di amare Dio con la mente, con il cuore e con l'anima, senza riserve. Il nuovo comandamento ingiungeva agli uomini di amare il prossimo come se stessi (Mt 22,37-40). La fonte e l'ispirazione di questo amore rivolto insieme a Dio e al prossimo (compresi i propri nemici) è l'amore di Dio (*agape*), non richiesto dall'uomo e liberamente concesso da Dio.

Luca introduce un'altra dimensione dell'amore cristiano esortando gli uomini ad abbracciare i loro nemici così come gli amici, in uno spirito di perdono e di amore. Per essere autentica, l'*agape* non soltanto deve essere offerta spontaneamente, senza attendersi una ricompensa, ma deve essere anche concessa senza distinzione a benefattori e a detrattori, perché Dio non tiene conto del genere delle persone: egli fa piovere indifferentemente sul giusto e sull'ingiusto. La vita ispirata e guidata dall'*agape*, pertanto, rifletterà l'atteggiamento del padre verso il suo figliol prodigo, del padre che, nonostante il figlio avesse in precedenza rifiutato il suo amore e avesse sconsideratamente abbandonato la casa, quando il figlio ritorna gli va incontro a braccia aperte, in spirito di perdono e di carità. Egli fa questo non tanto nella speranza di ricavare qualche beneficio dal figlio (per esempio lavoro nei campi o cure durante la vecchiaia), quanto piuttosto come irrefrenabile manifestazione d'amore.

L'espressione poeticamente più sublime della versione neotestamentaria degli insegnamenti di Gesù sull'amore è contenuta nella *Prima lettera ai Corinzi* (13) di san Paolo. Inserito nel contesto di una discussione sui beni spirituali (profezia, divinazione, potere di guarire, ecc.), questo bellissimo inno d'amore deve essere letto come l'affermazione che, fra tutti i doni e le capacità umanamente concepibili, «la più grande di tutte è l'amore». L'essenza dell'*agape*, secondo questo testo, si manifesta in virtù quali la pazienza e la gentilezza, la generosità e l'umiltà, poiché «l'amore tutto sopporta, tutto crede, tutto spera, a tutto resiste».

La più ricca trattazione teologica per comprendere questa forma disinteressata di amore è quella di 1 Gv 4, dove l'amore reciproco tra gli uomini si fonda sull'amore di Dio per l'uomo, «poiché l'amore è di Dio». Dio, in altri termini, ha manifestato il suo amore in maniera totalmente altruistica, inviando nel mondo il suo unico figlio a morire per il bene dell'uomo, affinché l'uomo potesse vivere eternamente grazie alla conoscenza e all'amore di lui. Così come Dio ha amato l'umanità, anche gli uomini dovrebbero amarsi l'un l'altro. Perché «Dio è amore» e chiunque viva in uno stato di amore vive alla presenza o nell'essere di Dio e Dio in lui. Da questa etica dell'amore altruistico «dipende tutta la Legge e i Profeti» (Mt 22,40).

Negli scritti del più importante teologo del primo Medioevo cristiano, Agostino, troviamo una sintesi tra l'*eros* del misticismo neoplatonico e l'*agape* della tradizione cristiana. Secondo Agostino, infatti, Dio si fece uomo per rendere a sua volta l'uomo divino: egli cioè diffuse il suo amore nell'umanità per offrire all'uomo la possibilità di ricambiare il suo amore.

Durante le prime fasi della sua vita, Agostino si dedicò a una ricerca tipicamente platonica del bene, inteso nella forma delle diverse specie di possessi e di piaceri mondani. Alla fine, tuttavia, si rese conto che soltanto accogliendo l'amore che Dio gli donava e restan-

do fiducioso in quell'amore egli avrebbe potuto sperare di realizzare la felicità e la quiete della mente: «Il nostro cuore è inquieto finché non riposa in te» (*Confessioni* 1,1,1). Agostino paragonava la frenetica ricerca della felicità insita nei piaceri sensuali e intellettuali ai movimenti senza scopo degli oggetti che sono alla ricerca della loro sede adeguata. Egli diceva: «L'amore è il mio peso: dovunque io vada, è il mio amore che mi porta» (*Confessioni* 13,9). Il peso specifico dei corpi è il loro amore; e la sede propria, in cui gli uomini pervengono alla quiete e alla quale la forza dell'amore autentico (*caritas*) li porta, è Dio, «la cui eternità è vera e la cui verità è eterna, il cui amore è eterno e vero» (*Città di Dio* 11,28). Dei due tipi di amore costituiti rispettivamente dalla città terrena e da quella celeste, soltanto il secondo è fonte di verità e di felicità, poiché esso si gloria soltanto dell'amore di Dio, non di quello degli uomini e delle opere degli uomini (*Città di Dio* 14,28).

Tommaso d'Aquino, il sommo teologo medievale, non tenta neppure di dissimulare il suo debito nei confronti delle concezioni aristoteliche dell'amore e dell'amicizia nel formulare la sua dottrina dell'amore cristiano. Nel *Commentario sui nomi divini* egli afferma: «si dice che una cosa è amata quando il desiderio dell'amante la considera come il suo bene. L'attitudine di disporre l'appetito a qualcosa in modo tale da farne il proprio bene è chiamata amore. Noi amiamo ciascuna cosa in quanto costituisce il nostro bene». Tommaso evita l'insidia dell'amore egocentrico che si annida in questa affermazione allineando l'interesse personale con il desiderio di operare a beneficio del tutto. Pertanto ogni uomo ama Dio più di ogni altra creatura, in riconoscimento dell'universalità della natura, della presenza e del potere di Dio. L'uomo, tuttavia, è spinto ad amare Dio più che se stesso, poiché «Dio è il bene comune per tutti... [e] poiché la felicità è in Dio in quanto principio e sorgente universale di tutti coloro che possono aver parte a quella felicità» (2,2,26,3).

Negli scritti di Bernando di Chiaravalle (1090-1153) compare una disciplina graduata, che traccia l'evoluzione dell'amore dal livello più basso a quello più alto. La forma più bassa di amore è quello che si nutre soltanto per se stessi. Poi viene l'amore di Dio, ma esercitato non per amore di lui, ma soltanto per amore di sé. In seguito viene l'amore di Dio, sia per amor suo che per amor proprio e, infine, l'amore di sé motivato soltanto dall'amore che Dio manifesta nei nostri confronti. Qui cupidigia e *agape* derivano da un'unica fonte, dal momento che la forma più alta di amore si sviluppa a partire dalla più bassa attraverso un processo di purificazione dell'amore da ogni elemento di egoismo.

Una delle descrizioni psicologicamente più penetranti dello sviluppo dell'amore è contenuta negli scritti di Giovanni della Croce (1542-1591). Nelle sue sublimi composizioni liriche, *Il cantico spirituale*, *La notte oscura* e *La fiamma vivente d'amore*, egli traccia il cammino dell'anima umana, dalla ricerca iniziale di Cristo (purificazione), attraverso l'incontro con Cristo (illuminazione), fino all'unione mistica con lui. Nel suo percorso verso Dio, l'anima passa attraverso «la notte oscura della fede fino all'unione estatica con l'amato». Secondo Giovanni della Croce, l'anima cerca uguaglianza d'amore con Dio, in modo tale da potere, con il tempo, essere capace di amare Dio con lo stesso amore che Dio inizialmente le ha donato.

Quando l'anima vedrà Dio quale egli è, Dio insegnerà «all'anima ad amarlo in modo puro, come egli ha amato noi», ma renderà anche l'anima capace «di amarlo con l'intensità con cui egli ama l'anima... cosicché essa possa amarlo». In questo modo l'amore totalmente disinteressato che i cristiani hanno tradizionalmente chiamato *agape* (e che trova uno stretto parallelo nella nozione induista di *bhakti*, nella sua forma più elevata e più pura) viene portato alla piena e perfetta realizzazione.

Questo amore che scaturisce dall'unione estatica con l'amato divino rifiuta tutti i canoni della ragione. Si sforza di dimenticarsi completamente di sé e dei propri bisogni, tranne il bisogno di amare e di essere amati da Dio. Esso è pronto a sacrificare ogni cosa, compresa la propria vita, anche per un solo momento di unione beata con l'amato. L'anima non ricerca ricompensa, poiché proprio questo amore costituisce il suo fine e il suo compimento.

Dal punto di vista cristiano, dunque, l'amore divino per l'uomo è ora pienamente realizzato nell'uomo. L'amore divino del Nuovo Testamento, che rappresenta Dio traboccante di amore per l'umanità, conduce ormai fino all'estasi, affinché possiamo perderci nell'unione beata con lui. «L'amore uccide quel che siamo stati, di modo che possiamo essere quel che non eravamo» (Agostino).

**Una moderna visione psicologica dell'amore.** Gli scritti di Hegel (1770-1831) sul tema dell'amore possono essere considerati come un ponte tra le concezioni filosofiche, psicologiche e letterarie del tardo Medioevo e quelle dell'età moderna e contemporanea. L'idea che la forma più alta di amore sia il desiderio di vivere in vista del benessere del tutto, idea che sta a fondamento della concezione dell'amore di Tommaso d'Aquino, ricompare negli scritti di Hegel quattrocento anni più tardi. Nella *Filosofia del diritto* (Aggiunte, paragrafo 158) egli sostiene che l'amore è «coscienza della mia unità con un altro» e dell'unità degli uomini con lo spirito universale, che costituisce il fondamento

di ogni sentimento etico. Ma quando viene interpretato in questo modo, l'amore si trova a essere al centro di una profonda contraddizione. Tale contraddizione deriva, in primo luogo, dalla percezione che ogni persona ha bisogno dell'amore e dell'aiuto di altre persone; altrimenti la sua vita sarebbe difettosa e incompleta. In secondo luogo, l'amore si rafforza nella scoperta che «io conto qualcosa per l'altro, mentre l'altro a sua volta conta qualcosa per me». L'amore, pertanto, è al tempo stesso testimonianza e dissoluzione della contraddizione tra amore egoistico e amore altruistico.

Sigmund Freud (1856-1939) rivoluzionò i concetti di amore che dominavano nella cultura occidentale, rendendo l'amore e le idee ad esso collegate il nucleo centrale del suo sistema psicanalitico. Ma più che far risalire le fonti dell'amore a qualche modello divino o a qualche forza storica esterna, egli localizzò le cause e gli effetti dell'amore all'interno delle diverse facoltà e funzioni della psiche umana. Freud – come in seguito i suoi seguaci e i suoi successori nei vari campi della psicologia – tentò di individuare una base empirica per interpretare l'amore e per trattare terapeuticamente gli ostacoli biologici e psicologici che impediscono la piena realizzazione della felicità umana.

Freud individuò il centro motivazionale dell'esperienza del desiderio, dell'amore, dell'affetto, dell'amicizia e di tutti gli altri aspetti della vita emozionale nella libido. La libido, una sorta di canale per la proiezione verso il mondo esterno delle forze dell'eros, è la fonte e la sede dell'«energia – considerata come una grandezza quantitativa, anche se non veramente misurabile, di quegli istinti che hanno a che fare con tutto ciò che può essere compreso sotto il termine amore». L'amore che i teologi, i filosofi, i poeti e gli artisti nel corso della storia hanno dipinto in termini tanto nobili e magniloquenti deve essere completamente identificato con l'amore sessuale e con l'atto sessuale come suo scopo finale.

Come nel caso del greco *eros* e dell'indiano *kāma*, anche l'eros di Freud deve essere associato a ogni sorta di oggetti di amore – amore di sé, amore per i genitori, per i figli, per i fratelli e per l'umanità nel suo complesso, come pure per oggetti concreti e per nozioni astratte. Tutti gli usi a cui l'amore risulta legato sono riconducibili a un'unica fonte istintuale. Quando le energie della libido sono dirette verso un essere umano (sia maschio che femmina), esse spingono verso l'unione sessuale. Quando si proiettano verso altre entità o attività (scrivere una poesia, essere in comunione con la natura, costruire un ponte), queste medesime forze vengono sublimate, cioè distolte dal conseguimento del fine sessuale e dirette verso altre forme di attività creativa.

Come nella maggior parte delle principali religioni e culture di ogni parte del mondo, anche per Freud l'amore è il centro focale dell'interazione tra le forze della vita e quelle della morte, l'impulso verso la sopravvivenza fisica, la procreazione delle specie, l'istituzione e il mantenimento della cultura umana nella sua accezione più ampia.

Come nello sviluppo della vita dell'individuo, così nell'evoluzione della civiltà «l'amore soltanto agisce da fattore civilizzatore, nel senso che introduce il cambiamento dall'egoismo all'altruismo». L'energia necessaria per costruire e preservare la civiltà esige un enorme controllo sulla vita dell'umanità, che è fondata sulla libido. L'impulso verso la soddisfazione sessuale, infatti, ha dovuto scendere a compromessi con il desiderio di preservare i valori sociali e culturali. Questo perché «quando una relazione amorosa è al suo culmine, non rimane alcuno spazio per qualsiasi interesse rivolto al mondo circostante... In nessun altro caso Eros rivela così chiaramente il suo autentico essere, il suo fine di separare l'uno dai molti» (*Das Unbehagen in der Kultur*, 1930, trad. it. Torino 1985).

Grazie alle ricerche e agli scritti di psicologi come Freud, Karen Horney, C.G. Jung, Erich Fromm, Erik Erikson e altri, la nostra conoscenza dei tratti topografici del paesaggio interno dell'uomo si è notevolmente estesa e arricchita e la nostra comprensione della psicodinamica dell'amore e di tutte le altre emozioni è assai migliorata. Ma rimane ancora molto lavoro da fare per fornire un quadro completo e accurato dell'impatto della psicologia moderna sulle nostre interpretazioni delle visioni premoderne del mondo, orientali e occidentali, e per valutare la posizione adeguata della visione psicologica dell'esistenza umana in rapporto al panorama più ampio della vita religiosa dell'umanità.

Secondo l'opinione di molti psicologi e teologi, Freud commise due gravi errori nella sua concezione dell'amore: da un lato esagerò l'importanza della sessualità nella vita umana, rendendola centrale e onnipresente, mentre dall'altro ridusse drasticamente la ricchezza della nostra concezione dell'amore, di fronte alla variegata tavolozza di rappresentazioni dell'amore che è ora a nostra disposizione da ogni parte del mondo.

Dal punto di vista della vita religiosa, Freud e l'intero movimento della psicologia ci hanno lasciato in eredità una grande quantità di questioni imbarazzanti, questioni che possono essere trattate con correttezza e in maniera adeguata soltanto inserendole nella prospettiva dell'intera storia universale. Forse la questione centrale, dalle quale dipendono tutte le altre, è questa: ammesso che gli uomini non possono vivere senza amore, è possibile vivere una vita di amore senza viverla nella consapevolezza di una realtà trascendente, sia

essa un Dio personale che ama o un Assoluto divino che tutto abbraccia?

[Vedi *DEVOZIONE*, vol. 2].


**BIBLIOGRAFIA**

**Opere generali**

W.R. Boyce Gibson et al., *Love*, in J. Hastings (cur.), *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, VIII, Edinburgh 1915: numerosi articoli sull'amore nelle diverse tradizioni religiose.
M.M. Hunt, *The Natural History of Love*, New York 1959.
J.A. Mohler, *Dimensions of Love. East and West*, Garden City/N.Y. 1975.
D. de Rougemont, *L'amour et l'occident*, Paris 1939 (trad. it. *L'amore e l'Occidente*, Milano 1977).

**Buddhismo**

H. Dayal, *The Bodhisattva Doctrine in Buddhist Sanskrit Literature*, 1932, Delhi 1975.
H. Hamilton (cur.), *Buddhism. A Religion of Infinite Compassion*, New York 1952.
A.F. Wright, *Buddhism in Chinese History*, Stanford/Cal. 1959.

**Religione cinese**

H.G. Creel, *Confucius. The Man and the Myth*, New York 1949.
A. Waley (cur.), *The Analects of Confucius*, London 1938.

**Cristianesimo**

M.C. D'Arcy, *The Mind and Heart of Love*, London 1946.
A. Nygren, *Agape und Eros. Die Gesalwandlungen der christlichen Liebe*, Göttingen 1930 (trad. it. *Eros e Agape. La nozione cristiana dell'amore e le sue trasformazioni*, Bologna 1990).
D.D. Williams, *The Spirit and the Forms of Love*, New York 1968.

**Pensiero greco**

R. Flacelière, *L'amour en Grèce*, Paris 1960.
Th. Gould, *Platonic Love*, New York 1963.

**Induismo**

J.A.B. van Buitenen (cur.), *The Bhagavadgītā in the Mahābhārata*, Chicago 1981.
C. Chakraberty, *Sex Life in Ancient India*, Calcutta 1963.
J.J. Meyer, *Sexual Life in Ancient India*, I-II, London 1930.
Wendy Doniger O'Flaherty, *Ascetism and Eroticism in the Mythology of Śiva*, London 1973.

**Psicologia moderna**

S. Freud, *Das Unbehagen in der Kultur*, Wien 1930 (trad. it. *Il disagio della civiltà*, Torino 1985).
E. Fromm, *The Art of Loving. An Enquiry into the Nature of Love*, New York 1956 (trad. it. *L'arte di amare*, Milano 1991).
C.G. Jung, *Wirklichkeit der Seele*, Zürich 1934 (trad. it. *Realtà dell'anima*, Torino 1970).
R. May, *Love and Will*, New York 1969 (trad. it. *L'amore e la volontà*, Roma 1971).


J. Bruce Long

**ANTISEMITISMO.** Il termine *antisemitismo* fu coniato nel 1879 dall'agitatore tedesco Wilhelm Marr, autore dell'antiebraico *Der Sieg des Judenthums über das Germanthum*, un'opera che forniva una cupa visione del futuro della Germania. Marr era insieme antireligioso e antiebreo, e il suo termine antisemitismo nacque dalla pseudoscienza tipica dell'età moderna, che considerava la razza più che la religione l'elemento decisivo della divisione tra gli Ebrei e i Tedeschi. Per questa ragione si tende a distinguere il razzismo antisemita dell'età moderna dall'antisemitismo del Cristianesimo medievale e dei suoi antecedenti patristici e neotestamentari, in cui prevaleva nettamente l'elemento religioso. Gli studiosi sono tuttavia divisi sul problema della continuità o della discontinuità tra passato e presente. Secondo James Parkes (1934), Jules Isaac (1959) e Rosemary Radford Ruether (1974), le autentiche radici delle forme moderne e secolari di odio contro gli Ebrei vanno ricercate nel Cristianesimo e nelle sue formulazioni teologiche classiche, contenute per esempio nell'antichissima tradizione *adversus Judaeos*. Secondo Hannah Arendt (1951), invece, lo iato tra il tardo Medioevo e l'epoca moderna, per quanto concerne l'atteggiamento nei confronti degli Ebrei, è troppo evidente per consentire questa conclusione. Il dibattito rimane parzialmente irrisolto sia perché le due parti attribuiscono un significato differente ai documenti, sia perché esse non concordano sull'influsso esercitato sulla storia rispettivamente dai fattori religiosi e da quelli non religiosi.

Anche la Arendt, comunque, non elimina completamente il passato: non è possibile, del resto, discutere correttamente l'argomento senza esaminare il suo retroterra cristiano. Sebbene una certa ostilità antiebraica esistesse già in età precristiana, in particolare nell'antica Alessandria, dove le tensioni locali avevano portato alla diffusione di molte calunnie antiebraiche, l'antiebraismo non fece mai parte della religione pagana in quanto tale. Esso fu, piuttosto, uno degli elementi del tipico etnocentrismo antico, con la sua orgogliosa convinzione della superiorità greca (e più tardi romana). L'Ebraismo veniva considerato una religione tribale e gli Ebrei che rifiutavano i benefici della civiltà

erano considerati ostili verso l'intera razza umana. Un certo antiebraismo con motivazioni religiose comparve nella storia soltanto quando il Cristianesimo si impose come movimento autonomo all'interno del mondo ebraico e si impegnò nel conflitto con il suo rivale rabbinico. Questo antiebraismo trovò espressione nella prima letteratura della Chiesa, sia all'interno sia all'esterno del Nuovo Testamento. In seguito esso si sviluppò nella teologia e nella pietà cristiana e assunse molti temi estranei al Cristianesimo. Con la nascita, nel VII secolo, dell'Islamismo, assai influenzato dalle idee ebraiche e cristiane, alcuni motivi antiebraici mutuati dal Cristianesimo furono trasferiti in un nuovo contesto. Gli elementi antiebraici presenti nella letteratura cristiana e quelli presenti nella letteratura musulmana devono essere esaminati separatamente.

**L'antiebraismo nel Nuovo Testamento.** Anche gli studiosi cristiani ormai ammettono, in genere, che i Vangeli e altre parti del Nuovo Testamento sono in qualche misura colorati di una certa ostilità nei confronti degli antagonisti ebrei della Chiesa apostolica, nel travagliato ambiente sociale del I e del II secolo, anche se l'esatta natura di questa ostilità è ancora oggetto di indagine. Il *Vangelo di Marco*, un'opera indirizzata al pubblico pagano romano, rivela un evidente spostamento apologetico della responsabilità dell'esecuzione di Gesù dai Romani agli Ebrei, probabilmente perché il redattore non voleva rappresentare Gesù come un rivoluzionario ebreo, in un'epoca in cui, a causa della guerra giudaica (66-70 d.C.), gli Ebrei erano estremamente impopolari a Roma. Per questo motivo un riluttante Pilato consente al Sinedrio e alla folla degli Ebrei di forzargli la mano. Il *Vangelo di Matteo* esaspera ancora di più questo tema, presentando la morte di Gesù esclusivamente come una responsabilità degli Ebrei, rispetto alla quale la folla riconosce la sua colpa attraverso una sorta di automaledizione: «Il suo sangue ricada su di noi e sui nostri figli!» (Mt 27,25). Di questo versetto, ben noto nella successiva storia del Cristianesimo come prova della maledizione ebraica, si è a lungo e grossolanamente abusato nel corso della storia. Più che una sentenza cosmica, rivolta a tutti gli Ebrei fino alla fine dei tempi, esso infatti rappresenta soltanto la sensazione del redattore del testo che la recente devastazione inflitta dai Romani alla Giudea fosse il risultato della complicità di Israele nella crocifissione di Gesù e nella successiva persecuzione dei primi missionari cristiani. Douglas R.A. Hare ha sviluppato questa tesi in *The Theme of Jewish Persecution of Christians in Saint Matthew*, Cambridge 1967.

In quanto composto dopo la guerra giudaica, il *Vangelo di Matteo* sembra riflettere la severa atmosfera di giudizio e di recriminazioni caratteristica di quel periodo. Dato l'atteggiamento ostile del redattore, non è sorprendente che il Gesù di Matteo sia costruito per lanciare irate minacce contro i suoi oppositori, specialmente tra i Farisei, gli oppositori contemporanei del redattore, così come lo furono i contemporanei dello stesso Gesù.

Da questa discussione (Mt 23) emerge la rappresentazione artificiosa, ma profondamente scolpita nella fantasia cristiana, del fariseo ipocrita, legalista, empio, cieco, fanatico e omicida, una rappresentazione che ha negativamente condizionato i rapporti tra Ebrei e cristiani fino ai giorni nostri. Si tratta evidentemente di una caricatura, come ormai tutti adesso riconoscono, che deve essere presa come tale. Anche se in forma assai più sfumata, tuttavia, questa rappresentazione caricaturale continua a costituire un problema.

*Luca* e gli *Atti*, due opere di paternità pagana, rafforzano l'idea che la popolazione ebraica fosse responsabile della morte di Gesù e che la successiva distruzione di Gerusalemme fosse una conseguenza dell'ira di Dio. Tuttavia, come Hare ha messo in evidenza, sebbene questi temi antiebraici siano presenti in *Luca* e negli *Atti*, il loro impatto è sfumato dalla presenza di altri passi, forse perché Luca sperava in un successo missionario del Cristianesimo nascente tra gli Ebrei della diaspora (Hare, in Davies, 1979). Non soltanto egli fa battere il petto alla folla degli Ebrei per il rimorso (Lc 23,48), ma lo stesso Gesù morente li discolpa: «Padre, perdona loro perché non sanno quello che fanno» (Lc 23,34). Lungo tutto il testo, inoltre, si vuole avvalorare l'impressione che l'intero dramma della crocifissione fosse predestinato in ogni caso e che comunque i suoi attori non avevano scelta. «Erode e Ponzio Pilato si sono accordati con i Gentili e con i popoli di Israele per compiere ciò che la tua mano e la tua volontà avevano preordinato che avvenisse» (At 4,28). Prevale, perciò, una nota di assai minore durezza.

Il *Vangelo di Giovanni*, una composizione complessa e altamente stilizzata, presenta gli Ebrei in una luce profondamente ostile, in quanto simboli di un «universo decaduto di tenebre», che si oppone costantemente a Gesù, nel grande dramma dell'«ora» in cui il Messia manifesta la sua gloria. Secondo Giovanni, essi sono i figli del demonio, omicida e «padre di menzogna», e scelgono di compiere i desideri del loro padre (Gv 8,44-46). Naturalmente essi complottano contro il Messia, il portavoce della verità di Dio, e ricercano la sua morte. L'immagine giovannea è così negativa e intensa che Giovanni è stato talvolta considerato il «padre dell'antisemitismo». A causa del suo carattere apparentemente semplice e del grande potere religioso del suo linguaggio, questo vangelo è stato per molto tempo il testo favorito della devozione cristiana, con-

dizionando perciò i fedeli a pensare quasi automaticamente in termini antiebraici. Per questo la Settimana Santa, quando la passione di Gesù veniva rivissuta nella liturgia, in genere nella forma giovannea, era per gli Ebrei, durante il Medioevo, un periodo particolarmente pericoloso. Ma questo antico testo non deve essere letto come se fosse stato scritto durante l'età angosciosa del ghetto medievale, e ancor meno durante l'Olocausto del XX secolo; esso dovrebbe essere letto e valutato nel contesto storico suo proprio: composto a Efeso (come la maggior parte degli studiosi ritiene) alla fine del I secolo.

Se questo quadro è corretto, allora le immagini dualistiche presenti nel testo, con il loro contrasto radicale tra verità ed errore, bene e male, luce e tenebre sono perfettamente comprensibili se inquadrate nel contesto di una piccola comunità cristiana, che deve essersi sentita del tutto impotente all'ombra sia dell'enorme mondo pagano sia di quello ebraico. In modo significativo, nonostante il suo netto antiebraismo, Giovanni, diversamente da Matteo, chiarisce che Gesù morì in quanto prigioniero politico dei Romani più che in quanto vittima di un assassinio perpetrato dagli Ebrei; costoro, per la verità, sono egualmente coinvolti, ma per motivi insieme politici e religiosi. Le azioni degli Ebrei sono mezzi per prevenire l'intervento militare romano (Gv 11,47-50) e in ogni caso costituiscono le iniziative di un governo fantoccio, privo del sostegno popolare e preoccupato soltanto dalla propria sopravvivenza. Giovanni, inoltre, non guarda agli Ebrei e all'Ebraismo con ostilità sempre uniforme. Gesù, cui nel *Vangelo di Giovanni* ci si rivolge come «rabbi», viene esplicitamente identificato come ebreo dalla donna al pozzo di Samaria (Gv 4,9) e inoltre l'intero Vangelo si fonda sull'affermazione che la salvezza proviene dagli Ebrei (Gv 4,22). Queste coloriture ebraiche, rafforzate dalla familiarità del redattore con le feste e con la dottrina religiosa dell'Ebraismo e dalla sua difesa di certe idee ebraiche come quella della bontà del mondo materiale, contro il disprezzo gnostico nei confronti della materia, suggeriscono una origine in qualche misura compatibile con l'ambiente del settarismo ebraico, quello stesso da cui proveniva la comunità qumranica dei Rotoli del mar Morto. In questa luce, l'antagonismo tra Gesù e Caifa assomiglia all'antagonismo, presentato dai testi di Qumran, tra il Maestro di Giustizia e il Sacerdote malvagio, oppure al contrasto tra l'Israele fedele e l'Israele apostata. Come lo stesso sommo sacerdote, gli «Ebrei» di Giovanni rappresentano non gli Ebrei in generale ma il sistema religioso ebraico che detiene il potere sugli altri Ebrei e che impedisce loro di riconoscere il Messia autentico. All'epoca di Giovanni, la Chiesa e la Sinagoga avevano ormai compiuto il passo decisivo verso la separazione definitiva, con la prima che accusava la seconda di cecità spirituale e con la seconda che accusava la prima di apostasia spirituale. (La *Birkat ha-Minim*, una preghiera per l'eliminazione degli eretici e dei cristiani, fu aggiunta alla liturgia della Sinagoga dal Concilio di Jamnia). Giovanni perciò mescola insieme i Sadducei e i Farisei, nemici di Gesù nel passato, con i capi rabbinici dei suoi giorni, suoi nemici personali proprio a Efeso. J. Louis Martyn (*History and Theology in the Fourth Gospel*, New York 1968) avanza l'ingegnosa e verosimile ipotesi che la narrazione giovannea della passione di Gesù sia in realtà un resoconto cifrato dell'arresto e del processo di certi missionari cristiani da parte delle autorità ebraiche locali, avvenuti durante l'attività dell'evangelista.

Le radici religiose dell'antisemitismo possono essere ritrovate anche in Paolo, che viene talora visto come un fanatico convertito la cui polemica contro la Legge (*Lettera ai Galati* e *Lettera ai Romani*), unita all'accusa secondo la quale un velo è disceso sulle menti degli Ebrei (*Seconda lettera ai Corinzi*), lo ha fatto diventare il nemico per eccellenza dell'Ebraismo. La Ruether (1974) afferma che Paolo, sotto l'influsso gnostico, concepì la Torah come un mezzo di dominio demoniaco sull'uomo materiale di quell'epoca in via di estinzione, laddove libertà dalla Torah significava libertà dai poteri malvagi per l'uomo spirituale dell'età futura. Perciò l'Ebraismo, o Israele della carne, è soppiantato dal Cristianesimo, l'Israele dello spirito. Sebbene Paolo parli con un certo calore degli Ebrei, il cui patto rimane intatto, e della Torah come «santa, giusta e buona» (Rm 7,12), tuttavia egli si concentra, nei capitoli 9-11, sull'incredulità degli Ebrei. Questo, secondo Eliezer Berkovits (*Faith after the Holocaust*, New York 1973), portò i cristiani a vedere gli Ebrei in una luce negativa, come degli increduli: un'immagine falsa e offensiva che non consentì mai all'Ebraismo di definirsi in permini positivi come autentica fede biblica. La stessa esistenza ebraica, del resto, è sottomessa alle categorie cristiane. Se Paolo sta semplicemente aprendo la porta a una possibile salvezza anche per gli Ebrei nell'escatologica cristiana, cioè alla loro conversione alla fine dei tempi, egli non sta forse contribuendo, d'altra parte, alla loro denigrazione teologica?

L'autentico carattere dell'evidente rifiuto della Torah da parte dell'apostolo rimane irrisolto per la critica del Nuovo Testamento. H.-J. Schoeps (*Paul. The Theology of the Apostle in the Light of Jewish Religious History*, Philadelphia 1961) sostiene che Paolo, un ebreo della diaspora, seguì l'«infausta» tendenza della diaspora a minimizzare il significato della Torah, separandola dal Patto al quale essa invece appartiene.

Equivocando sulla sua reale natura, perciò, Paolo poté facilmente concludere che la giustizia era raggiungibile anche al di fuori della Torah, proprio come Abramo fu considerato giusto, a causa della sua fede, ancor prima che la Torah fosse data agli uomini. Krister Stendahl (*Paul among Jews and Gentiles*, Philadelphia 1976), invece, afferma che l'interpretazione paolina è stata condizionata dall'intervento di una «coscienza introspettiva», tipica del successivo Cristianesimo occidentale, caratteristica di personaggi come Martin Lutero, per esempio, che proiettarono all'indietro, sullo stesso Paolo, la loro propria intima angoscia e la loro lotta contro il legalismo religioso. In realtà Paolo, in quanto ebreo, non era affatto fino a questo punto in lotta con la Torah. La sua polemica sorgeva dal suo interesse per l'evangelizzazione dei pagani, per i quali la Legge era diventata un problema: la Torah era necessaria per condurre i pagani fino a Cristo? Lloyd Gaston ha sviluppato questi argomenti (in Davies, 1979) affermando che la polemica di Paolo non era indirizzata tanto verso la Torah conosciuta e osservata dagli Ebrei, quanto contro la «Torah» (*nomos*) imitata, distorta e osservata dai pagani timorati di Dio i quali, mal interpretando il suo significato ebraico, ingannavano gli altri cristiani. Poiché la Torah è un privilegio di Israele, essa in nessun caso può essere usata dai pagani; soltanto Cristo li può riscattare dalla loro condizione spirituale. Gaston, inoltre, ha compreso che la Ruether ha costretto a forza Paolo in uno stampo gnostico, in cui in realtà egli non si inserisce affatto. Per quanto riguarda, infine, Rm 9-11, l'incredulità ebraica, agli occhi di Paolo, era più occasionale che duratura; poiché Paolo stesso ha atteso il ritorno di Gesù nella sua epoca, egli non deve essere interpretato secondo il modo stereotipato e letterale di quei teologi successivi che hanno trasferito la sua visione negli schemi della storia universale.

Altrove nel Nuovo Testamento il problema dell'antiebraismo si presenta in modo particolare nella *Lettera agli Ebrei* e nell'*Apocalisse*. La *Lettera agli Ebrei*, un altro scritto giudeo-cristiano composto probabilmente a Gerusalemme prima del 70 d.C., utilizza una esegesi di tipo platonico per contrapporre al sistema religioso oscuro, imperfetto e temporale del vecchio eone (la Torah e il Tempio) la religione reale, perfetta ed eterna del nuovo eone che Cristo, in quanto sommo sacerdote «nella successione di Melchisedech» (Eb 5,10), ha ora introdotto. Il Cristianesimo, in altre parole, è insieme un completamento dell'Ebraismo e la sua antitesi. Se Parkes (1934) è nel giusto, l'autore della *Lettera agli Ebrei* stava cercando di convincere i suoi lettori, in occasione di certi disordini politici, che la difesa del Tempio e della città contro i Romani non era un interesse primario dei cristiani. Egualmente dualistica, ma più vicina alle immagini antiebraiche del quarto Vangelo, è la dura denuncia della «Sinagoga di Satana» contenuta nella composizione apocalittica (Ap 3,9) che chiude il Nuovo Testamento. L'angelo promette alla Chiesa di Filadelfia che coloro «che affermano di essere Ebrei ma sono bugiardi impostori» cadranno ai suoi piedi; soltanto i cristiani che hanno accettato Gesù sono autentici Ebrei. G.B. Caird (*The Revelation of Saint John the Divine*, London 1966) pensa che Satana sia qui «allo stesso tempo il Grande Accusatore» e «lo spirito che presiede alla tirannia imperiale» (p. 52). Il veggente, che ha rafforzato la comunità cristiana in vista di una incombente persecuzione, sembra aver incluso gli Ebrei tra i nemici di Dio. Se il testo fu composto durante il regno di Domiziano, che fu ostile al Cristianesimo, allora l'atmosfera di crisi risulterebbe più facilmente spiegabile. Da questo momento, la polarizzazione tra Chiesa e Sinagoga si sviluppò in due distinte e isolate solitudini, non più capaci di comprendersi l'un l'altra né desiderose di farlo.

**L'antiebraismo nella Patristica.** L'ostilità religiosa presente nel Nuovo Testamento sorse dunque, essenzialmente, dalle dispute interne agli ambienti ebraici sulle risposte autentiche o non autentiche al Dio d'Israele, ma essa raggiunse il suo apice e mutò il suo carattere nell'età dei Padri. Mentre la Chiesa cresceva sempre meno ebrea e sempre più gentile, anche la sua teologia divenne meno legata agli argomenti tipicamente ebraici e più dominata dalla gelosia dei Gentili nei confronti della condizione di elezione di Israele, così come da idee religiose e filosofiche comuni per gli ex pagani. Nell'*Epistola di Barnaba* (circa 130 d.C.), per esempio, troviamo una descrizione degli Ebrei che è caratteristica del II secolo e ancora probabilmente giudeo-cristiana: essi sono presentati come popolo ingannato dall'«angelo maligno», un popolo carnale e idolatra con il quale non possono essere condivise le benedizioni divine. Giustino martire, in un dialogo fittizio con l'ebreo Trifone (circa 150 d.C.), difende il Cristianesimo contro l'Ebraismo descrivendo i cristiani, che sono stati «estratti dal ventre di Cristo», come «l'autentica razza ebraica». Soltanto la Chiesa dei Gentili, «il vero Israele spirituale», comprende il profondo significato delle Scritture, che additano Gesù come «il Giusto» che invece la Sinagoga carnale, «nel sommo vertice» della sua malvagità, odia e addirittura uccide. Per questo, secondo Giustino, che evidentemente si riferiva alla recente rivolta di Bar Kokhba e alla sua disastrosa conclusione (135 d.C.), Dio ha riversato la sua ira sugli Ebrei attravero i Romani, lasciando le loro «terre desolate» e le loro città «incendiate». Che cos'era la circoncisione, in ultima analisi,

se non uno strumento divino per aiutare le sentinelle romane a impedire agli Ebrei l'ingresso a Gerusalemme?

Questi e altri temi consimili furono elaborati, con il passar del tempo, soprattutto da Tertulliano, Cipriano, Crisostomo e Agostino. Nell'*Adversus Iudaeos* di Tertulliano (circa 197 d.C.) la superiorità dei Gentili viene affermata attraverso le tre leggi proposte dal Padre africano: 1) la legge adamica (cioè la legge naturale degli Stoici), data a tutti gli uomini, che contiene «in embrione» tutte le leggi in seguito fissate da Mosè; 2) la legge mosaica, data agli Ebrei per rispondere ai loro istinti carnali; 3) la nuova legge consegnata a tutte le nazioni in Cristo, alla quale i Gentili hanno risposto e gli Ebrei no. Questi ultimi sono rappresentati non soltanto da Esaù, il fratello maggiore diseredato, ma anche da Caino, i cui sacrifici furono rifiutati da Dio e che assassinò il fratello Abele, simbolo della Chiesa. Nessuna meraviglia, dunque, se anche l'intera «Sinagoga di Israele» assassinò Cristo, attirando su di sé l'ira della storia e la perdita della presenza di Dio. I «logori» vessilli dell'Ebraismo sono ormai giudicati per sempre inutili. Paradossalmente, come ha mostrato David Efroymson (in Davies, 1979), l'opposizione di Tertulliano al teologo gnostico Marcione, il quale mirava a separare completamente il Cristianesimo dalle sue radici ebraiche, portò il primo a una forma di antiebraismo assai più radicale delle sue medesime premesse. Dopo Tertulliano, Cipriano, vescovo di Cartagine nel III secolo, catalogò le testimonianze antiebraiche e le ormai numerose prove testuali di antiebraismo in una raccolta particolare, intitolata *A Quirinio*.

Toccò, comunque, al grande predicatore del IV secolo Giovanni Crisostomo di rendere immortale l'animosità antiebraica, attraverso la viva eccitazione che traspare nei suoi celebri sermoni di Antiochia (386-387 d.C.). La motivazione per questi testi fu la tendenza, diffusa tra i cristiani, a partecipare alle feste tradizionali ebraiche, contraendo in questo modo la «malattia» dell'Ebraismo. La rivalità tra gli Antiocheni ebrei e quelli cristiani per motivi di profitto economico e di potere politico, unita al risentimento dei cristiani per il recente appoggio offerto dagli Ebrei all'imperatore Giuliano l'Apostata, esacerbò la situazione. Crisostomo non risparmiò nulla agli Ebrei: essi erano stati condotti alla completa depravazione dall'ingordigia e dall'ubriachezza; essi erano come animali destinati al macello; la loro Sinagoga è un teatro, un bordello, un «covo di ladri», un «rifugio di animali selvatici» e una «residenza dei demoni»; i cristiani che ne varcano la soglia non sono migliori degli «asini». Il possesso delle Scritture da parte degli Ebrei rende la loro incredulità ancora più perfida; essi sono davvero peggiori dei pagani poiché sacrificano le «anime degli uomini» a un invisibile «altare della falsità». Inoltre essi sacrificano i loro figli ai demoni, «disprezzando la natura, scordando i dolori del parto... e diventando più selvaggi di tutte le fiere selvatiche». Di conseguenza, «Dio li odia» (*Sermo 1*). Il lettore moderno, pur comprendendo le ansie di una Chiesa incerta, trova difficoltà a giustificare Crisostomo per questi eccessi. I suoi sermoni contengono ben più che un semplice antiebraismo teologico: essi mostrano la fusione della teologia con il mito e una crescente ossessione per gli Ebrei visti come agenti delle potenze del male.

In Occidente il grande contemporaneo di Crisostomo, Agostino, infuse una nota personale più leggera (i cristiani, nella sua visione, dovevano amare gli Ebrei e ricercare la loro conversione), ma la sua teologia suonò una corda ancora più dura. Come in precedenza aveva fatto Ippolito, anch'egli enfatizzò la maledizione ebraica: «Lascia che i loro occhi siano accecati, che essi non vedano e che la loro schiena si pieghi sempre davanti a te» (*Adversus Iudaeos*, circa 428 d.C.). Agostino parlò anche dell'esistenza degli Ebrei simile a quella di Caino, in quanto creature – gli uni proprio come il loro prototipo biblico – legate al mondo materiale (*Contra Faustum Manicheum*, del 397 d.C.). In quanto simboli dell'ira divina, essi fungono da testimoni negativi per la fede cristiana, operando come schiavi-bibliotecari incaricati di conservare quei libri sacri che peraltro non sanno leggere. Questo simbolismo, tuttavia, era in verità a doppio taglio: perfino Caino era sotto la protezione di Dio e inoltre la maledizione sugli Ebrei poté essere invocata dal papato medievale per mettere in guardia di fronte alle violenze della folla e per ricordare ai cristiani che il destino degli Ebrei era soltanto nelle mani di Dio. Ma questo atteggiamento di critica feroce isolò di fatto gli Ebrei in un pericoloso tramonto religioso di fronte al Cristianesimo: non si poteva essere Caino, l'assassino di Abele, prefigurazione di Cristo, senza provocare l'ostilità da parte cristiana e facilmente qualche spinta a rafforzare o anticipare la sentenza divina. L'eredità di Agostino, per questi motivi, si dimostrò fatale per gli Ebrei nella società occidentale.

**Sviluppi durante il Medioevo e la Riforma.** La lunga storia dell'incontro tra Ebrei e cristiani, che ha visto il sempre crescente inserimento dei pregiudizi cristiani nelle istituzioni giuridiche, sociali, ecclesiastiche e politiche del mondo cristiano, dall'epoca di Costantino fino all'epoca dell'emancipazione, oltrepassa i limiti di questo articolo. Alcuni sviluppi importanti, comunque, soprattutto nel periodo medievale, quando le immagini religiose penetrarono nella mente popolare, non possono essere passati sotto silenzio. Notevole attenzione è stata prestata alla graduale demonizzazione

degli Ebrei nell'arte e nel folclore, in particolare nel tardo Medioevo. Le varie leggende relative ai crimini commessi dagli Ebrei, come l'assassinio rituale, la profanazione dell'ostia e la cospirazione contro il Cristianesimo, rafforzarono nell'immaginario collettivo l'associazione degli Ebrei con il Principe delle tenebre. Questo processo non fu uniforme in ogni parte d'Europa, ma si manifestò in forma evidente nell'Europa settentrionale quando essa cadde, dopo il XIII secolo, in una condizione di crisi sociale colorata di ansietà religiosa e più forte si manifestò la preoccupazione per il soprannaturale. Come ci ha ricordato N. Cohn (*The pursuit of the Millennium. Europe's Inner Demons*, New York 1970) i cattolici e gli eretici non soltanto si demonizzarono a vicenda, ma demonizzarono anche le varie società segrete, reali o fittizie (come i Templari, le streghe e gli Ebrei), che in qualche modo potevano essere incolpate di tutti i mali dell'epoca. Per molte sette cristiane, che su questo punto anticiparono le violenze della storia, l'Anticristo sarebbe stato un ebreo. Non soltanto le sette, comunque – se Jeremy Cohen (1982) è nel giusto – ma anche i grandi ordini religiosi fondati nel XIII secolo, i domenicani e i francescani, contribuirono alla demonizzazione degli Ebrei, attaccando il Talmud come uno scritto blasfemo e maligno che si frapponeva tra gli Ebrei e la loro conversione. I ruoli economici speciali che furono imposti alla comunità ebraica dalla società feudale, inoltre, attribuirono ai suoi membri un nuovo marchio. In quanto commercianti e usurai, infatti, questi ultimi rappresentavano non soltanto Caino, che assassinò Abele (cioè Cristo), ma anche Giuda, che vendette Gesù per trenta denari. Da questa mescolanza di simboli economici e religiosi sorse l'immagine terribile dell'ebreo avaro, spietato e rapace, che ancora oggi fa parte integrante dell'antisemitismo. Werner Sombart utilizzò questa rappresentazione dell'ebreo nel suo studio sulle origini del capitalismo moderno (*Die Juden und das Wirtschaftleben*, Leipzig 1911, trad. it. *Gli Ebrei e la vita economica*, Brindisi 1989), affermando che la sete di profitto era profondamente radicata nel materialismo e nel razionalismo degli Ebrei: sia il capitalismo sia l'Ebraismo, secondo le sue parole, sono «elementi innaturali ed estranei» all'ordine sociale. Il grande economista tedesco, su questo punto, faceva ricorso semplicemente alle concezioni medievali.

L'antiebraismo religioso e folcloristico del tardo Medioevo giunse a maturazione negli scritti più radicali del Martin Lutero anziano, soprattutto nel suo trattato del 1543 *Sugli Ebrei e sulle loro menzogne*. Paradossalmente, fu proprio l'enfasi evangelica sulla trasparenza della parola di Dio per chiunque approfondisca le Scritture ciò che fuorviò Lutero verso una forma caratteristicamente protestante di antisemitismo. Come potevano i rabbini, che conoscevano il testo sacro tanto quanto Lutero, non percepirne il messaggio chiarissimo? Essi dovevano percepirlo, e perciò dovevano essere coscientemente mentitori quando negavano la messianicità di Gesù. «Siamo certi che anche il demonio e gli stessi Ebrei non possono confutare questo nel loro cuore e che nella loro coscienza essi sono persuasi». L'opinione di Lutero che Cristo era stato insultato dagli Ebrei, insieme alla sua convinzione (suscitata in parte dall'ebrea convertita Antonias Margaritha) che l'Ebraismo fosse la religione del demonio, e inoltre la sua avversione per il legalismo religioso e il suo disappunto per il rifiuto degli Ebrei a convertirsi alla fede riformata, portarono Lutero a una furia antiebraica così sfrenata che egli è stato addirittura paragonato a Hitler. Diversamente da Hitler, comunque, Lutero non fu razzista e la sua ira contro gli Ebrei, come ha evidenziato Heiko Oberman (1984), era profondamente collegata a una del tutto simile ira rivolta contro il papa di Roma e contro i Turchi, che furono da lui visti come le truppe del demonio lanciate, nel tempo finale, all'attacco conclusivo contro la Chiesa. Le barbare raccomandazioni di Lutero – l'incendio delle Sinagoghe e la soppressione del culto e dell'insegnamento ebraici – sembrano essere soprattutto motivate dalla sua convinzione che la «blasfemia» degli Ebrei poteva essere una autentica minaccia per la società cristiana. La riscoperta delle sue opere antiebraiche in occasione del rifiorire degli studi su Lutero, intorno al 1918, coincise con la rinascita del nazionalismo tedesco e questo fatto favorì la sua trasformazione in una sorta di eroe nazionale tedesco e la distorsione profonda del suo autentico messaggio. Può essere significatico osservare che i contemporanei di Lutero, anche in campo protestante, ebbero scarsa opinione del suo trattatello antiebraico: Bucer commentò che esso sembrava piuttosto la composizione di un porcaro che quella di un «novello pastore di anime». Non si può negare, comunque, che questo atteggiamento negativo nei confronti degli Ebrei abbia gettato un'ombra oscura sul Cristianesimo europeo, fino a favorire la diffusione dell'antisemitismo nel XX secolo.

**L'antisemitismo moderno.** Anche se la fede cristiana venne lentamente sgretolandosi a causa del sorgere del secolarismo e del modernismo, le rappresentazioni negative degli Ebrei erano troppo profondamente impresse nel substrato culturale per scomparire del tutto dalla consapevolezza europea. Esse addirittura perdurarono tra gli illuministi più critici nei confronti della religione, come Voltaire. All'interno della Chiesa, inoltre, né il Cattolicesimo post-tridentino né il Protestantesimo successivo alla Riforma furono disposti a

riconsiderare le idee tradizionali sugli Ebrei e sull'Ebraismo, fino a quando le devastazioni del moderno totalitarismo non resero questo ripensamento moralmente indifferibile. Un nuovo atteggiamento liberale nel pensiero protestante emerse, per la verità, verso la fine del XVIII secolo, ad attenuare la posizione tradizionale: Fr. Schleiermacher, per esempio, riconobbe l'Ebraismo come una fede autentica, anche se inferiore al Cristianesimo per la sua «persistente affinità» con il feticismo (*Die Christliche Glaube*, 1821-1822, trad. it. *La dottrina della fede...*, in *Opere scelte*, III/1, Brescia 1981). Ma il pregiudizio classico rimase. Neppure i liberali furono immuni dal nazionalismo e dal razzismo; come osservò Albert Schweitzer (*Eine Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, Tübingen 1903, trad. it. *Storia della ricerca sulla vita di Gesù*, Brescia 1986), parlando degli studi tedeschi sul Nuovo Testamento: «una lotta segreta per riconciliare lo spirito religioso tedesco con lo spirito di Gesù di Nazareth» afferrò quasi tutti gli studiosi. Fin dai tempi di J.G. Fichte (1762-1814) si era diffuso un certo rifiuto di credere che Gesù potesse essere un ebreo, a causa del carattere apparentemente materialistico dell'Ebraismo talmudico. Anche l'ex cattolico Ernest Renan, nella *Vie de Jésus* (Paris 1863, trad. it. *Vita di Gesù*, Milano 1989), riuscì a dare un senso al suo eroe soltanto descrivendolo come troppo grande per essere posseduto da uno spirito semitico, considerato troppo inferiore. In questo modo l'antica malevolenza contro gli Ebrei sopravviveva in nuove forme, fino a raggiungere i suoi infami risultati.

Oggi, dopo Auschwitz, si è imposta una tendenza contraria, dal momento che i cristiani, profondamente colpiti dalle sofferenze del popolo ebraico, hanno cominciato a riesaminare la loro tradizione alla luce della storia recente. A prescindere da certi rari atteggiamenti antiebraici che ancora sussistono, emerge un crescente consenso sul fatto che la teologia e la devozione cristiane dovrebbero essere del tutto liberate dalla loro antichissima colpa antiebraica. Bernhard Olson, Paul Démann, John T. Pawlikowski, Claire Huchet Bishop e Eugene Fischer hanno individuato e proposto di eliminare le tante tracce di antisemitismo ancora presenti nei manuali di insegnamento della Chiesa e nei testi popolari, soprattutto in quelli destinati ai bambini. Oltre all'eliminazione delle rappresentazioni più offensive, numerosi teologi cristiani hanno proposto una critica più accurata e una ricostruzione delle dottrine classiche (di Cristo, dell'elezione, del patto e della Chiesa, per esempio) che ancora contenevano implicazioni antiebraiche. L'attività di James Parker, A. Roy Eckardt, Rosemary Ruether, J. Coert Rylaarsdam, Paul van Buren, John T. Pawlikowski e altri si colloca in questa prospettiva. A un diverso livello, anche le varie assemblee ufficiali delle comunità cristiane hanno affrontato la questione dell'antisemitismo e delle sue implicazioni per i rapporti tra Ebrei e cristiani, in particolare il Concilio Vaticano II, il Consiglio Mondiale delle Chiese e alcuni gruppi confessionali. Molti di questi documenti sono riassunti in Michael McGarry, *Christology after Auschwitz*, New York 1967. Non si può dire, tuttavia, che la comunità cristiana abbia pienamente accettato la sua responsabilità morale nell'Olocausto, oppure che abbia risolto del tutto i numerosi problemi teologici, sociali e umani che questa responsabilità inevitabilmente comporta.

**L'antiebraismo nell'Islamismo.** L'antisemitismo presente nel mondo musulmano sembra essere derivato in misura considerevole da influenze cristiane e occidentali, dal momento che nell'Islamismo il fondamento religioso per l'antiebraismo è assai minore che nel Cristianesimo, che si può fondare sul tema del deicidio. Anche i passi ostili agli Ebrei presenti nel Corano riecheggiano idee cristiane. In precedenza, nell'Arabia preislamica, dottrine come il rifiuto di Israele o la punizione di Dio nei suoi confronti erano state diffuse da comunità cristiane locali (Poliakov, 1955-1961). Non deve sorprendere se sentimenti antiebraici trovarono la loro strada nel Corano: «A causa della loro iniquità, noi proibiamo agli Ebrei le buone cose che prima erano loro permesse... poiché essi praticano l'usura... e frodano gli altri di quanto possiedono» (sura 4,160s.). Egualmente si incontra la ben nota distinzione patristica tra gli Ebrei biblici e gli Ebrei postbiblici, il cui modo di interpretare la Scrittura era meritevole di estremo sospetto. Abramo non viene considerato un ebreo ma il primo musulmano: «Certamente gli uomini che sono più vicini ad Abramo sono quelli che lo seguono, questo Profeta e i veri credenti... Alcuni del popolo del libro vogliono fuorviarti; ma essi non fuorviano altri che loro stessi, anche se non se ne rendono conto» (3,67s.). Gli Ebrei, inoltre, sono talora raffigurati, al modo cristiano, come ciechi e insensibili alla fede e perfino come assassini nei confronti dei messaggeri di Dio (compreso lo stesso Maometto): «Abbiamo fatto un patto con gli Israeliti e mandato avanti tra loro dei missionari. Ma ogni volta che un apostolo è giunto loro con un messaggio che non si adattava alle loro idee o lo hanno respinto o lo hanno ucciso. Essi pensavano che non ne sarebbe derivato per loro nessun danno: erano ciechi e insensibili. Dio si è rivolto loro con compassione, ma molti di loro sono di nuovo diventati ciechi e insensibili» (5,70s.). A causa di queste cattive azioni e della loro incredulità, gli Ebrei hanno sofferto e continuano a soffrire il castigo sulla terra, in quanto bersaglio dell'ira di Dio: «L'ignominia li attenderà ovunque si troveranno, a meno che non stipulino un

patto con Dio e con l'uomo. Sono incorsi nell'ira di Dio e sono stati completamente umiliati» (3,112). Sebbene alcuni Ebrei siano giusti e godano del favore di Dio, nonostante ciò Dio ha decretato la loro persecuzione, dal tempo di Mosè fino alla fine dei tempi: «Allora il vostro Signore dichiarerà che solleverebbe contro di loro altri che li opprimerebbero crudelmente fino al giorno della resurrezione» (7,167).

Questi versetti ostili non caratterizzano tutto il Corano, che spesso loda gli Ebrei come «figli d'Israele». Dal momento che l'Islamismo si considerava la rivelazione conclusiva, Maometto naturalmente attribuiva ai profeti ebraici e allo stesso Gesù l'attesa della propria venuta e perciò interpretava il rifiuto degli Ebrei e dei cristiani di accettare questo annuncio come il risultato della loro infedeltà alla parola di Dio. In particolare, il rifiuto da parte degli Ebrei d'Arabia di riconoscerlo come l'ultimo profeta, soprattutto in un'epoca in cui le speranze messianiche dovevano essere particolarmente vive tra gli Ebrei, deve essere stato sconcertante e frustrante e senza dubbio aiuta a spiegare il tono ostile che abbiamo appena illustrato. (L'atteggiamento musulmano si fondava probabilmente anche sulla sensazione che gli Ebrei del luogo si erano comportati in modo sleale durante l'assedio di Medina). Si ricordi l'ira di Lutero nei confronti del rifiuto degli Ebrei di convertirsi al Cristianesimo protestante. Un simile rifiuto appariva del tutto inspiegabile, se non sulla base di un atteggiamento di deliberata falsità. «Avesse il popolo del libro accettato l'Islamismo, sarebbe stato sicuramente meglio per lui. Pochi di loro sono veri credenti, la maggior parte di loro sono malfattori» (3,110). Maometto, a causa del loro rifiuto, fu spinto anche ad abbandonare certe usanze religiose ebraiche, come ad esempio la scelta del sabato come giorno sacro e di Gerusalemme come città santa. Il Corano, peraltro, contiene anche numerosi giudizi assai meno severi, risultato forse di stati d'animo più benevoli e tolleranti da parte del Profeta e forse riflesso dello spirito fondamentalmente permissivo dell'Islamismo.

Come il Cristianesimo, che influenzò la società musulmana fino a quando le Crociate diminuirono grandemente il prestigio cristiano e la presenza cristiana nel mondo musulmano, anche l'Islamismo sviluppò una giurisprudenza intesa a isolare e a umiliare le proprie componenti ebraiche (così come tutte le altre minoranza religiose): tra questi provvedimenti si può ricordare l'obbligo di indossare un segno distintivo di colore giallo, come mezzo di identificazione. Tale segno e tale colore, comunque, persero ben presto la loro connotazione negativa, che invece riacquistarono in seguito in Occidente, specialmente sotto il nazismo. Si ritiene che in generale – a parte alcuni periodi particolari, come il regno del califfo fatimida al-Ḥakim (XI secolo) – gli Ebrei vivessero con maggiore tranquillità sotto la legge musulmana che sotto quella cristiana e che essi non fossero mai demonizzati dai musulmani come lo furono dai cristiani, almeno fino all'epoca moderna. Anche a livello del folclore popolare – almeno a giudicare dalle rappresentazioni degli Ebrei contenute nelle *Mille e una notte* e nella rimanente letteratura popolare – non è evidente alcuna particolare malignità, dal momento che tra gli Ebrei presentati in queste narrazioni si alternano personaggi ignobili e personaggi virtuosi. Alcuni di questi racconti, per la verità, sembrano avere origini ebraiche e anche taluni degli *ḥadīth* musulmani paiono essersi sviluppati partendo da modelli talmudici, capaci dunque di costituire il sistema giuridico della nuova religione sugli schemi già sperimentati dalla più antica.

Soltanto in tempi recenti, quando l'ombra dell'antisemitismo occidentale si è disteso sopra un Medio Oriente sconvolto dal conflitto arabo-israeliano, si è insinuata anche nell'Islamismo la tendenza fondamentalista a demonizzare gli Ebrei e l'Ebraismo. La crisi contemporanea della modernizzazione della società musulmana non è stata salutare per i rapporti tra mondo musulmano e mondo occidentale, e l'appoggio occidentale (cristiano?) all'esistenza di uno Stato ebraico in un territorio che era considerato territorio islamico ha grandemente esacerbato questa crisi. In questo contesto, alcuni teologi musulmani hanno utilizzato gli elementi ostili della loro tradizione per attaccare gli Ebrei in termini assai duri e denigratori. I testi pubblicati dalla quarta Conferenza dell'Accademia per la ricerca islamica dell'Università di Azhar (Cairo 1968), per esempio, contengono una serie di calunnie antiebraiche che rivaleggiano con le peggiori affermazioni mai proposte dall'Occidente. Poiché tali affermazioni sono tutte basate sul testo coranico, esse dimostrano fino a quale grado che questo libro sacro può essere letto in modo ideologico. Una sola citazione da questi testi (pp. 38s.) è sufficiente:

> Questo è il nostro nemico, questa è la malattia che tormenta le nostre terre. Secondo le descrizioni degli Ebrei fornite nel Corano, essi si presentano come un nemico del tutto privo di sentimenti umani. Essi sono piuttosto una pestilenza o una calamità che è maledetta come Satana, il quale fu cacciato da Dio dal regno della sua misericordia. Questo nemico è stato mandato anche per scatenare la guerra sul popolo, esattamente come fece Satana... La presenza degli Ebrei in questa parte del mondo fu motivata dal fatto che questa era l'unica parte del mondo che rimaneva sicura di fronte all'ateismo e al paganesimo diffusi dagli Ebrei in tutto il mondo... Nello stesso modo in cui il demonio, anche se aiutato dai suoi sostenitori, è debole e fragile di fronte alla forza della fede (l'astuzia del demonio

è debole), allo stesso modo sono deboli gli Ebrei, che pure ora possono sembrare forti grazie all'appoggio dell'imperialismo. Di fatto essi sono più deboli del demonio e inferiori a lui in astuzia di fronte al popolo fedele che aderisce alla religione...
('Abd al-Saṭṭar al-Sayyid, mufti di Tarso, Siria).

## BIBLIOGRAFIA


Hannah Arendt, *Antisemitism*, 1951, New York 1974 (originariamente edito come *Origins of Totalitarianism*; trad. it. *Le origini del totalitarismo*, Milano 1967): un'opera fondamentale.

J. Cohen, *The Friars and the Jews*, Ithaca/New York 1982: uno studio sul ruolo dello zelo missionario dei grandi ordini religiosi medievali, come i domenicani e i francescani, nel condizionare negativamente gli atteggiamenti cristiani verso gli Ebrei e l'Ebraismo.

A. Davies (cur.), *Antisemitism and the Foundations of Christianity*, New York 1979: undici teologi e biblisti cristiani rispondono al discusso studio di Rosemary Ruether, *Faith and Fratricide*; il volume si conclude con una replica della Ruether.

A.R. Eckardt, *Elder and Younger Brothers*, New York 1967: un teologo cristiano cerca di ricostruire il rapporto tra Ebrei e cristiani in modo positivo e vigoroso.

Eva Fleischner (cur.), *Auschwitz. Beginning of a New Era?*, New York 1977: contiene scritti e saggi sull'Olocausto, contributi sia da parte cristiana che ebraica.

J. Gager, *The Origins of Antisemitism*, New York 1983: uno studio sull'antiebraismo nell'antichità, in parte in risposta alla Ruether e alle sue critiche.

J. Isaac, *Jesus and Israel*, 1951, New York 1971 (trad. it. *Gesù e Israle*, Firenze 1976): un classico di uno storico francese di religione ebraica, che ha perduto la sua famiglia nell'Olocausto.

H.A. Oberman, *The Roots of Anti-Semitism*, Philadelphia 1984: sull'antisemitismo durante il Rinascimento e la Riforma, con importanti pagine su Reuchlin, Erasmo e Martin Lutero.

J. Parkes, *The Conflict of the Church and the Synagogue*, 1934, rist. New York 1961: indagine classica sulle origini religiose dell'antisemitismo nella prima teologia cristiana e sulle sue implicazioni sociali e giuridiche.

J.T. Pawlikowski, *What Are They Saying about Christian-Jewish Relations?*, New York 1980: utile panoramica sullo stato attuale delle ricerche e sulle diverse opinioni maggiormente diffuse.

L. Poliakov, *Histore de l'antisémitisme*, I-IV, Paris 1955-1964 (trad. it. *Storia dell'antisemitismo*, I-IV, Firenze 1974-1990).

Rosemary R. Ruether, *Faith and Fratricide*, New York 1974: una teologa cattolica indaga le radici teologiche dell'antisemitismo in uno studio originale e assai controverso.

S. Sandmel, *Anti-Semitism in the New Testament?*, Philadelphia 1978: uno studioso ebreo esplora con abilità e acume le fonti cristiane.

J. Trachtenberg, *The Devil and the Jews*, New Haven 1943: studio datato ma ancora importante sulla demonizzazione degli Ebrei nel Cristianesimo medievale.

P.M. Van Buren, *Discerning the Way*, New York 1980: il tentativo di un teologo cristiano di costruire una teologia del rapporto tra Ebrei e cristiani senza alcuna traccia di antisemitismo.


ALAN DAVIES

**ANTROPOSOFIA.** Antroposofia («conoscenza dell'uomo» o «sapienza umana») è il nome dato al proprio insegnamento dall'austriaco Rudolph Steiner (1861-1925), filosofo, educatore e maestro spirituale. [Vedi *STEINER*]. Steiner si riferì al proprio insegnamento definendolo anche scienza spirituale, sottolineando in questo modo quello che egli considerava essere il carattere empirico della sua ricerca rivolta al mondo spirituale. Nei primi anni della sua attività, in qualità di autore e lettore di soggetti spirituali, Steiner era affiliato alla Società Teosofica, ma nel 1912, dopo uno scontro con Annie Besant, presidente di quella società, a proposito della convinzione della Besant che Jiddu Krishnamurti fosse una reincarnazione di Cristo, egli fondò la Società Antroposofica. [Vedi *BESANT*]. Come movimento spirituale, l'antroposofia ha le sue radici nella tradizione esoterica cristiana che fa capo alla corrente dei Rosacroce. [Vedi *ROSACROCE*].

La più chiara spiegazione dell'antroposofia, proposta dallo stesso Steiner, si può leggere nei paragrafi d'apertura di *Anthroposophical Leading Thoughts*, composto negli ultimi mesi della sua vita:

> 1. L'antroposofia è una forma di conoscenza, rivolta a guidare l'elemento spirituale presente nell'uomo verso quello spirituale dell'universo. Essa sorge nell'uomo come una aspirazione del cuore e della vita sensibile e può essere giustificata soltanto in quanto soddisfa tale desiderio interiore.
> 2. L'antroposofia comunica una conoscenza che viene acquisita attraverso un cammino spirituale... Perciò, giunta a quelle barriere di fronte alle quali si ferma la conoscenza derivante dalla percezione sensoriale, l'anima si trova invece aperta davanti a sé una prospettiva ulteriore rivolta al mondo spirituale.
> (Steiner, 1973, p. 13).

A partire dal suo primo testo sistematico, *Die philosophie der Freiheit. Grundzuge einer modernen Weltanschauung*, Berlin 1894 (trad. it. *La filosofia della libertà*, Milano 1986, 6ª ed.), fino ai suoi ultimi scritti, Steiner ha ricercato (e messo i suoi seguaci in condizione di raggiungere) una conoscenza spirituale, del tutto libera dai sensi. Si può considerare l'antroposofia come una disciplina che mostra il nucleo interiore o spirituale di ogni realtà, anche di quelle che appaiono grossolanamente materiali. Benché sia considerata di solito una forma di insegnamento, l'antroposofia è essenzialmente una disciplina attraverso la quale si può

penetrare direttamente all'interno del mondo dello spirito. Impiegando la tecnica antroposofica, Steiner, a quanto si dice, fu in grado di seguire le anime dei trapassati e di leggere la «cronaca dell'Akasha», che può essere considerata una sorta di trascrizione della storia umana e cosmica, capace di formare profeti di natura spirituale o psichica.

Uno dei principi fondamentali della scienza spirituale di Steiner consiste nella convinzione che la conoscenza del mondo superiore o spirituale è resa possibile da quel principio che egli chiama «Spirito», «Ego» oppure «Io». Secondo Steiner, ciascuno dei quattro livelli di conoscenza corrisponde a un livello della natura umana (anche se il livello più basso dei quattro si trova, tecnicamente, al di sotto del livello della conoscenza). La *percezione sensoriale* è resa possibile dal corpo fisico; la *conoscenza fondata sulle immagini* dal corpo etereo; la *conoscenza ispirata* dall'anima o dal corpo astrale; quella *intuitiva* (chiamata anche *conoscenza spirituale*) dall'Io, Ego, oppure Spirito.

Una delle ragioni per cui è estremamente difficile riassumere i principi dell'antroposofia consiste nel fatto che Steiner prescrive metodi di sviluppo per tutti e quattro i livelli della comprensione (che sono anche, parallelamente, livelli del sé). Le tecniche per lo sviluppo della conoscenza e per la crescita dell'individuo comprendono lo studio delle scienze naturali, delle proiezioni geometriche, della scultura e della pittura, così come dell'arte del discorso, della musica, della «euritmia» (accordo tra movimento e suono), delle relazioni interpersonali, delle prove di scritture, dei rituali religiosi. Steiner stesso si impegnò in questi e in altri campi di studio per mostrare le varie possibilità per coltivare la conoscenza immaginativa, ispirata e intuitiva.

Secondo Steiner, la conoscenza sovrasensibile che si trova celata dietro alle sue speculazioni e scoperte è una capacità caratteristica dell'età presente – esattamente come in passato le facoltà di astrazione dei filosofi greci o le capacità intellettuali dei primi pensatori cristiani erano, a loro volta, assai diverse da quelle dei più antichi saggi, quali Mosè, i *ṛṣi* indiani, oppure Omero. In base all'accurata ricostruzione, proposta da Steiner, dell'evoluzione della conoscenza, il pensiero avrebbe conosciuto uno sviluppo direttamente collegato con il declinare della chiaroveggenza. Lo scopo di Steiner è quello di dimostrare che il suo modello di percezione sovrasensibile rappresenta la combinazione tra pensiero cosciente e capacità di penetrazione di tipo spirituale o intuitivo, del tutto affine alla chiaroveggenza tipica dei tempi antichi. Fulcro di questa evoluzione è la venuta di Cristo, che ha reso possibile il rovesciamento di una linea di tendenza di tipo materialistico a favore di una nuova tensione verso un modo di pensare sempre più libero e spirituale.

Benché assai pochi, tra le migliaia di seguaci di Steiner, abbiano davvero conseguito quel tipo di percezione sovrasensibile che il maestro manifestava, essi hanno tuttavia cercato di applicare in modo creativo la sua dottrina spirituale, approfondendola ulteriormente. Il prodotto più importante delle dottrine di Steiner è costituito dal movimento della Waldorf School, che attualmente rappresenta il più ampio sistema scolastico indipendente di tipo non settario. I seguaci di Steiner, che sono appunto chiamati antroposofi, sono anche gli artefici del movimento di Camp Hill, costituito da villaggi per ragazzi e adulti in cerca di particolari esperienze a livello mentale ed emotivo, da fattorie in cui si applicano metodi biodinamici di coltivazione, da laboratori e centri di studio in cui si svolge un lavoro innovativo basato sulla ricerca spirituale e scientifica di Steiner.

La scienza spirituale, secondo Steiner, doveva sostituire la religione ma, in risposta a un invito da parte delle organizzazioni religiose protestanti che gli chiedevano un appoggio per alimentare il rinnovamento cristiano, egli ha di fatto sviluppato alcune forme sacramentali e la struttura organizzativa tipica delle comunità cristiane, dando così origine a una Chiesa moderna che, pur non facendo formalmente parte della Società Antroposofica, si inserisce in qualche modo nella linea cristiana di tipo esoterico, ispirandosi chiaramente, anche sotto il profilo dottrinale, alla vita spirituale e alle rivelazioni di Steiner.

Allo scopo di incoraggiare nei singoli individui lo sviluppo della tendenza alla conoscenza sovrasensibile, Steiner fondò, nel 1913, la Società Antroposofica, rinnovata poi nel 1924. Nello stesso anno fondò la Scuola della Scienza Spirituale; i membri di tali organizzazioni si impegnano a manifestare l'antroposofia di Steiner nel mondo, coltivando le facoltà dell'immaginazione, dell'ispirazione e dell'intuizione, tanto nell'ambito del sensibile che in quello del sovrasensibile.

## BIBLIOGRAFIA

Steiner pubblicò oltre 350 volumi, per lo più costituiti da cicli di letture. Soltanto 20 volumi sono veri e propri libri; tra questi tre soltanto possono ritenersi essenziali per la conoscenza della dottrina di Steiner. Si tratta di: *Theosophie. Einführung in übersinnliche Welterklärung und Menschenbestimmung*, Leipzig 1904 (trad. it. *Teosofia. Introduzione alla conoscenza soprasensibile del mondo e del destino umano*, Palermo 1910, Milano 1974, 1990); *Wie erlangt man Erkentnisse der höheren Welten?*, Berlin 1909 (trad. it. *La realtà dei mondi superiori*, Milano 1988); e *Die Geheimwissenschaft im Umriss*, Leipzig 1910 (trad. it. *La scienza*

*occulta nelle sue linee generali*, Bari 1924, Milano 1985). La più completa descrizione dell'antroposofia è contenuta in un altro testo di Steiner: *Anthroposophie. Eine Einführung*, Dornach 1927 (trad. it. *Antroposofia*, Milano 1983), anche se questo testo presuppone una notevole familiarità con gli insegnamenti del maestro. Il retroterra culturale e l'ambiente che hanno prodotto i lavori di Steiner sono stati ricostruiti in St.C. Easton, *Man and World in the Light of Anthroposophy*, Spring Valley/N.Y. 1975; e in R.A. McDermott, *The Essential Steiner*, New York 1984.

ROBERT A. MCDERMOTT

**APOSTASIA.** Apostasia deriva dal greco *apostasia*, forma secondaria di *apostasis*, che significava in origine «insurrezione» o «secessione» (At 5,37). Nel senso di «ribellione contro Dio», il termine venne già usato dai Settanta (Gs 22,22). I cristiani del III secolo ne fissarono definitivamente l'uso col significato di abbandono del Cristianesimo per un'altra religione, specialmente pagana (Cipriano, *Epistula* 57,3,1). L'uso cristiano del termine ne stabilisce gli elementi essenziali: l'apostasia è un atteggiamento pubblico, non privato; gli apostati abbandonano una religione esclusiva e istituzionalizzata per un'altra. In questo senso l'apostasia è soggetta a specifiche condizioni storiche. Si verifica quando religioni differenti scendono pubblicamente in competizione fra loro. Qui dobbiamo distinguere tre aspetti: casi di apostasia, sanzioni legali nei confronti degli apostati, attesa di un abbandono apocalittico della vera religione alla fine dei tempi.

**L'apostasia nella legge rituale ebraica.** Chiari esempi di apostasia si hanno inizialmente nella Giudea ellenistica. La stessa nozione di *hellenismos* ebbe origine in occasione del conflitto che agitò gli Ebrei sotto Antioco Epifane, sommo sacerdote che resse il governo dal 175 al 164 a.C., il quale, «ottenuto il potere, si diede subito a trasformare i suoi connazionali secondo i costumi greci... e sradicando le leggi cittadine inaugurò usanze perverse» (2 Mac 4,10-11). Fondò una palestra e un campo d'addestramento per l'educazione degli efebi. Chi veniva promosso poteva iscriversi nel registro dei cittadini di Antiochia, il nuovo nome di Gerusalemme (2 Mac 4,9). Si diffuse nel Paese la «passione per l'ellenismo» e «l'afflusso di usanze straniere» (2 Mac 4,13). I Maccabei, avversari dell'*hellenismos*, si battevano a loro volta per il *iudaismos* (2 Mac 2,21). Il conflitto fra le due parti si aggravò ulteriormente quando, nel 167 a.C., il successivo sommo sacerdote Menelao riuscì a convincere il re seleucide «ad imporre agli Ebrei di abbandonare la religione dei padri» (Giuseppe Flavio, *Antichi fatti ebraici* 12,384), e il sovrano ordinò di abbandonare la legge ebraica (1 Mac 1,41-53; 2 Mac 6,1ss.). Inizialmente tale rinuncia avvenne senza alcuna coercizione da parte dei sovrani e più tardi si verificarono anche sporadicamente apostasie spontanee. È ben noto il caso del nipote del filosofo Filone Ebreo, Tiberio Alessandro, «che non si mantenne fedele alle pratiche del suo popolo» (Giuseppe, *Antichi fatti* 20,100). Tiberio Alessandro era un uomo politico al servizio di Roma. Sappiamo anche di Ebrei alessandrini che adottarono la filosofia greca.

Nel *Libro di Daniele*, scritto fra il 167 e il 163 a.C., l'apostasia ebraica fa parte del dramma apocalittico. Alla fine del tempo vi saranno Ebrei che rinnegheranno la sacra alleanza (Dn 11,30). L'*Apocalisse delle Settimane*, premaccabea, aderì al medesimo concetto: «Dopo di ciò, nella settima settimana apparirà una generazione di apostati, i suoi atti saranno molti e tutti criminali» (*1 Enoch* 93,9). L'apostasia è intesa non solo in termini religiosi, ma anche morali e politici. La rinuncia al proprio credo è quasi un tradimento e un crimine. Il tradimento, a sua volta, è condannato per motivi religiosi. Quando, nel 66 d.C., lo storico Giuseppe Flavio, capo dei Galilei ribelli, fu sospettato di tradimento, il suo maggiore avversario disse al popolo: «Se per motivi vostri, o cittadini, non potete biasimare Giuseppe, ponete mente alle leggi degli avi (*patrioi nomoi*), che il vostro capo intendeva tradire, e per amor loro non tollerate il crimine e punite il temerario criminale» (Giuseppe, *La Vita* 135). Il concetto ebraico del martire riflette lo stesso complesso di credenze da una prospettiva diversa: il martire è certo di risorgere alla vita (2 Mac 7,14; Dn 12,2). La sua morte è al tempo stesso «esempio di eroismo e ricordo di virtù» (2 Mac 6,31). Se religione e cittadinanza si fondono, l'apostata che rinuncia alla religione degli avi è considerato traditore: in pratica, alleato interno del nemico esterno.

L'apostasia deve essere regolamentata legalmente. «Tutto Israele avrà parte nel mondo a venire... E questi altri non avranno parte nel mondo a venire: coloro che dicono "Non c'è resurrezione dei morti nella Torah" e "Non c'è Torah ispirata dal cielo", e gli epicurei» (*Sanhedrin* 10,1). All'apostata si nega più ancora che la salvezza. Verso il 100 d.C., la dodicesima preghiera delle cosiddette diciotto benedizioni venne ampliata con *birkat haminim* («la maledizione sugli eretici»): «Non ci sia speranza per gli apostati. Estirpa subito il dominio dell'arroganza ai nostri giorni. E i cristiani e i settari periscano in un istante. Siano cancellati dal libro dei viventi». In questo ampliamento è implicito che nel culto ebraico gli apostati già in precedenza erano stati condannati. La letteratura cristiana conferma che dopo la distruzione del Tempio gli Ebrei maledissero i cristiani. Solo successivamente al III secolo d.C. i rabbini ebbero il potere legale di espellere i dis-

sidenti dal Giudaismo, potere che in precedenza spettava alle sinagoghe. Il *Vangelo di Giovanni*, che ebbe origine in Asia minore, fa più volte menzione di cristiani espulsi dalle sinagoghe (9,22; 12,42; 16,2ss.). Alle comunità ebraiche dell'Asia minore era stato garantito il privilegio di associarsi (*synodos*), secondo le leggi ancestrali, e decidere dei propri affari e delle proprie controversie. Nel *Vangelo di Giovanni* il termine *synagoge* si riferisce anche alla comunità nel suo complesso e non semplicemente all'edificio. La comunità ebraica poteva privare della cittadinanza gli apostati cristiani del proprio *politeuma*.

**L'apostasia nel culto pubblico greco e romano.** La conversione era sconosciuta alla religione greca e romana, essendo l'esclusivismo estraneo sia all'una che all'altra. Ma ciò non vuol dire che non esistessero limiti di tolleranza, limiti che venivano raggiunti quando pubblici cittadini rinunciavano alla religione dei padri. Già ai suoi tempi, Livio poteva riferire con indignazione che nella crisi della seconda guerra punica, «a Roma, non solo in segreto e fra le mura domestiche si trascuravano i riti, ma anche nelle pubbliche piazze e nel foro, e sul Campidoglio una quantità di donne non seguiva le usanze dei padri, né quanto ai sacrifici, né quanto alle preghiere agli dei» (25,1,7). Con la missione cristiana, l'abbandono del *patrius mos* divenne assai più frequente. Fin dalla *Prima lettera ai Corinzi* Paolo raccomandava ai Gentili cristiani di non sedere alla mensa nel tempio pagano (1 Cor 8,10-12; 10,19ss.). Gli apologisti cristiani appoggiavano questo rifiuto dei culti pagani.

I rimproveri rivolti dai pagani ai cristiani erano differenti in Oriente e in Occidente. Nell'Oriente greco si accusavano i cristiani di ateismo (*atheotes*), accusa attestata per la prima volta da Giustino Martire in *1 Apologia* 6,1 (scritta fra il 150 e il 155 d.C.) e nel *Martirio di Policarpo* 3 (poco dopo il 156 d.C.). Nell'Occidente latino i cristiani erano accusati di «ripudio della religione degli avi» (*christiani qui parentum suorum reliquerant sectam*). Nel suo editto del 311 d.C., Galerio mostrava tolleranza e spiegava che tale ripudio era stato il motivo delle persecuzioni. I cristiani, sosteneva, dovrebbero essere costretti a riconoscere la loro antica religione (Lattanzio, *De mortibus persecutorum* 34). Il biasimo per aver abbandonato il *mos Romanorum* era già stato espresso in precedenza negli Atti dei Martiri scillitani (si veda Adolf von Harnack, *Der Vorwurf des Atheismus in den ersten drei Jahrhunderten*, Leipzig 1905).

In genere i culti pagani non scacciavano i membri che aderivano ai culti rivali o ai circoli filosofici; ma spesso i loro dei erano riconosciuti ufficialmente dalle autorità civili e a Roma, per esempio, equiparati ai *di publici populi Romani*. Ogni cittadino era tenuto al rispetto di queste divinità civiche e quei cristiani che lo rifiutavano erano sospettati non solo di *superstitio*, ma anche di slealtà politica. Celso, filosofo medioplatonico, il primo importante critico dell'antico Cristianesimo, accusò i cristiani di insurrezione (*stasis*) contro la comunità (Origene, *Contro Celso* 3,2; 3,5). Un secolo più tardi, circa nel 270 d.C., Porfirio rinnovò l'accusa: i cristiani sono atei, scriveva, «poiché hanno abbandonato gli dei ancestrali, su cui si fonda l'esistenza di ogni nazione e di ogni città» (riportato da Eusebio nella sua *Praeparatio evangelica* 1,2,2). Altri critici pagani reclamavano provvedimenti. Negli scritti di Dione Cassio, Mecenate dice ad Augusto: «Venera il divino dovunque e assolutamente secondo gli usi ancestrali, e costringi gli altri a fare altrettanto» (52,36). Le persecuzioni collettive dei cristiani del tempo di Decio (regnante dal 249 al 251) andarono incontro a tali richieste. Così dicasi per l'editto di Diocleziano contro i Manichei (297 d.C.), che afferma: «È il crimine più grave respingere ciò che venne una volta per tutte disposto e stabilito dagli antenati» (*Mosaicarum et Romanorum legum collatio* 15,3,2s.). In definitiva l'apostasia divenne un problema per la società pagana quando si rifiutarono gli usi degli avi. I limiti della tolleranza erano politici.

**L'apostasia nella Chiesa cristiana.** Il Cristianesimo trovò i suoi aderenti fra gli Ebrei e i pagani. Ma questi nuovi cristiani non sempre abbandonarono risolutamente la loro vecchia fede. Fino all'epoca della rivolta di Bar Kokhba (132-135 d.C.) vi erano cristiani che seguivano diligentemente la legge rituale ebraica (Gal 2,11-14). Altri continuavano a frequentare la mensa nel tempio pagano (1 Cor 8,10). Inizialmente tale perseveranza non fu considerata apostasia. Solo quando la Chiesa cristiana ortodossa si separò dai giudeo-cristiani e dagli gnostici, la sua valutazione mutò. L'apostasia divenne allora un problema ben preciso. Si dice che il filosofo neoplatonico Ammonio Sacca, originariamente cristiano, avesse poi rinnegato la fede (Eusebio di Cesarea, *Storia della Chiesa* 6,19,9s.). L'apostata più noto fra quelli passati al paganesimo fu l'imperatore Giuliano (361-363 d.C.), che ostacolò i fini della Chiesa con ogni mezzo in suo potere, esclusa un'effettiva persecuzione, e riprese le accuse rivolte ai cristiani per il loro disprezzo verso le credenze degli avi. Vicino al Neoplatonismo, egli mantenne i templi pagani e cercò di riformarli.

I primi autori cristiani ripresero dall'Ebraismo la nozione di un ripudio apocalittico. Nella *Seconda lettera ai Tessalonicesi*, Paolo afferma che la venuta del Signore non è imminente: «Prima infatti dovrà avvenire l'apostasia e dovrà esser rivelato l'uomo iniquo, il fi-

glio della perdizione» (2,3). L'apocalisse sinottica del *Vangelo di Matteo* prevede che alla fine del tempo «molti si tradiranno e odieranno a vicenda» e dilagherà l'iniquità (24,10; 24,12). Ma per i primi cristiani la concezione di un'apostasia apocalittica differiva da quella ebraica accennata più sopra; la loro preoccupazione dell'apostasia per altre religioni non era così forte come quella dei Giudei all'epoca maccabea. Essi erano molto più preoccupati per i maestri di false dottrine. La *Prima lettera a Timoteo* afferma esplicitamente che l'apostasia alla fine del tempo sarà opera degli eretici gnostici. E la *Prima lettera di Giovanni* segnala che l'ultima ora è venuta, perché i falsi profeti e i falsi maestri sono sorti dal popolo, adempiendo la profezia della venuta dell'Anticristo. Osservando la letteratura ebraica contemporanea a questi testi cristiani, si notano chiari paralleli. I testi provenienti da Qumran parlano del maestro della menzogna che non ha obbedito al maestro della giustizia. All'ascesa di Isaia, tutti gli uomini di questo mondo crederanno in Belial, l'Anticristo.

Dal III secolo in poi, il termine *apostasia* allude esclusivamente all'apostasia verso il paganesimo. Cipriano lo usò per designare il ritorno dei cristiani al paganesimo al tempo della persecuzione di Decio, ritorno che considerava alla stregua di un'eresia (*Epistula* 57,3). In origine, tuttavia, l'apostasia era stata concepita come una scissione interna alla comunità, dovuta a falsi profeti e a falsi maestri. Qui i giudizi degli Ebrei e dei cristiani divergono. L'apostata che ripudia la fede cristiana non è alleato del nemico esterno, ma seguace di un avversario interno. La legge della Chiesa delle origini era perciò molto severa: l'apostasia era un'offesa inespiabile: dopo il battesimo non poteva esserci perdono per questo peccato.

Solo parecchio tempo dopo la persecuzione di Decio fu consentita la riammissione dei *lapsi* («i caduti in peccato»; Cipriano, *Epistula* 57). Dopo la conversione di Costantino, l'apostasia divenne un reato civile punibile per legge. Gli editti del Codice Teodosiano testimoniano questa severità: «Quei cristiani che sono diventati pagani saranno privati della possibilità e del diritto di fare testamento e il testamento di chiunque di loro sia deceduto... sarà abrogato come privo di fondamento» (26,7,1). Dieci anni più tardi, due editti ordinavano che quanti tradivano la sacra fede fossero segregati dalla comunità di tutti gli uomini, non avessero capacità di testare né possibilità di ereditare, venissero privati della loro posizione e del loro stato e fossero bollati di perpetua infamia.

È importante notare che un editto del 383 d.C. accenna esplicitamente al Manicheismo in uno stesso contesto con i templi pagani e i riti ebraici. I cristiani proseguirono la persecuzione dei manichei iniziata da Diocleziano nel 297 d.C. I maestri manichei dovevano essere puniti, i frequentatori delle loro assemblee bollati d'infamia, le case e le abitazioni in cui s'insegnava la dottrina espropriate dal fisco.

**L'apostasia nella comunità islamica.** Il termine arabo *murtadd* significa apostata e *irtidād* o *riddah* apostasia. I testi coranici che trattano la materia minacciano l'apostata di punizione nell'altro mondo: egli deve aspettarsi la collera di Dio «salvo che sia stato costretto e sia rimasto fedele nel cuore» (sura 16,106). Un'idea analoga viene proposta dalla sura 3,82-89: coloro che incorrono in apostasia sono veri malvagi. Loro ricompensa sarà la maledizione di Dio, degli angeli e degli uomini. Saranno condannati all'inferno, «eccetto quelli che poi ritorneranno e si emenderanno. Dio è misericordioso e disposto al perdono» (3,89). Questi primi testi islamici sono meno severi delle leggi cristiane e delle stesse leggi islamiche più tarde.

Anche nell'Islamismo si trova qualche raro accenno a un'apostasia apocalittica. Di quando in quando gli scenari apocalittici riguardanti la venuta del Mahdi prevedono un Anticristo chiamato al-Dajjāl: la parola, estranea al Corano, è un prestito aramaico. In lingua sira la traduzione degli *pseudochristoi* di Mt 24,24 è *daggala*. Al-Dajjāl regnerà per un tempo limitato, ma porterà i popoli fuori strada.

Subito dopo la morte di Maometto, il concetto islamico dell'apostasia cambiò profondamente. Ibn 'Abbās tramandò come sentenza del Profeta: «Chi adotterà qualsiasi altra religione sarà messo a morte». C'era tuttavia dissenso sull'opportunità di un tentativo per indurre l'apostata al pentimento prima dell'esecuzione. Il famoso giurista Mālik ibn Anas (710-795 d.C.), fondatore della scuola Mālikī, era del parere che tentativi del genere dovessero limitarsi a chi aveva abbandonato l'Islamismo del tutto lealmente. Coloro invece che erano diventati *zindīq* («eretici») andavano immediatamente messi a morte: ogni sforzo per suscitare in costoro il pentimento sarebbe inutile, non essendo possibile riconoscere la sincerità del pentimento di chi prima, essendo segretamente infedele, si professava pubblicamente seguace dell'Islamismo. Il riferimento agli *zindīq* è istruttivo. Il termine mediopersiano *zandik*, da cui l'arabo *zindīq*, deriva a sua volta da *Zand* (il commento del testo dell'Avesta) e si riferisce all'eresia manichea e mazdakita. Fin dal regno di Bahrām II (276-293 d.C.), il capo del clero zoroastriano, Kartēr, aveva ordinato ai seguaci di perseguitare i cristiani e gli *zindīq*. Allo stesso modo in cui i cristiani aderivano alle leggi emanate dagli imperatori pagani contro i Manichei, così i conquistatori islamici proseguirono le persecuzioni preislamiche degli *zindīq*. Il prototipo dell'a-

postata era l'eretico. Le numerose persecuzioni dei Bahā'ī in Iran, a partire dal 1852, provano il rigore della legge islamica. Gli apostati vanno uccisi, le loro proprietà confiscate, i loro matrimoni annullati.

## BIBLIOGRAFIA

G. Forkman, *The Limits of the Religious Community. Expulsion from the Religious Community within the Qumran Sect, within Rabbinic Judaism, and within Primitive Christianity*, Lund 1972: ricerca sull'atteggiamento dei tre gruppi riguardo all'espulsione.

W.H.C. Frend, *Martyrdom and Persecution in the Early Church. A Study of a Conflict from the Maccabees to Donatus*, Oxford 1965: esauriente ricerca storica sulla nozione di martirio e sulla reazione dell'antica società politica all'esclusivismo ebraico e cristiano.

J. Maier, *Jüdische Auseinandersetzung mit dem Christentum in der Antike*, Darmstadt 1982: raccolta e interpretazione di scritti ebraici che testimoniano gli attriti fra Ebrei e cristiani nella storia antica.

J.P. de Menasce, *Problèmes des Mazdéens dans l'Iran musulman*, in G. Wiessner (cur.), *Festschrift für Wilhelm Eilers*, Wiesbaden 1967, pp. 220-30: studio del materiale zoroastriano concernente l'apostasia verso l'Islamismo.

J. Molthagen, *Der römische Staat und die Christen im zweiten und dritten Jahrhundert*, Göttingen 1975 (2ª ed.): analisi critica di tutto il materiale giuridico antico relativo ai cristiani, esaminante le varie ipotesi circa la causa delle persecuzioni.

A.D. Nock, *Conversion. The Old and New in Religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo*, Oxford 1933 (trad. it. *La conversione. Società e religione nel mondo antico*, Bari 1985): studio che traccia l'origine dell'idea di conversione e di esclusivismo nel pensiero greco e romano.

G. Vajda, *Die zindīqs im Gebiet des Islam zu Beginn der Abbasidenzeit*, 1938, in G. Widengren (cur.), *Der Manichäismus*, Darmstadt 1977, pp. 418-63: studio delle fonti circa i gruppi considerati eretici dalla Chiesa zoroastriana e ancora esistenti in epoca islamica.

S.M. Zwemer, *The Law of Apostasy in Islam*, New York 1924: esauriente studio del materiale giuridico islamico riguardante l'apostasia.

H.G. KIPPENBERG

**ASCETISMO.** Il termine *ascetismo* (o ascesi) deriva dal greco *askesis*, «esercizio, pratica, allenamento». L'atleta greco, per esempio, si assoggettava a esercizi sistematici, cioè a un severo allenamento, per acquisire una perfetta forma fisica. Con il passare del tempo, tuttavia, il vocabolo cominciò ad assumere implicazioni filosofiche, spirituali ed etiche: si poteva «esercitare» e «allenare» non soltanto il corpo a scopi fisici, ma anche – sistematicamente e rigorosamente – la volontà, la mente e l'anima per raggiungere una esistenza più virtuosa, oppure un livello spirituale superiore.

Anche se il vocabolo moderno *ascetismo* ha ormai perduto ogni possibilità di una definizione universalmente accettabile, quando viene usato in un contesto religioso, esso denota in genere lo sforzo volontario e, almeno in parte, sistematico di autodisciplina e di abnegazione, che comporta la rinuncia ai piaceri immediati, sensuali o profani per permettere il raggiungimento di un più elevato livello spirituale, oppure un più totale abbandono al sacro. Poiché l'uomo religioso (*homo religiosus*) ricerca sempre uno stato trascendente, l'ascetismo, in forma rudimentale oppure evoluta, è comunque virtualmente universale nelle religioni dell'umanità.

**Origini dell'ascetismo.** Le origini dell'ascetismo risalgono alle società primitive e arcaiche, ossia alla preistoria. Molte delle sue forme più comuni, come il digiuno, la continenza sessuale, la vita solitaria, sono ampiamente presenti ancora oggi nelle società primitive e prive di scrittura. La ragione di queste restrizioni, o tabu, è, spesso, il desiderio di sfuggire o evitare l'influsso di forze demoniache. Tra le comunità primitive, per esempio, è frequente la credenza che le forze del male possano penetrare nel corpo attraverso il cibo. Per evitarlo, si digiuna allora per un certo tempo, o, addirittura, ci si astiene completamente da certi cibi particolari. L'obiettivo di queste restrizioni era forse, anticamente, la purificazione. Nell'accingersi ad attività di carattere sacro, come l'iniziazione, il matrimonio o il sacrificio, i partecipanti si liberavano dall'impurità, sottoponendosi ad atti, spesso assai rigidi, di negazione di sé. La purità è particolarmente necessaria come prerequisito per l'accostamento al divino. L'austerità può essere usata a scopi più pratici: per esempio come forma di penitenza per espiare le trasgressioni, allontanando, così, la collera della divinità. Altre pratiche, in particolare il digiuno e l'isolamento eremitico, vengono talora usate per indurre visioni e per provocare sogni rivelatori. Gli Indiani d'America, per esempio, fanno uso di queste tecniche nel rito iniziatico della pubertà, per provocare qualche forma di rivelazione in sogno, oppure qualche visione proveniente dello spirito custode dell'adolescente.

Sebbene le origini dell'ascetismo risalgano, dunque, alle società primitive, si osserva spesso che in questi casi non si tratta di ascetismo vero e proprio, manifestandosi in forme troppo rudimentali, o addirittura essendo del tutto assente. La posizione che si assume nei riguardi di tale questione, dipende interamente da che cosa si intende per ascetismo, rendendo così il problema di più difficile soluzione, ma anche meno critico. Va fatto notare, comunque, che forme ascetiche come

l'isolamento, la sofferenza fisica provocata e le mutilazioni corporali hanno carattere maggiormente obbligatorio e meno volontario nelle società caratterizzate da cultura orale piuttosto che in quelle con cultura scritta. Le prove legate ai riti della pubertà, per esempio, sono più o meno imposte. Le privazioni cui si sottomette un primitivo, inoltre, raramente dimostrano un programma sistematico e rigoroso di comportamento ascetico, se paragonate a sistemi complessi, come lo Yoga o la vita monastica. E ancora, la maggior parte delle forme di privazione diffuse presso i primitivi, gli atti di negazione di sé e i vari tabu hanno l'unico intento di evitare il male: quindi è discutibile se si debbano classificare come forme di ascetismo. Ma poiché in quasi tutte le società l'ascetismo è una pratica elitaria, riservata cioè soltanto ad alcuni, una forma in qualche modo più evoluta nelle società primitive andrebbe ricercata fra quegli specialisti del sacro che sono gli sciamani. Benché lo sciamano sia spesso «obbligato» da poteri superiori ad assumere il suo ruolo, non si può affermare che il rigore della vita sciamanica sia imposto dall'esterno nel modo usuale. Eremitismo, digiuno, continenza sessuale e veglie autoimposte fanno parte di una studiata disciplina intesa a ingenerare visioni, a portare alla comunione con gli spiriti e a penetrare nel regno del sacro.

**Forme e scopi dell'ascetismo.** Considerato nelle diverse culture, l'ascetismo presenta una varietà limitata di forme. Si possono dire universali: 1) il digiuno; 2) la continenza sessuale; 3) la povertà, comprendente anche la mendicità; 4) la clausura o isolamento; e 5) l'autopunizione attraverso il dolore, sia fisico (con fustigazioni, ustioni o lacerazioni) che psichico (per esempio con la meditazione sul giorno del giudizio, sull'inferno, oppure sui terrori connessi con la trasmigrazione delle anime). Più difficile da definire, ma forse anche più significativa, è la cosiddetta «ascesi interiore», fatta essenzialmente di disciplina spirituale anziché fisica. Questo tipo di ascetismo, che non richiede il distacco o la rinuncia ai piaceri mondani, ma il distacco e la rinuncia al mondo in sé e per sé, è riflesso nell'atteggiamento biblico di essere «nel mondo, ma non del mondo», oppure nella «rinuncia nell'azione, piuttosto che rinuncia all'azione» della *Bhagavadgītā*. Tale atteggiamento compare in quasi tutte le grandi religioni, eppure non ha l'equivalente nel pensiero primitivo. Oltre alle forme universali di cui sopra, vanno segnalate anche quelle pratiche o tecniche (ad esempio: posizioni particolari, cantilene, tecniche respiratorie) che costituiscono il complesso yogico e meditativo originario del subcontinente indiano. Lo Yoga, infatti, quantunque ascetismo del corpo, è anche ascesi interiore.

L'ascetismo nelle religioni classiche e moderne è generalmente radicato in un sistema filosofico e teologico complesso e ben articolato. Tale sistema razionalizza e giustifica l'attività ascetica. È utile considerare gli obiettivi dell'ascetismo soprattutto dal punto di vista di questi sistemi, siano essi teistici o meno.

Praticamente tutte le tradizioni teistiche hanno visto evolversi al loro interno un movimento mistico che permetteva all'individuo che seguisse un programma ascetico di ricercare l'unione personale con la divinità. Questo desiderio di esperienza personale della divinità può apparire una sorta di reazione contro le astrattezze dottrinali o il formalismo etico. Perfino le tradizioni teistiche, come l'Ebraismo, il Cristianesimo e l'Islamismo, in cui la distanza fra creatore e creatura è sentita come invalicabile, hanno prodotto asceti alla ricerca di una unione mistica di tale genere: il mistico ebraico Baḥye ibn Paquda dell'XI secolo; Johannes Eckhart (morto nel 1327) e Johannes Tauler (morto nel 1361) nel Cristianesimo medievale; l'intero movimento del Sufismo nell'Islamismo. L'ortodossia teistica ha spesso considerato troppo audace il tentativo mistico di valicare la distanza fra l'uomo e Dio. Per questo motivo tutti i mistici delle tradizioni teistiche hanno precisato che lo stato di unione apparente con la divinità è soltanto momentaneo e, nel migliore dei casi, è soltanto un anticipo della salvezza futura. I sufi, come molti altri mistici delle religioni teistiche, non pretendono affatto di diventare eguali a Dio, ma piuttosto di annullarsi o perdersi in lui.

Nelle tradizioni non teistiche, invece, questa sete di assoluto attraverso l'esperienza assume forme disparate. Spesso si tratta della ricerca dell'io autentico ed essenziale, avvertito come identico alla sostanza e alla causa prima della creazione. Lo *yogin* induista si avvale delle tecniche raffinate dello Yoga per attuare l'identità del suo *ātman*, o io permanente, con il *brahman*, l'immutabile origine di tutto. Lo *Yoga Sūtra* di Patañjali (I secolo d.C.) descrive tecniche respiratorie e meditative, che, unite a continenza sessuale, digiuno, posizioni del corpo e altre discipline, permettono all'individuo di spostarsi «all'interno e nel profondo», finché «percepisce» l'essenza del suo vero io. In modo simile, le tecniche meditative del Buddhismo Zen permettono a chi le pratica di riconoscere in se stesso la natura del Buddha.

Nelle tradizioni non teistiche, la conoscenza del proprio io attraverso l'esperienza è spesso identificata con la liberazione dell'io dai dolori e dalle illusioni di questo mondo fenomenico. Secondo il filosofo induista Śaṅkara (788-820 d.C), il corpo e la personalità con cui solitamente ci identifichiamo si rivelano nient'altro che *māyā*, o illusione. Le sofferenze e la schiavitù hanno radici nell'ignoranza, che viene dispersa dallo sfor-

zo meditativo dell'asceta, grazie alla conoscenza che produce. Per mezzo delle tecniche ascetiche più rigorose, inclusi la totale passività e il distacco dal mondo, il monaco giainista cerca di mondare e, infine, liberare il suo vero io (*jīva*) dall'impurità, prodotto dell'azione. Benché il Buddhismo Theravāda neghi l'esistenza di un io permanente, esso ha lo stesso obiettivo delle tradizioni indiane: la liberazione dal ciclo delle sofferenze terrene. Una vita di monastica semplicità, il celibato e un programma ascetico di distacco, insieme a uno sforzo meditativo tale da promuovere l'oblio di sé, conducono il monaco al *nirvāṇa*, cioè all'«estinzione» o «liberazione».

A differenza dai sistemi teistici, in cui una esperienza mistica generata dall'attività ascetica non può mai garantire la salvezza, i sistemi non teistici considerano spesso questa esperienza e questa realizzazione equivalenti alla salvezza medesima. La consapevolezza del proprio *ātman*, nell'Induismo, oppure del proprio *puruṣa* nel Sāṃkhya (scuola filosofica collegata alla tradizione yoga), o infine della natura profonda del Buddha nello Zen, costituisce illuminazione e salvezza. I sistemi non teistici, a differenza delle religioni teistiche, spesso affermano che la salvezza è raggiungibile qui, sulla terra, L'uomo si «libera in vita», come nel Tantrismo, oppure, come nello Zen, comprende che non è mai stato schiavo.

Sia per i teisti che per i non teisti, comunque, l'ascetismo può essere una forma di comportamento e di operato meritori, o almeno un lodevole modo di agire, inteso ad assicurare o a facilitare una condizione di favore dopo la morte. La negazione di sé viene percepita come un mezzo per ottenere una ricompensa nell'aldilà. Nelle tradizioni teistiche, quali il Cattolicesimo, lo Śivaismo e il Viṣṇuismo, si è spesso pensato che una simile attività assicurasse la salvezza, meglio di quanto potesse fare il misticismo. Una vita monastica di negazione di sé, per esempio, lontano dalle tentazioni della carne, può essere considerata più perfetta della vita vissuta nel mondo. Nonostante la sua diffusione, tuttavia, questo sforzo per guadagnarsi la salvezza è apparso problematico e anche pretenzioso alle tradizioni teistiche, vista l'importanza attribuita alla salvezza come dono della divinità. Per le tradizioni non teistiche, le opere ascetiche sono, ovviamente, più appropriate. Attraverso la negazione di sé, per esempio, si può distruggere un *karman* (effetto delle azioni passate) cattivo e migliorare il proprio stato futuro nel successivo ciclo della trasmigrazione. Nei sistemi non teistici, tuttavia, le pratiche ascetiche separate dalla conoscenza e dall'attuazione non possono mai raggiungere la salvezza, ma soltanto un obbiettivo minore.

Nei sistemi teistici, così come del resto in quelli non teistici, gli atti di negazione di sé – in particolare il dolore autoinflitto – possono servire come forma di penitenza per colpe precedenti. Nei libri giuridici dell'Induismo, come il *Mānava Dharmaśāstra* (composto fra il 200 a.C e il 100 d.C.) sono elencate numerose attività di questo genere rivolte a scontare le trasgressioni, così che il penitente potrà evitare il tormento nella vita futura o in un inferno intermedio. Nelle tradizioni teistiche dell'Islamismo e nel Cristianesimo medievale, si faceva un uso frequente di pratiche come l'autoflagellazione. Nelle tradizioni non teistiche, queste pratiche portano automaticamente ad annullare le conseguenze negative delle cattive azioni, mentre in quelle teistiche hanno il puro scopo di garantire il perdono di un dio personale: per questo l'attività ascetica intesa come forma di penitenza si è rivelata meno problematica di quella intesa come mezzo per raggiungere la salvezza. Questo è particolarmente vero quando le pratiche ascetiche sono considerate soprattutto una espressione di pentimento e non un mezzo per arrivare al pentimento.

Caratteristico del Cattolicesimo, ma non limitato al Cattolicesimo né alle tradizioni teistiche in generale, è l'uso dell'ascetismo, in particolare del dolore autoinflitto, come mezzo per sperimentare, o risperimentare, le sofferenze di una divinità o di un suo paradigma umano. Il Giainismo non teista produsse asceti i cui atti presero a modello le attività dei santi giainisti (i *tīrthaṅkara*), come Pārśva o Mahāvīra. L'eroe Bhīṣma fu trafitto da tante frecce, durante l'eroica battaglia descritta nella *Bhagavadgītā*, che, sostenuto da esse, riuscì a rimanere in posizione orizzontale, parallelo al suolo. Questo episodio è il modello del ben noto letto di chiodi usato da qualche santone indiano. Nel Cristianesimo, l'imitazione delle sofferenze di Cristo viene particolarmente apprezzata, al medesimo livello delle attività mistiche. Soffrire come Cristo, anzi *con* lui, è diventato un mezzo di unione mistica con la divinità. In questo modo la sofferenza diventa praticamente fine a se stessa, assumendo significato soteriologico.

Considerata comparativamente nelle diverse culture, ciascuna forma di ascetismo può avere obbiettivi diversi, o addirittura opposti. Nelle società primitive, per esempio, l'autoflagellazione mirava in primo luogo a scacciare le forze demoniache insediatesi nell'individuo. Nel Cristianesimo, invece, la medesima pratica – un tempo frequente in Italia, Renania e Messico – doveva soprattutto produrre dolore, affinché l'asceta potesse entrare in unione mistica con il Cristo sofferente. Allo stesso modo, anche il digiuno doveva provocare dolore, sia a scopo di penitenza, sia come mezzo di identificazione con la divinità sofferente. [Vedi *DIGIUNO*].

Nello Yoga, invece, lo scopo del digiuno è ben diverso. L'obiettivo non è quello di provocare disagio, ma, al contrario, di alleviarlo. Lo *yogin*, digiunando, condiziona il proprio corpo, così che per lunghi periodi può fare a meno del cibo, anzi può addirittura rinunciare al semplice pensiero del cibo. Il digiuno è, quindi, una tecnica per mezzo della quale lo *yogin* dimentica il proprio corpo e può così convogliare tutte le sue energie mentali verso la meditazione. Allo stesso modo, tutte le altre forme di autodisciplina tipiche dello Yoga, – le posizioni corporee e l'astinenza sessuale, per esempio – sono intese non tanto come privazioni, ma soprattutto come tecniche per risparmiare le proprie energie, indirizzandole, invece, verso l'attività meditativa.

Lo Yoga stesso, comunque, in quanto forma ascetica, ha obiettivi diversi. In quasi tutto l'Induismo delle Upaniṣad lo scopo è quello di realizzare l'unione dell'io permanente, o *ātman*, con l'immutabile fondamento dell'universo, o *brahman*. Nel Buddhismo Theravāda, lo scopo è quello di comprendere che non esiste alcun io permanente, mentre il sistema Sāṃkhya cerca di rendere coscienti che il vero io è collocato idealmente in uno stato di totale isolamento dal mondo fenomenico del fluire.

In quasi tutte le tradizioni religiose, la meditazione e la contemplazione si realizzano nell'isolamento più o meno completo. Sant'Antonio (morto nel 356 d.C.) e molti altri santi cristiani vissero per lunghi periodi nella solitudine del deserto africano. I primi buddhisti si paragonavano ai rinoceronti che vivono da soli, lontano dai villaggi; gli anacoreti taoisti cercavano la comunione con la natura, dove la civiltà e le sue distrazioni non potessero raggiungerli. Ma anche gli scopi di questi esercizi di solitudine sono assai vari. I taoisti ricercano l'armonia con la natura e, conseguentemente, la serenità e la gioia. I buddhisti cercano di raggiungere la convinzione che la natura è transeunte e, quindi, lo sono anche le fonti del dolore. Sant'Antonio, quasi come un monaco tibetano, si spinse fino ad affrontare le potenze demoniache proprio nei luoghi spaventosi che queste abitavano.

**Sguardo comparativo.** Seppure universale, l'ascetismo è molto più diffuso in alcune tradizioni che in altre. Il Giainismo classico, il primo Buddhismo e il Buddhismo tibetano, le origini del Cristianesimo e le diverse diramazioni dell'Induismo sono profondamente ascetici, mentre non lo sono affatto il Confucianesimo, lo Scintoismo, lo Zoroastrismo e la religione di Israele.

***Rifiuto del mondo.*** Anche se è riduttivo affermare che soltanto le tradizioni caratterizzate da un chiaro dualismo fra anima e corpo, Dio e mondo, materia e spirito, conducono alla vita ascetica, è nondimeno lecito supporre che ogni pensiero filosofico dualistico sia portato a giustificare e a generare una ascesi drammatica e complessa. L'ascetismo giainista, per esempio, affonda le sue radici nel dualismo fra spirito e materia e nel bisogno di liberare l'uno dall'altra. Gran parte dell'ascetismo ellenistico e cristiano, specialmente nelle sue forme di autopunizione, si innestava nel dualismo fra spirito e carne, dove il corpo era inteso come male. Gli sforzi ascetici del Buddhismo Theravāda nascono dal dualismo fra *saṃsāra*, la schiavitù del ciclo delle trasmigrazioni, e *nirvāṇa*, la liberazione.

Se è vero che le tradizioni dualistiche, ad eccezione dello Zoroastrismo, si prestano in modo particolare all'attività ascetica, sarebbe però errato concludere che l'ascetismo comporta necessariamente il disprezzo del mondo, della materia e del corpo. Molte tradizioni ascetiche, infatti, sono oltremondane, mentre altre non lo sono affatto. La tradizione tantrica dell'Induismo e il suo equivalente buddhista, il Vajrayāna, sono chiaramente ascetici, dal momento che prevedono varie tecniche yogiche e meditative, ma non rifiutano affatto il mondano, compreso il corpo e le sue passioni. Il corpo, infatti, è visto come un mezzo per giungere alla salvezza, un servitore dello spirito che va nutrito e perfino apprezzato. Allo stesso modo, i monaci zen o quelli taoisti presentano molte caratteristiche ascetiche, eppure sono più inclini a godere e ad approvare questo mondo che a rifiutarlo.

La condanna più netta del rifiuto del mondo si trova in quello che il sociologo tedesco Max Weber (1864-1920) definì «ascetismo intramondano», che abbandona le attività propriamente ascetiche e la vita monastica per raggiungere, invece, la salvezza all'interno delle attività mondane.

Pur essendo presente in forme più o meno accentuate in parecchie religioni, la più palese espressione di ascetismo intramondano compare nelle tradizioni del Protestantesimo riformato. Lo sviluppo disciplinato, metodico e tipicamente ascetico della propria vocazione viene visto come servizio reso a Dio e come conferma anticipata della propria salvezza.

***Ascesi e comportamento comune.*** Sebbene non debba necessariamente rinunciare al mondo, l'asceta, desiderando il sacro, raramente accetta pienamente la vita quale gli si presenta. Nel tentativo di trascendere il normale, o il naturale, egli rifiuta il certo in favore del possibile. Per questa ragione, l'asceta fa spesso l'opposto di ciò che dettano la natura e i costumi sociali. Lo Yoga chiama esplicitamente questa pratica «andare contro corrente». Lo *yogin* non sta seduto come l'uomo comune, non respira in modo naturale né mangia come un uomo normale. Il comportamento ascetico

non soltanto devia dalla norma, ma spesso si rivolge agli estremi rispetto ad essa. Considerati nelle diverse culture, tuttavia, questi estremi possono rivelarsi, a loro volta, diametralmente opposti tra loro. L'asceta, infatti, può radersi completamente la testa, come fa la maggior parte dei monaci buddhisti; oppure può non tagliarsi mai più i capelli, come nel caso di molti santoni induisti. L'asceta può avere abiti che lo contraddistinguono chiaramente, ma può anche non indossare abiti, come i monaci giainisti «vestiti di cielo» (Digambara).

Alcuni asceti si spostano continuamente, come faceva Mahāvīra, il riformatore e fondatore del Giainismo, il quale, per evitare ogni legame permanente, non si fermava mai più di una notte in un villaggio. Altri asceti, al contrario, limitano i loro movimenti in modo drastico, vivendo, come fecero molti cristiani, in celle tanto piccole da impedire di fatto ogni più piccolo spostamento.

L'asceta può distinguersi dal resto degli uomini per il silenzio assoluto, oppure, al contrario, per il continuo salmodiare o pregare. L'asceta può nutrire, pulire e purificare il proprio corpo anche in modo eccessivo, oppure non soltanto trascurare il proprio corpo, ma addirittura offenderlo e martoriarlo in molti modi. L'asceta, inoltre, può scavalcare il normale comportamento umano astenendosi totalmente dal sesso, oppure facendone una componente essenziale della sua regola ascetica. Nel Tantrismo «della mano sinistra», per esempio, il rapporto sessuale prevede una complessa procedura rituale, una raffinata tecnica, che, unita alla meditazione, viene usata per alterare la coscienza. Si tratta di una attività drammaticamente ascetica, poiché l'eiaculazione è rigidamente proibita: lo sperma viene trattenuto oppure «richiamato» all'ultimo momento. Richiamando il suo sperma, dunque, anche il seguace del tantrismo va «contro corrente», trascendendo l'attività normale o profana.

Secondo quasi tutte le tradizioni religiose, gli asceti, grazie alla loro attività, acquisiscono poteri magici oppure capacità miracolose. Spesso riconosciuti come ostacolo verso più elevate mete spirituali, questi ipotetici poteri hanno una parte importante nelle credenze popolari. I fachiri che camminano indenni sui carboni accesi, gli *yogin* indiani che levitano, i santi cristiani che compiono guarigioni miracolose, i lama tibetani che leggono nella mente, i monaci buddhisti che ricordano le loro vite precedenti, i taoisti cinesi che vivono in eterno e gli sciamani dei primitivi che volano nel cielo: questi sono soltanto alcuni esempi.

***La psicologia dell'ascetismo.*** Benché tutte le religioni condannino le forme eccessive di ascetismo, in ogni tradizione si sono avuti taluni eccessi addirittura patologici. Gli esempi abbondano: dagli eremiti che rifiutano qualsiasi contatto umano, fino a coloro che ricavano una sorta di piacere estatico dalle più aberranti forme di autolesionismo. Nonostante queste aberrazioni, comunque, sarebbe del tutto errato ricercare nella nevrosi o nella psicosi l'origine o il primo impulso psicologico che conduce all'ascetismo. La meditazione yoga, la vita monastica cristiana, la pratica zen rappresentano le più alte conquiste dell'ascesi, orientale e occidentale, nel cammino verso l'autocoscienza e nello sforzo di eliminare la repressione e di rendere conscio l'inconscio. La motivazione psicologica dell'ascetismo sembra essere una reazione contro la teoria pura, contro ciò che è troppo dottrinale oppure astratto. L'asceta, infatti, aspira soprattutto alla conoscenza attraverso l'esperienza.

## BIBLIOGRAFIA

Poche sono le opere che forniscono un panorama dettagliato su questo argomento. L'ampia voce *Asceticism*, in J. Hastings (cur.), *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, II, Edinburgh 1909, comprende tredici articoli. Si tratta di una analisi ancora utile, sebbene assai datata soprattutto per il metodo di indagine. Più utile, anche se egualmente superato per la sua prospettiva esclusivamente cristiana, è O. Hardman, *The Ideals of Asceticism. An Essay in the Comparative Study of Religion*, New York 1924.

Molte opere trattano dell'ascetismo nelle singole tradizioni religiose. Di particolare interesse è M. Eliade, *Le Yoga. Immortalité et Liberté*, Paris 1954, 1975 (trad. it. *Lo Yoga. Immortalità e libertà*, Milano 1973, Firenze 1982), che esamina un'ampia selezione di pratiche ascetiche in India e nel Tibet. Utile, anche se non sempre attendibile, è J.C. Oman, *The Mystics, Ascetics, and Saints of India. A Study of Sadhvism*, London 1903, classica raccolta di informazioni e di osservazioni. Eccellente è S. Dutt, *Buddhist Monks and Monasteries of India. Their History and Their Contribution to Indian Culture*, London 1962, uno dei tanti lavori sull'argomento di questo autore. D.T. Suzuki, *The Training of a Zen Buddhist Monk*, Kyoto 1934, è un classico del più famoso divulgatore dello Zen in Occidente. Per la tradizione cristiana, cfr. W. Nigg, *Vom Geheimnis der Mönche*, Zürich 1953, uno studio chiaro e spesso acuto dei santi asceti, in particolare dei fondatori dei vari ordini religiosi. O. Chadwick, *Western Asceticism*, London 1958, è una selezione e una accurata raccolta di utilissimo materiale tratto da fonti attendibili, comprendendo anche la tradizione cattolico-romana. Le idee di Max Weber sulla psicologia sociale dell'ascetismo sono sintetizzate in *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, I-II, Tübingen 1920-1921 (trad. it. *Sociologia della religione*, I-II, Milano 1982). J.M. Masson, *The Psychology of the Ascetic*, in «Journal of Asian Studies», 35 (1976), pp. 611-25, propone una visione unilaterale, ma interessante, dell'ascetismo come fenomeno psicotico.

WALTER O. KAELBER

**ATTENZIONE.** Fino a qualche tempo fa, il tema dell'attenzione è rimasto per lo più confinato nel campo della psicologia sperimentale. Gli studiosi hanno cercato di misurare e di spiegare aspetti come la capacità selettiva dell'attenzione, la sua portata e la sua estensione, il numero di oggetti che essa può valutare simultaneamente, le contrazioni muscolari associate agli sforzi dell'attenzione. Queste indagini sono state condotte in mezzo a profondi disaccordi sulle definizioni fondamentali del fenomeno stesso dell'attenzione.

**L'attenzione come fenomeno religioso.** In questi ultimi anni, tuttavia, il tema dell'attenzione ha progressivamente sollecitaato un significativo interesse tra gli studiosi della religione. L'intensificarsi degli studi sulle varie discipline spirituali nelle diverse tradizioni religiose ha messo in luce che l'attenzione riveste in esse un ruolo fondamentale. L'attenzione, in particolare, sembra essere una condizione *sine qua non* e un comune denominatore per le numerose forme di preghiera mentale e di meditazione che sono presenti nelle varie tradizioni. Gli scopi principali di questo articolo saranno appunto quelli di ribadire ulteriormente questo concetto e di discutere la natura e il significato dell'attenzione contemplativa.

Le indagini sul fenomeno religioso dell'attenzione sono state condotte da un ristretto gruppo di psicologi occidentali che non concordavano con i postulati relativi alla natura umana a quel tempo dominanti nella loro disciplina. Molti di essi hanno subito l'influsso delle tradizioni sapienziali dell'Asia e delle loro promesse di un potenziamento psicologico straordinario, fino alla «liberazione», all'«illuminazione» o alla «realizzazione del sé». Se queste tradizioni orientali contengono un germe di verità, sembravano concludere questi studiosi, allora la valutazione delle potenzialità umane proposta dalla psicologia occidentale è assurdamente bassa. L'interesse di questi psicologi di formazione sperimentale, inoltre, aumentò notevolmente di fronte alla constatzione che la sapienza dell'Asia offriva procedure ben definite attraverso le quali era possibile esplorare e convalidare le sue stesse affermazioni. Fu questo elemento, soprattutto, a dare inizio a una nuova serie di indagini sui quei fattori psicologici capaci di modificare in qualche modo la vita contemplativa; una indagine che, per quanto inizialmente rivolta esclusivamente alle tradizioni asiatiche, ha cominciato a estendersi anche alle tradizioni religiose occidentali. Fondamentalmente questo articolo si rivolgerà a un concetto in qualche modo neutro di attenzione, inteso nel senso più ampio del termine e separato dai suoi riferimenti a una precisa tradizione religiosa.

**L'attenzione nelle diverse tradizioni religiose.** Le pratiche rivolte a rafforzare la capacità di concentrazione o di attenzione rivestono un ruolo ben preciso nella maggior parte delle grandi tradizioni religiose. L'importanza dello sviluppo dell'attenzione emerge con maggiore evidenza nelle tradizioni religiose originarie dell'India, cioè l'Induismo e il Buddhismo. Fin dai tempi dei veggenti upanisadici, sussiste ancor oggi in India una ininterrotta tradizione costituita da uomini che cercano di associare il proprio io (il corpo e la mente) alla realtà ultima. Lo Yoga assume le forme più diverse, ma la sua forma psicologica fondamentale è costituita dalla pratica dell'attenzione o concentrazione in un punto (*citta-ekāgratā*). Il primo gradino e il tema costante dello Yoga induista è rappresentato dal tentativo di acquietare le attività non coscienti e involontarie della mente grazie alla concentrazione, fissando l'attenzione su un mantra, sul fluire del respiro oppure su qualche oggetto determinato.

Lo stesso atteggiamento, evidentemente, doveva essere presente anche nelle tradizioni religiose scaturite da Gautama il Buddha. Nella tradizione Theravāda, per esempio, le forme di meditazione *samatha* e *vipassanā* richiedono come fondamento e sostegno una capacità sempre crescente di prestare attenzione, di mantenere fissa la propria attenzione senza lasciarla in balia delle varie forze psicologiche che tendono invece a disperderla. Il *samatha* è la pratica dell'attenzione concentrata sopra un unico punto e rappresenta l'inizio comune a tutti i principali tipi di meditazione buddhista. La meditazione *vipassanā*, invece, consiste nell'insieme dei movimenti che l'attenzione concentrata del *samatha* compie, per muoversi da un punto all'altro all'interno dell'organismo, con l'intento di penetrare gli insegnamenti buddhisti a un livello più profondo di esperienza. Anche se l'attenzione ricercata nella meditazione *vipassanā* non è rivolta verso un unico punto, nel senso che non si fissa sopra un singolo oggetto, tuttavia essa rimane una forma profondamente concentrata e mirata di attenzione, la vera antitesi della dispersione e della distrazione mentale. Analogamente, la pratica tibetana della visualizzazione, che si può tentare soltanto dopo una esercitazione preparatoria nel *samatha*, è un modo per sviluppare l'abilità mentale di rimanere perfettamente coscienti e attenti, pur costruendo elaborate immagini sacre sullo schermo della coscienza. Le due pratiche fondamentali della tradizione zen, *kōan* e *zazen*, hanno anch'esse come denominatore comune la pratica di una attenzione prolungata e vigile. Le più importanti scuole buddhiste di contemplazione, infine, esaltano la virtù della consapevolezza, la qualità dell'essere presenti e consapevoli, in una parola attenti.

Fin dal IV secolo a.C., il Taoismo aveva elaborato vari metodi di meditazione e di induzione della *trance*.

Tali metodi erano chiamati *tso-wang* e *tsŏch'an* e costituivano fondamentalmente un allenamento per la concentrazione, soprattutto attraverso la pratica di fissare l'attenzione sul respiro. Non è possibile stabilire in quale misura l'origine di queste pratiche dipenda dall'influenza indiana.

Se passiamo ai tre grandi monoteismi occidentali, il fenomeno dell'attenzione non risulta chiaramente evidente; nondimeno esso è presente. In linea generale, si può dire che nei monoteismi le discipline spirituali non sono sviluppate in maniera completa come nelle tradizioni orientali. I monoteismi, tuttavia, prevedono alcune dimensioni profondamente mistiche ed è appunto in questo genere di dimensioni che possiamo incontrare la pratica dell'attenzione.

Le pratiche e i modi della preghiera mistica nell'Ebraismo sono assai difficili da precisare. Aryeh Kaplan afferma che «sono stati stampati oltre tremila testi qabbalistici, ma... la stragrande maggioranza tratta soltanto della Qabbalah teorica» (*Meditation and Kabbalah*, New York 1982, p. 1). Sussistono inoltre enormi problemi di traduzione e di interpretazione. Qualche riferimento ai metodi della concentrazione mistica, tuttavia, si può incontrare in maniera saltuaria negli antichi testi talmudici, più frequentemente nelle opere di Abraham Abulafia e di alcuni suoi contemporanei, nei qabbalisti del XVI secolo, nelle opere di Isaac Luria e nei testi hasidici. I termini chiave sono *hitbodedut* («meditazione»), *hitboded* («meditare») e *kavvanah* («concentrazione, attenzione, intenzione»). I primi due derivano da una radice che significa «essere isolati». Spesso, tuttavia, oltre all'isolamento puramente fisico, questi termini indicano l'isolamento che pone al di là dell'attività discorsiva della mente e che si può ottenere attraverso la concentrazione. Il termine *kavvanah*, analogamente, allude a una forma di preghiera di concentrazione e di attenzione, capace di provocare uno stato di coscienza alterato, «più elevato». Anche per la tradizione mistica dell'Ebraismo la ripetizione di certe parole liturgiche e sacre (come nei mantra) sembra costituire il veicolo fondamentale per l'esercizio dell'attenzione; tuttavia nei testi si possono incontrare anche riferimenti alla concentrazione sopra immagini mentali, sulla forma delle lettere dell'alfabeto e su certe particolari visualizzazioni di luci e di colori. Gli esercizi di concentrazione sono inoltre spesso legati a movimenti del corpo e al ritmo del respiro. Alcuni degli esercizi prescritti da Abulafia, nel XIII secolo, comprendono lunghe e complesse serie di istruzioni e sembrano richiedere, per essere eseguiti senza distrazione, una eccezionale capacità di attenzione. In questo assomigliano alla pratica della visualizzazione complessa, caratteristica del Buddhismo tibetano.

Nel mondo cristiano incontriamo tra gli Ortodossi la «Preghiera del cuore» o «Preghiera di Gesù», una sorta di mantra cristiano che i fedeli in contemplazione ripetono continuamente, per raccogliersi e concentrare l'attenzione, aprendo così i loro cuori alla presenza divina. La maggior parte dei testi di contemplazione della tradizione cattolica, come del resto quelli dell'Ebraismo, riguardano la teoria e la dottrina più che i particolari del metodo della concentrazione. Nel primo Medioevo si incontrano riferimenti alla contemplazione intesa come ricerca di Dio nella quiete, nel riposo e nella tranquillità, ma questa particolarità non si è sviluppata in modo significativo. Il tardo Medioevo vide lo sviluppo, negli ambienti contemplativi, di una forma di preghiera chiamata *lectio divina*, o lettura meditata delle Scritture. Il monaco cisterciense Thomas Keating definisce la *lectio divina* come la coltivazione di una «capacità di ascoltare a livelli sempre più profondi di attenzione interiore» (*America*, 8 aprile 1978). La formulazione di diverse scale per una graduata progressione nella preghiera mistica abbondano in questo periodo, ma il fedele non riusciva a trovare alcuna indicazione su come materialmente percorrerle. Il misticismo cristiano esplode in maniera concreta soltanto con Teresa d'Avila e Giovanni della Croce, nel XVI secolo. Secondo Jacques Maritain, Giovanni della Croce rimane l'esempio sommo e il maggiore esperto della via mistica tra i cattolici, il dottore mistico, lo psicologo della vita contemplativa per eccellenza. La sua via era quella del silenzio interiore, della preghiera non discorsiva, degli stati mentali conseguiti attraverso quella che egli definiva «amorosa e pacifica attenzione a Dio». Recentemente si è tentato di rendere popolare questo tipo di attenzione contemplativa attraverso la «preghiera concentrata», una tecnica simile a quella che si fonda sui mantra per focalizzare l'attenzione e acquietare la mente e analoga alla «Preghiera di Gesù» caratteristica dell'Oriente ortodosso.

Nel mondo islamico incontriamo le pratiche contemplative del *dhikr*, che può essere silenzioso oppure vocale; si tratta ancora una volta di una ripetizione, sul modello del mantra, in genere dei nomi di Dio, con lo scopo di catturare la volontà e la sua capacità di attenzione. Javad Nurbakhsh, capo spirituale dell'ordine sufi dei Nimatullahi, scrive che il *dhikr* (persiano *zikr*) «è l'attenzione totale e inflessibile a Dio» (*In the Paradise of the Sufis*, New York 1979, p. 32). Il fine dello *zikr*, che consiste nella rimembranza del nome divino, «è di creare una "unità di attenzione". Finché questa non sarà raggiunta, il discepolo resterà legato alle varie affezioni dell'io. Egli pertanto deve cercare di piegare la sua attenzione dispersa, fino ad abbracciare tutto nell'unità» (*Ibid.*, p. 20). Un termine più generico per

indicare lo stesso tipo di attenzione meditativa raggiunta attraverso il *dhikr* è *murāqabah*. Il *murāqabah* viene definito una «concentrazione dell'attenzione su Dio», oppure la «presenza del cuore con Dio», «il coinvolgimento dello spirito [umano] (*rūḥ*) nel respiro di Dio», oppure infine la «concentrazione dell'intero essere su Dio» (*Ibid.*, p. 72). Il *murāqabah*, dicono i sufi, non è una attività solamente umana, ma anche divina: poiché Dio è costantemente attento a noi, anche noi dobbiamo essere costantemente attenti a lui.

Due uomini che hanno attinto alle varie tradizioni di cui abbiamo appena parlato e i cui scritti eclettici hanno avuto un significativo impatto tra coloro che si interessano delle trasformazioni dell'io sono G.I. Gurdjieff e Jiddu Krishnamurti. Decisivo nell'opera di Gurdjieff è l'esercizio della «rimembranza di sé», fondamentalmente un tentativo per sviluppare una attenzione prolungata, non distratta, fondata sull'osservazione rivolta sia all'esterno, verso l'esperienza, sia, contemporaneamente, all'interno, verso il soggetto medesimo che è protagonista dell'esperienza. Questo particolare aspetto dell'opera di Gurdjieff è molto simile agli esercizi di «nuda attenzione» caratteristici della meditazione *vipassanā* del Buddhismo. Krishnamurti, a sua volta, insegna che la pratica fondamentale per la trasformazione psicologica è la «consapevolezza senza alternativa». Si tratta, ancora una volta, della coltivazione di una attenzione prolungata, fondata sull'osservazione, non reattiva di fronte all'esperienza interiore ed esteriore. Se isolata dal resto della dottrina di Krishnamurti, questa forma di attenzione non differisce in maniera significativa né da quella proposta da Gurdjieff né dalla «nuda attenzione» del Buddhismo.

La precedente descrizione non implica affatto che l'esercizio dell'attenzione sia lo stesso in tutte le tradizioni religiose o che abbia la medesima importanza all'interno delle diverse religioni. Al contrario, nelle singole tradizioni religiose l'attenzione si è sviluppata in modi differenti, con diversi gradi di profondità, in contesti notevolmente differenti e con esiti apparentemente assai vari. A causa di questo carattere estremamente vario della serie dei fenomeni contemplativi ai quali si riferisce la parola *attenzione*, il compito principale di questo articolo, che vuole essere un resoconto generale e sintetico sulla natura e sul significato dell'attenzione, si presenta ricco di difficoltà. Risulta forse superfluo precisare che ci si può attendere da questa trattazione soltanto che si faccia «più o meno» riferimento alle diverse tradizioni religiose singole, ma nonostante ciò essa vuol indicare i lineamenti generali di qualcosa di comune a tutte. Un resoconto così sintetico, peraltro, non è affatto inutile, dal momento che, pur essendoci taluni aspetti dell'esercizio dell'attenzione che si differenziano nelle varie tradizioni, paiono esistere tuttavia anche alcuni fattori unificanti. In estrema sintesi possiamo dire che le tradizioni religiose sopra ricordate appaiono uniformi nel considerare la mente umana nella sua normale condizione come qualcosa di frammentato, di non libero e di soggetto a dispersione. All'interno di ciascuna tradizione religiosa si è sviluppata almeno qualche forma di pratica intesa a condurre alla stabilità mentale, all'unità, al controllo e all'integrazione. In tutte queste tradizioni religiose, inoltre, incontriamo l'ipotesi che tale trasformazione psicologica è in grado di rendere la realtà e la verità più accessibili all'esperienza.

**La natura dell'attenzione contemplativa.** L'attenzione è, naturalmente, un concetto che si presenta anche al di fuori del dominio della pratica religiosa. Essa fa parte del vocabolario del funzionamento quotidiano della mente e anche in questo campo sembra che il termine sia stato usato per indicare una varietà assai ampia di stati mentali. Bisognerebbe evitare di limitarsi a una sola accezione. Sarebbe piuttosto opportuno rappresentarsi l'attenzione come un ampio spettro di significati, che si estende dalla virtuale assenza di attenzione, come nei semplici sogni a occhi aperti e nel flusso mentale automaticamente determinato, fino alle forme più elaborate di vigilanza perspicace e attiva. Anche se le pratiche contemplative di per sé ammettono un'ampia varietà di forme, la qualità dell'attenzione che esse richiedono e alla quale mirano si colloca evidentemente all'estremità superiore dello spettro. Le varietà dell'attenzione contemplativa, in altre parole, si assomigliano tra loro più di quanto una qualsiasi di loro assomigli a quel fenomeno irregolare e intermittente del funzionamento mentale ordinario che noi chiamiamo attenzione. Per evitare in seguito qualunque confusione, dobbiamo fornire ulteriori specificazioni sulla differenza che intercorre tra i modelli ordinari di attenzione e quelli ai quali mirano le pratiche contemplative.

L'attenzione ordinaria può essere definita discorsiva, intermittente e passiva. Si muove incessantemente da oggetto a oggetto, la sua intensità «ondeggia», soccombendo spesso alla distrazione mentale, ed è reattiva, cioè «passiva» in rapporto a sequenze di oggetti esterni o al flusso autonomo della coscienza. Prendiamo, ad esempio, l'atto della lettura. Voi state seguendo attentamente questa esposizione, tentando di comprenderla, e sicuramente il vostro atteggiamento è di attenzione piuttosto che di disattenzione. Anche il contemplativo sarebbe d'accordo. Ma suggerirebbe che questa attenzione è discorsiva e in buona misura passiva. In questo caso particolare, infatti, le mie parole stanno proponendo un ragionamento deduttivo alla

vostra attenzione, conducendola da un luogo all'altro. Inoltre è assai probabile che durante la lettura la vostra attenzione si sarà spesso distratta e avrà criticato questa o quella mia linea di associazioni attraverso fluttuazioni psichiche autonome. Anche se in questo momento vi siete del tutto distolti da questo articolo e vi siete invece raccolti in voi stessi per elaborare una catena di ragionamenti, è probabile che lo facciate in uno stato di attenzione prevalentemente passiva, dal momento che una attività creativa di questo tipo implica in larga misura una qualche selezione compiuta all'interno di tutto ciò che l'attività automatica della psiche presenta. Soltanto negli atti più disciplinati e profondamente concentrati del pensiero la passività risulta ridotta al minimo e il divario tra attenzione ordinaria e attenzione contemplativa viene completamente colmato. Le modalità intellettive che ho appena menzionato, tuttavia, difficilmente caratterizzano il corso del lavoro mentale ordinario; in genere risaltano invece con piena evidenza le qualità discorsive, intermittenti e passive dell'attenzione. Nello stato mentale ordinario, l'attenzione non costituisce una qualità della mente che noi applichiamo all'esperienza, ma qualcosa che si verifica piuttosto casualmente, come quando il nostro organismo da un momento all'altro si mostra più interessato a una sequenza interiore o esterna di fenomeni. L'attenzione ordinaria va e viene senza il nostro consenso; non è qualcosa che noi *facciamo*, ma qualcosa che ci *accade*. Per la maggior parte di noi, il più delle volte, l'«attenzione» viene stimolata, condizionata e guidata da mobilitazioni di energia che si realizzano lungo i consueti sentieri posti all'interno del nostro organismo, in modo tale che quando infine si trova di fronte al suo oggetto è sempre fronteggiata, per così dire, da un *fait accompli*.

L'attenzione cui mirano gli esercizi di contemplazione, allora, può essere distinta non soltanto dalla semplice disattenzione, ma anche altrettanto bene dall'attenzione ordinaria, quella di forma discorsiva. L'attenzione contemplativa è, rispetto a quella, non discorsiva, prolungata e rigorosamente vigile. Nella maggior parte degli esercizi di contemplazione, infatti, si realizza lo sforzo di impedire all'attenzione di disperdersi in direzione centrifuga; lo sforzo mira piuttosto a consolidarla in direzione centripeta e a mantenere la sua acutezza. Userò l'aggettivo *concentrativo* per definire gli sforzi dell'attenzione che hanno queste caratteristiche. Gli esercizi di contemplazione mirano così all'attenzione concentrativa, ma anche a qualche cosa che non ha controparte nell'attività mentale ordinaria e che può essere adeguatamente compresa soltanto in riferimento al tentativo di stabilire l'attenzione concentrativa. Può essere chiamata attenzione non reattiva, o non recettiva. Concentrazione e non reattività (o non recettività) sono dunque le prime caratteristiche speciali dell'attenzione contemplativa e devono entrambe essere tenute presenti per comprendere il significato psicospirituale dell'esercizio dell'attenzione.

Alcuni studi sulla psicologia della meditazione hanno usato i termini *concentrativo* e *recettivo* per definire talune categorie esclusive della pratica dell'attenzione. Ciò, tuttavia, può risultare fuorviante, in quanto le pratiche contemplative sembrano avere tutte in comune un elemento «concentrativo». Piuttosto, la vera distinzione categoriale è quella tra attenzione focalizzata e attenzione defocalizzata. Il sistema yoga classico di Patañjali, ad esempio, richiede una focalizzazione estrema dell'attenzione sopra un singolo punto od oggetto, ai fini dell'assorbimento nell'estasi. Al contrario, lo *shikantaza* del Sōtō Zen prescrive una attenzione *de*focalizzata dell'intera coscienza, dal momento che si deve prestare attenzione a quello che si presenta ad essa senza reazione o elaborazione discorsiva. Ma «focalizzato» e «defocalizzato» non traducono perfettamente «concentrativo» e «recettivo», per la semplice ragione che la defocalizzazione non implica una mancanza di quelle qualità che io ho definito «concentrative». L'attenzione concentrativa può essere defocalizzata, aperta al flusso dei contenuti mentali, senza peraltro pensarli e senza essere trasportata da quelli. Si tratta, in effetti, di un «non pensare», cioè di una attenzione priva di contenuto e non discorsiva, anche se defocalizzata, e comunque per l'attenzione l'ordine di restare acutamente vigile e prolungata rimane perfettamente valido. Senza queste qualità concentrative, la descrizione della meditazione defocalizzata sarebbe come descrivere un sogno a occhi aperti. Del resto la forma più pura di meditazione defocalizzata, lo *shikantaza* del Sōtō Zen, è, secondo alcuni maestri zen, troppo difficile per i principianti. Per praticarla in maniera efficace è necessario che l'allievo possieda già una capacità di attenzione ben sviluppata, derivante da un tirocinio preliminare consistente nell'esercizio dell'attenzione sopra un punto, sul ritmo del respiro, sopra un *kōan* oppure sopra qualche altro oggetto. Anche la forma più pura della cosiddetta meditazione ricettiva, in altri termini, si fonda sugli sforzi concentrativi e focalizzati.

Anche se la focalizzazione e la defocalizzazione fanno riferimento a distinzioni reali del dispiegamento dell'attenzione caratteristico degli esercizi di contemplazione, tale distinzione risulta di secondaria importanza. Di importanza fondamentale è invece la scoperta che le pratiche di contemplazione esigono sempre dal praticante lo sviluppo di una capacità di attenzione che, a differenza della sua attenzione ordinaria, è rela-

tivamente non discorsiva, rigorosamente vigile e prolungata. In questo senso si può dire che sussiste un elemento concentrativo comune sia negli sforzi contemplativi delle ripetizioni qabbalistiche del nome divino sia nella nuda attenzione richiesta dal Buddhismo Theravāda.

Di eguale importanza è l'elemento comune della recettività o non reattività. Esso deriva da un inevitabile fallimento del tentativo di mantenere l'attenzione concentrativa. Nessuno raggiunge l'equilibrio dell'attenzione semplicemente desiderandolo e perciò sorge il problema di che cosa fare quando si verifica una distrazione. Lo sforzo di concentrazione viene continuamente interrotto da mobilitazioni autonome delle energie psichiche, che dissolvono l'unità dell'attenzione e la trascinano in un flusso di associazioni. A questo punto si offrono due possibilità: reagire con la delusione e il giudizio (nel qual caso si scivola inconsapevolmente nella prospettiva del tutto egocentrica dalla quale gli esercizi di contemplazione tentano invece di distaccarci), oppure osservare semplicemente la distrazione in maniera non reattiva, notarla, accettarla e poi riportare gradualmente la propria mente allo stato di concentrazione. Le tradizioni contemplative tendono chiaramente a incoraggiare la seconda possibilità. Il principio teistico della «accettazione del volere divino», la dottrina cristiana della *apatheia* («indifferenza»), la *upekkha* («equanimità») buddhista, il *karma-yoga* induista (che agisce senza cercare i frutti dell'azione) e il *wu-wei* taoista («l'inazione dell'azione»): tutte queste tradizioni religiose, quando si rivolgono agli esercizi di contemplazione, incoraggiano un atteggiamento di non reattività. Essere attento in maniera non reattiva significa, per i contemplativi di ispirazione teistica, non aggiungere alcuna nuova ostinazione personale e peccaminosa alla pratica della contemplazione; per i contemplativi di ispirazione non teistica significa invece non apportare nuovo *karman* a un processo che mira, al contrario, a dissolverlo.

Poiché gli schemi abituali insiti nel profondo della psiche domineranno sempre la capacità di concentrazione ai suoi inizi e il praticante ripetutamente tenterà di stabilire una attenzione attiva, in tutto questo lo accompagneranno costantemente l'imparzialità, l'equanimità e l'accettazione non reattiva. Quando l'attenzione concentrativa vacilla, dobbiamo semplicemente essere testimoni non reattivi di quello che è accaduto. Qualunque cosa emerga nella mente viene osservato e lasciato passare senza essere elaborato e senza che esso susciti reazioni. Immagini, pensieri e sensazioni sorgono a causa dell'automatismo delle strutture radicate nel profondo della psiche, ma le loro lusinghe non devono essere colte. Non deve essere consentito loro di rubare l'attenzione e di spingerla fino ad agitarsi in un torrente di associazioni. L'individuo stabilisce e ristabilisce continuamente l'attenzione concentrata, ma, quando essa viene interrotta, egli impara a eliminare l'identificazione con i contenuti della coscienza, a mantenere una consapevolezza obbligata e non reattiva e a placare l'io con tutte le sue preferenze.

Se questa descrizione dovesse apparire troppo ispirata alle esperienze religiose dell'Asia e sollevare dubbi a proposito della sua pertinenza alle pratiche della preghiera contemplativa dei monoteismi, si consideri, a scopo di bilanciamento, questo brano tratto da *Your Word Is Fire* (1977), un testo di preghiera hasidica:

> Qualunque dottrina attribuisca tanta importanza alla concentrazione totale durante la preghiera deve... affrontare il problema della distrazione. Che cosa deve fare una persona quando pensieri estranei entrano nella sua mente e la distolgono dalla preghiera?... Il Baal Shem Tov... si è espresso contro i tentativi dei suoi contemporanei... di combattere i pensieri fuorvianti... Egli insegnava che ogni distrazione può diventare una scala per mezzo della quale si può ascendere fino a un nuovo livello di devozione... Dio [è] presente in quel momento di distrazione! E soltanto colui che sa veramente che Dio è presente in *tutte* le cose, compresi quei pensieri che egli cerca di fuggire, può essere una guida per la preghiera (pp. 15s.).

Concentrazione e non reattività devono così essere concepite come modalità diverse ma complementari dell'attenzione, le quali, si può ipotizzare, ricorrono in rapporti differenti e in continua mutazione lungo l'intera ampia varietà delle pratiche di contemplazione e di attenzione. Unite insieme esse permettono al praticante di raggiungere progressivamente l'assenza di identificazione con il flusso mentale condizionato e di osservare così quel flusso in modo oggettivo e imparziale. Passiamo ora a discutere il dinamismo e l'entità di questo processo.

**Il significato degli esercizi di attenzione.** Il dato di fronte al quale deve essere interpretato il significato degli esercizi di attenzione è la profusione relativamente incessante e autonoma di contenuti mentali nell'esperienza cosciente ordinaria. Nell'uomo gli stati ordinari di coscienza si possono definire relativamente turbolenti e dispersi e le tradizioni religiose che prevedono esercizi di attenzione si ispirano su questo punto alla credenza che la normale turbolenza mentale è antitetica rispetto alla tranquilla chiarezza, al raccoglimento e al dominio di sé che appaiono invece necessari per capire e apprezzare la realtà secondo modalità più efficaci di quelle usuali. La maggior parte delle tradizioni spirituali contiene così qualche nozione di una falsa coscienza o di un falso io, una realtà che deve essere superata, resa trasparente o altrimenti trascesa per per-

mettere al carattere autorivelatore della verità di manifestarsi. Diciamo, pertanto, che il significato fondamentale degli esercizi di attenzione è quello di liberare l'uomo dalla schiavitù delle operazioni del falso io. E proprio come si potrebbe tentare di far capire che cosa è una gomma facendo dapprima riferimento a ciò che essa cancella, così una spiegazione del significato dell'attenzione contemplativa potrebbe partire, nella maniera più opportuna, dal concetto di falso io che essa combatte.

Gli uomini provano un persistente bisogno di preservare e di espandere il loro essere e così ciascuno di noi, fin dalla nascita, intraprende quel che potremmo definire un progetto di sé. Ognuno desidera ardentemente essere speciale, essere un centro di importanza e di valore, possedere la pienezza di vita fino ad arrivare persino all'immortalità e ciascuno spende energie per conseguire quelle cose che, secondo il suo livello di sensibilità, colmeranno queste aspirazioni. Secondo molte tradizioni contemplative, questo ardente desiderio si radica in una verità profonda: in definitiva, noi prendiamo parte alla vita immortale della realtà ultima. Sfortunatamente, tuttavia, la trascendenza dell'io che le tradizioni contemplative prescrivono viene solitamente respinta a favore di infiniti e vani tentativi di espandere l'io nel mondo esterno, attraverso il possesso, la proiezione e il piacere.

Fin dall'inizio, allora, il progetto di sé determina l'appropriazione dell'esperienza in due distinti modi. Uno è il desiderio e l'attaccamento a qualsiasi luogo del pensiero o dell'esperienza che affermi l'io e intensifichi la sua volontà di essere. L'altro è la difesa, oppure l'avversione, verso quei luoghi del pensiero o dell'esperienza che negano l'io e che vi imprimono la sua contingenza e la sua non necessarietà. I lineamenti della personalità si costruiscono in questo modo. La psiche diventa una trama multidimensionale di realtà simili e dissimili, di desideri e di avversioni, rozzi oppure sottili, che manifestano la personalità nello stesso modo in cui alcuni puntini bianchi e neri possono creare l'illusione di essere un volto. Il tempo e la ripetizione irrigidiscono la trama in una necessità ferrea. Con il crescere dell'automatismo tutte le esperienze, interne ed esterne, vengono valutate a seconda se affermano o negano il progetto di sé. Il progetto di sé gradualmente si dispiega in un sistema egocentrico in cui credenze, sentimenti, percezioni, esperienze e comportamenti vengono automaticamente osservati e valutati intorno al proprio senso individuale del valore e del merito. Prima che un uomo sia abbastanza vecchio anche per iniziare ad avere una visione obiettiva del progetto di sé, egli è irrimediabilmente avviluppato in esso. Le predisposizioni sono diventate così implicite e inconsce che l'io ha scarse possibilità di rendersi conto della misura in cui la sua vita psicologica sia già determinata. L'individuo automaticamente limita, seleziona, organizza e interpreta l'esperienza in base alle esigenze del proprio progetto personale. Il carattere fondamentale di questa centralità dell'io e la distanza che essa crea tra la persona e la realtà costituiscono la base della comune saggezza psicologica che sta dietro, ad esempio, all'insistenza cristiana sulla «originalità» del peccato, alla concezione buddhista dell'ignoranza che non ha principio, oppure anche all'idea musulmana del carattere ostinato della *ghaflah*, la dimenticanza di Dio.

Il falso io può così essere interpretato come una metafora dell'automatismo psichico, vale a dire degli schemi di pensiero automatici, egocentrici e determinati dall'abitudine, della reazione e della valutazione emotiva e dell'attività immaginaria che filtrano e deformano la realtà e modificano il comportamento in base alle necessità del progetto di sé. Essendosi irrigiditi in «strutture» psicologiche relativamente permanenti, questi schemi organizzati secondo le diverse «predisposizioni» si nutrono costantemente, possiamo dire, dell'energia psichica disponibile, dissolvendola negli infiniti relitti di associazioni mentali che galleggiano nel fiume della coscienza. L'energia che altrimenti si manifesterebbe nella gioia della consapevolezza aperta e centrata sul presente viene inesorabilmente trascinata verso queste strutture, nelle quali infine si disintegra nelle sequenze di immagini e di suoni – il «rumore di fondo» – che coprono la coscienza ordinaria. Come sostiene lo psicologo Charles Tart, «c'è un impoverimento fluttuante, ma estremamente ampio e continuo, della forza della consapevolezza, impoverimento provocato dall'enorme quantità delle strutture automatiche e interagenti le cui operazioni costituiscono la personalità» (*States of Consciousness*, New York 1975, p. 23). Il meccanismo psichico procede per proprio conto, inasprendo sempre la schiavitù dell'individuo rispetto al condizionamento e, attimo dopo attimo, sottrae l'attenzione alla realtà presente e la soffia via, come spore lanuginose di soffione, giù per i vicoli del passato o su lungo le strade del futuro. La nostra distrazione, fatta di immagini e di emozioni, è tanto costante che arriviamo ad accettarla come se fosse normale. La consideriamo non come un impoverimento dell'energia e una perdita di essere, quale effettivamente è, ma semplicemente come l'andamento naturale delle cose.

Ciò che permette a questo automatismo del falso io, che sempre più si appesantisce, di funzionare in maniera incontrollata è, in una parola, l'*identificazione*. Ogni desiderio, ogni sentimento, ogni pensiero, come

Gurdjieff una volta ha ricordato, afferma «io». Finché ci identifichiamo inconsciamente e automaticamente con i mutevoli contenuti della coscienza, non sospettiamo mai che la nostra autentica natura ci rimane sconosciuta. Se la libertà spirituale ha un valore, tuttavia, significa prima di tutto e soprattutto libertà da questa identificazione automatica. Le tradizioni contemplative affermano, utilizzando l'una o l'altra metafora, che la nostra autentica identità non si nasconde nei contenuti mutevoli della nostra coscienza, ma in uno strato più profondo dell'io, della mente o dell'anima. Per raggiungere questo strato più profondo, ci si deve lentamente liberare dall'identificazione automatica con i contenuti della coscienza. Affinché l'io realizzi il *telos* per lui adombrato nelle dottrine e nelle immagini della tradizione contemplativa alla quale esso appartiene, è cioè necessario eliminare il rumore di fondo psicologico, sopprimere l'identificazione con esso, in modo da considerarlo in maniera oggettiva piuttosto che restarne impigliati e, infine, smantellare le strutture stesse prodotte dall'abitudine che incessantemente generano tale rumore.

Una volta che l'automatismo e l'identificazione vengono riconosciuti come i puntelli che sostengono il falso io, ci troviamo finalmente in una posizione adatta a comprendere il potere di trasformazione psichica dell'attenzione concentrata e non reattiva. Il musulmano che ripete i nomi di Dio così come il buddhista che si esercita nella pratica della nuda attenzione: entrambi si stanno esercitando, anche se in modi differenti, per eliminare l'identificazione e l'automatismo che sono propri del falso io.

Il semplice atto di cercare di mantenere la mente concentrata sopra un unico punto, un atto da cui iniziano le più alte forme di meditazione, insegna al principiante, in maniera del tutto concreta ed empirica, che egli ha poco o nessun controllo sul suo flusso mentale. Tutti gli esercizi di attenzione cominciano con questo fallimento. Questo è il primo grande gradino nell'opera di oggettivizzazione del flusso mentale: vederlo non come qualcosa che «io» sto facendo, ma come qualcosa che sta semplicemente accadendo. Senza questa percezione non si possono compiere progressi, perché prima bisogna essere consapevoli di essere in prigione per potere poi organizzare la fuga in maniera intelligente. Così, quando al cristiano si chiede di concentrare la sua attenzione unicamente su Dio, quando il musulmano tenta di collegare la sua attenzione unicamente ai nomi di Dio, quando il buddhista tibetano tenta, attraverso una attenzione potente, di costruire elaborate immagini di Tārā sullo schermo della propria coscienza, la prima lezione che questi fedeli imparano è che essi *non possono* farlo. Il lavoro mentale ordinario si rivela ben presto del tutto estraneo alla realtà più profonda dell'essere. Quanto più regolarmente ciò viene constatato, tanto più chiaro diventa il fatto che un individuo *non* è i suoi pensieri e più profondamente si comprende la distinzione tra la coscienza in quanto tale e i suoi contenuti. L'oggettivizzazione dei contenuti della coscienza e il progressivo allontanamento dall'identificazione con essi sono le immediate e inevitabili conseguenze.

Quando il contemplativo comprende che il flusso mentale non è la stessa cosa dell'identità, cioè non coincide con quello che ciascuno è davvero nella sua profondità, in quel medesimo momento egli capisce che non si tratta nemmeno della realtà ultima della quale è alla ricerca. Il contemplativo teocentrico si ricorda che Dio non può essere imprigionato all'interno di una costruzione della coscienza e che, come dice Giovanni della Croce, Dio non si adatta a un cuore occupato. Il buddhista zen capisce che il *kōan*, la cui soluzione può rivelare la natura del Buddha, non può essere, in realtà, risolto da una costruzione dell'intelletto. Non sorprende che la metafora dell'autosvuotamento sia così diffusa nelle tradizioni legate alla contemplazione. L'insegnamento sempre rivela che il flusso mentale non può identificarsi con la fonte della realtà di cui si è in cerca, né può contenerla. Il fedele si trova così di fronte a una doppia esigenza: da un lato di svalutare l'incessante trascorrere della mente da un punto all'altro, e dall'altro di cercare di non identificarsi con essa e piuttosto di distaccarsene. La crescente oggettivazione dei contenuti mentali migliora la nostra capacità di valutare stimoli e impulsi *prima* che vengano tradotti in azione, consentendo così una crescente libertà dai comportamenti troppo impulsivi. Sembra quasi che il passo della vita rallenti e il comportamento diventi più tranquillo e più ponderato. L'attenzione si fa meno schiava degli stimoli esterni e si consolida sempre più al suo interno.

Con il progredire dell'addestramento all'attenzione e con il raggiungimento del distacco dal flusso automatico dei contenuti mentali, le molle, responsabili di questo automatismo, cominciano a svolgere la propria spirale. La progressiva eliminazione dell'identificazione, in altri termini, conduce all'assenza di automatizzazione.

Una sola elaborazione dovrebbe essere sufficiente. Il continuo trascorrere della mente può essere visto come la conseguenza di un inutile dispendio di energia da parte di strutture sovraccariche oppure dei modelli della psiche. Le sequenze del pensiero associativo, che appaiono praticamente infinite, rappresentano un facile esempio di tale dispendio. Una attenzione sempre più tranquilla e non identificata può cogliere le se-

quenze associative al loro inizio e prevenire così lo stimolo automatico di ulteriori sequenze e di taluni comportamenti che scaturiscono impulsivamente da esse. L'integrità dei processi automatici, tuttavia, dipende dal rafforzamento attraverso la ripetizione. Prevenire le sequenze associative e interrompere il comportamento abituale condurrebbe all'indebolimento di quella integrità. Gli impulsi nocivi catturati dall'attenzione verrebbero così privati della possibilità di portare frutti nell'azione o nella elaborazione associativa. L'attenzione – o presenza (o pienezza mentale) – può perciò essere concepita come una privazione di quei modelli da cui il falso io trae normalmente il suo nutrimento.

Gli esercizi di attenzione contemplativa sono, in altri termini, strategie di accumulo del nutrimento. Ogni momento in cui l'energia disponibile viene consolidata in attenzione concentrata e non reattiva è un momento in cui i processi automatici non possono nutrirsi. Non c'è mai stasi nel mondo dinamico della psiche: se gli automatismi non crescono rafforzandosi, essi finiscono per indebolirsi e dissolversi. Una volta privati del nutrimento che in precedenza era loro garantito dagli stati di distrazione mentale, i processi automatizzati della mente cominciano a disintegrarsi. L'attenzione contemplativa praticata per un lungo periodo di tempo può dissolvere ed estirpare anche i residui più resistenti di automatismo psicologico, consentendo alla coscienza di recuperare quella libertà e chiarezza ontologiche che rappresentano il suo diritto di primogenitura.

*Deautomatizzazione*, allora, diventa il termine psicologico, religiosamente neutrale, che descrive un aspetto essenziale del processo di liberazione spirituale, la liberazione di sé dalla schiavitù del falso io. Esso indica, inoltre, un processo di trasformazione graduale, a lungo termine, un processo nell'ambito del quale le diverse esperienze mistiche raggiungono la loro realizzazione e senza il quale esse sono invece destinate a svanire in semplici e inutili ricordi.

Modificando il funzionamento normale, il lavoro dell'attenzione si trova impegnato a evocare eruzioni provenienti dall'inconscio. Il riconoscimento dei contenuti inconsci e la penetrazione del loro significato, tuttavia, senza una fissazione affascinata sopra di essi, è soltanto un gradino necessario del processo. Il lavoro dell'attenzione, allora, è in parte simile al processo terapeutico della psicologia del profondo: il suo fine è quello di richiamare all'io e di reintegrare ad esso talune parti dell'inconscio. Ma il lavoro dell'attenzione si differenzia da quello della psicologia del profondo sotto un altro, fondamentale aspetto. Mentre il contemplativo riconosce che i contenuti dell'inconscio appartengono all'io, contemporaneamente vede (o viene esortato dalla tradizione a vedere) quel medesimo io in modo oggettivo, perfettamente consapevole del fatto che l'attaccamento o l'identificazione ad esso impedirà sempre alla verità di rivelarsi nella sua pienezza.

Idealmente, allora, il lungo corso degli esercizi di attenzione accresce la capacità della mente di conservare e di ricanalizzare energia, di disperderne una minore quantità per l'inutile elaborazione immaginitivo-emotiva del desiderio e dell'ansia, caratteristiche del lavoro mentale ordinario. Idee, emozioni e immagini continuano a presentarsi alla mente in maniera autonoma, ma la mente attenta, la mente svuotata, meno facilmente può essere coinvolta in reazioni spasmodiche a quelle e con minore fatica può essere da quelle trascinata nel passato o scagliata nel futuro. Emozioni e impressioni cominciano a essere sperimentate nella loro «purezza»; esse «non lasciano tracce», come dice la massima zen. L'energia che in precedenza era dissipata in reazioni emotive, in difese dell'io, in fantasie e in paure diventa ora l'autentico diletto della centralità del presente e una sorta di serbatoio di compassione. Non appena gli abituali schemi psichici dell'uomo vecchio vengono deautomatizzati, ecco che si formano nuovi schemi, in linea con la sua positiva intenzione di risveglio. L'attenzione capace di eliminare l'automatismo e l'*in*tenzione rafforzata conducono a una nuova trama delle strutture predisposizionali della coscienza, a una nuova ecologia della mente. Svuotando l'io delle costrizioni inconsce e degli schemi reattivi costruiti nel corso del tempo dal progetto di sé, il contemplativo scopre una nuova vita di ricettività, di libertà interiore e di chiarezza. L'osservazione imparziale della propria situazione esistenziale diventa sempre più acuta. L'intuizione si risveglia. Liberato dai vincoli della paura e del desiderio, l'individuo comincia a gustare la libertà primordiale, ontologica. Ricollocato nel suo presente, egli conosce quella intersezione di tempo e di eternità in cui si colloca la realtà, dove abita la divinità.

**L'importanza della tradizione.** Essendomi finora concentrato soprattutto sulla natura e sulla pratica dell'attenzione contemplativa, ho deliberatamente ignorato i molteplici contesti nei quali può essere di fatto praticata. Cercherò di porvi rimedio con alcune osservazioni conclusive sull'importanza della tradizione spirituale.

In primo luogo, dovrebbe essere chiaro che la funzione dell'attività contemplativa è per lo più distruttiva. Le bardature di una tradizione spirituale forniscono la struttura protettiva e costruttiva all'interno della quale l'opera distruttiva può procedere. Quanto più seriamente le fondamenta del falso io vengono minate dalla pratica dell'attenzione, tanto più feroci diventano

gli assalti di protesta provenienti dall'interno. L'«agonia» che si realizza durante l'attività contemplativa può causare traumi e reazioni interne così profondi che soltanto la cornice profonda di una tradizione può assorbirli e rivolgerli verso effetti creativi. Il sostegno di una tradizione vecchia di centinaia di anni – ricca di simbolismi, di mappe metafisiche e psicologiche e dell'esperienza accumulata da migliaia di viandanti del passato – e la guida di un maestro esperto sono assolutamente indispensabili. Un movimento *new age* che voglia sostenere le tecniche contemplative, ma contemporaneamente disfarsi del contesto tradizionale in cui esso originariamente si è collocato, può probabilmente risultare molto superficiale o molto pericoloso, o entrambe le cose.

In secondo luogo, la tradizione accentua e una comunità spirituale sostiene – in un modo che risulterebbe impossibile a una semplice tecnica – l'importanza della moralità come fondamento *sine qua non* e come necessaria condotta di accompagnamento del lavoro interiore. Senza questi «aggiustamenti» del comportamento esteriore, il lavoro interiore non può andare troppo lontano. Sarebbe alquanto difficile trovare anche una sola eccezione a questa regola nelle grandi tradizioni.

Infine, la trasformazione dell'uomo viene operata non soltanto da isolati periodi di esercizio intenso di attenzione; tale esercizio deve essere legato alla vita ordinaria da una disposizione d'animo che rende ogni aspetto della vita parte del lavoro spirituale. L'opera contemplativa, in altri termini, è strettamente limitata a periodi formali di pratica dell'attenzione. L'attività ordinaria e la pratica contemplativa formale devono rafforzarsi l'una con l'altra e sostenere tra loro la continuità della pratica che sola può risvegliare la mente e aiutarla a realizzare il *telos* per lei adombrato nelle immagini e nei concetti della tradizione alla quale appartiene. E sono precisamente i *teloi* della tradizione che, evocando l'intenzionalità dell'aspirante all'attenzione, forniscono questa continuità.

Un *telos* spirituale evoca nell'aspirante all'attenzione un fine globale che fonde le attività della vita ordinaria e i periodi di pratica dell'attenzione in una linea continua, una «preghiera senza fine». A seguito di questa fusione, la vita diventa «volere una cosa sola»: un'espressione di Kierkegaard per indicare la «purezza del cuore» o la fede matura. Hubert Benoit definisce questo stato dell'essere «attenzione totale», anche se si potrebbe rendere meglio con «attenzione alla totalità». Quando l'attenzione è «totale», l'individuo diventa sempre più consapevole non soltanto di quello che sta facendo, ma anche del motivo per cui lo sta facendo. Diventa sempre più capace di cogliere il contesto universale di ogni sua più piccola azione, di vedere l'oggetto più lontano verso il quale la sua attenzione tende in un determinato momento. Quando l'intenzione del risveglio diventa così invadente, l'attenzione così «totale» e la volontà così unita, ecco che si raggiunge la continuità della prassi, che porta a una trasformazione profonda della persona. Gli esercizi di attenzione, allora, sono rigorosamente destinati a essere praticati nell'isolamento. La loro efficacia richiede non soltanto una lunga pratica, ma anche il sostegno di una comunità, la guida di una tradizione, la tranquillità conseguita attraverso la purificazione morale e, infine, la continuità della pratica che permette al potere della volontà, indispensabile per l'opera di trasformazione, di manifestarsi nella sua pienezza.

[Vedi *DISCIPLINA SPIRITUALE, MEDITAZIONE*].

## BIBLIOGRAFIA

**Articoli.** Una delle migliori fonti di riflessione sul fenomeno dell'attenzione all'interno della meditazione religiosa e sul ruolo nella trasformazione psicologica è il «Journal of Transpersonal Psychology», pubblicato a Stanford/Cal. a partire dal 1969. I saggi che sono stati maggiormente utilizzati per la preparazione di questo articolo (eventualmente da consultare per l'approfondimento dei molti punti qui non sviluppati) sono: J. Welwood, *Meditation and the Unconscious. A New Perspective*, in «Journal of Transpersonal Psychology», 9 (1977), pp. 1-26; M.C. Washburn, *Observations Relevant to a Unified Theory of Meditation*, in «Journal of Transpersonal Psychology», 10 (1978), pp. 45-65; K. Wilber, *A Developmental View of Consciousness*, in «Journal of Transpersonal Psychology», 11 (1979), pp. 1-22. Un altro articolo ricco di stimoli (a cui sono debitore per il concetto di deautomatizzazione) è A.I. Deikman, *Deautomatization and the Mystic Experience*, in «Psychiatry», 29 (1966), pp. 324-38.

**Libri.** Altri importanti studi sono contenuti in J. Welwood (cur.), *The Meeting of the Ways. Explorations in East-West Psychology*, New York 1979 (trad. it. *L'incontro delle vie. Un'esplorazione della psicologia orientale-occidentale*, Roma 1991). Il presente scritto è ispirato per molti punti da H. Benoit, *La doctrine suprême, selon la pensée Zen*, Paris 1958: una trattazione brillante e dettagliata delle sottigliezze dell'attenzione. Benoit aveva sviluppato il concetto di «attenzione totale» già nel capitolo 16 del suo *Metaphysique et psychoanalyse. Essais sur le problème de la réalisation de l'homme*, Paris 1949. L'interesse dello psicologo R. Ornstein per ciò che le tradizioni contemplative possono offrirci, attraverso un «concetto esteso dell'uomo», e per i metodi con cui si può operare la trasformazione compare in tre suoi lavori, assai utili e profondi: R. Ornstein, *The Psychology of Consciousness*, San Francisco 1972 (trad. it. *La psicologia della coscienza*, Milano 1978); R. Ornstein e C. Naranjo, *On the Psychology of Meditation*, New York 1971; R. Ornstein (cur.), *The Nature of Human Consciousness. A Book of Reading*, San Franci-

sco 1973 (una raccolta di saggi stimolanti, tra i quali quello sopra citato di Deikman). Tra i molti scritti relativi alle tematiche affrontate in questo articolo, opera suggestiva è Ch. Tart, *States of Consciousness*, New York 1975 (trad. it. *Stati di coscienza*, Roma 1981). Utile è anche una raccolta di articoli di rappresentanti delle diverse tradizioni contemplative: Ch. Tart, *Transpersonal Psychologies*, New York 1975. Cfr. anche D. Goleman, *The Varieties of the Meditative Experience*, New York 1977. P.D. Ouspensky, *In Search of the Miraculous*, New York 1949, descrive le idee di G.I. Gurdjieff e contiene riflessioni stimolanti sulla natura e sulla funzione dell'attenzione e della volontà. La maggior parte degli articoli e dei libri qui citati contiene eccellenti bibliografie, utili per approfondire ulteriormente i vari argomenti. Un testo i cui presupposti di fondo non sono favorevoli ai temi qui trattati ma che, nondimeno, risulta estremamente utile per comprendere la dinamica del falso io e la condizione psico-spirituale e universale dell'uomo è E. Becker, *Denial of Death*, New York 1973.

PHILIP NOVAK

**AUTOBIOGRAFIA.** [Questa voce analizza il genere letterario dell'autobiografia sulla base di alcuni esempi occidentali. Vedi anche *BIOGRAFIA*. Per l'esame, in una più ampia prospettiva culturale e religiosa, delle nozioni di personalità, individualità e autocoscienza, vedi *ANIMA* e *CORPO UMANO*, vol. 1].

La proliferazione di autobiografie nel corso del XX secolo, soprattutto dopo la fine della prima guerra mondiale, tenderebbe ad avvalorare il fatto che l'emergere del genere quale noi oggi lo conosciamo è un fenomeno essenzialmente recente. L'autobiografia richiede, infatti, la fusione di molti fattori: la disintegrazione della comunità tradizionale, una crescente sensibilità per il cambiamento, nuove forme di autocoscienza e di consapevolezza religiosa, uno spostamento dal modo deduttivo a quello induttivo di pensare, la modificazione delle strutture di classe e una accresciuta alfabetizzazione. L'emergere dell'autobiografia, in altre parole, dovette attendere la comparsa dell'«individuo»: qualcuno che potesse immaginare se stesso in una varietà di ruoli, qualcuno la cui autodefinizione poggiasse tanto sul mutamento quanto sulla continuità, qualcuno il cui vero io non potesse essere imprigionato da alcun modello universale. Il «buon cittadino» alla fine lasciò spazio al «semplice me stesso» di Jean-Jacques Rousseau, capace anch'egli, peraltro, di entrare in rapporto con il suo mondo.

Mentre gli studiosi dell'autobiografia accentuano diversamente l'uno o l'altro di questi fattori che hanno contribuito al sorgere dell'autobiografia, tutti probabilmente sarebbero d'accordo con Karl Joachim Weintraub sul fatto che essa riflette una ideologia occidentale a proposito della natura della personalità in quanto storicamente condizionata. Fondamentali per l'impulso autobiografico, infatti, sono la convinzione che l'io sia capace di creare e di riflettere la sua storia e insieme la supposizione che nell'esistenza debbano essere scoperte una qualche direzione e una fondamentale unità.

**Agostino di Ippona, 354-430.** Nonostante l'idea prevalente che l'autobiografia come genere sia comparsa sulla scena occidentale non prima del Rinascimento (oppure, secondo alcuni, non prima degli inizi del XIX secolo), c'è un generale consenso sul fatto che le *Confessioni* di Agostino, scritte tra il 397 e il 401, segnino l'inizio della tradizione autobiografica. Agostino visse durante un periodo di tumultuoso mutamento, quando il mondo classico stava lasciando il posto a una cultura da poco cristianizzata. Egli registra gli effetti sulla sua vita di quegli spostamenti sismici, indagando in profondità, sia dal punto di vista psicologico che da quello teologico, le alterazioni sofferte dalla sua esistenza e sviluppando un linguaggio dell'introspezione che rimane valido ancora oggi. Nessuna meraviglia se George Misch, il grande storico dell'autobiografia, definì Agostino il primo moderno.

Apro questa analisi necessariamente parziale dell'autobiografia con le *Confessioni* non soltanto perché quest'opera ha influenzato e continua a influenzare la redazione di qualunque autobiografia, ma soprattutto perché essa ha dato forma in modo così fondamentale alla definizione del genere. Dal momento che le *Confessioni* radicano il genere dell'autobiografia nella confessione religiosa (e, in questo caso, in un tipo di scritto che risale a sua volta all'eredità delle lettere paoline e dei salmi ebraici), esse riconoscono al centro dell'autobiografia un impulso religioso – un impulso religioso che permea la ricerca del significato da parte dell'io, sia che lo scopo di tale ricerca sia teistico, sia che sia terreno. È dunque soltanto per mezzo dell'«Altro» che l'io autobiografico può ritornare a chi o a che cosa è. Nella lunga tradizione autobiografica, dalle *Confessioni* di Agostino (fine del IV secolo) all'autobiografia di Malcom X (XX secolo), l'Altro ha assunto una enorme varietà di aspetti.

Per Agostino, per esempio, l'Altro è Dio, talvolta il dio di Platone, talaltra il Dio delle Scritture ebraiche e cristiane. Sebbene Agostino ponga Dio al centro della storia che egli vuole narrare, l'irresistibile interesse autobiografico delle *Confessioni* affonda nella natura stessa dell'io. Lungo la sua narrazione, Agostino si descrive come «fluttuante» e «sparpagliato». Egli mira a trovare la pace in Dio, ma anche nel processo della scoperta che Dio è stato fin dal principio con lui, Agostino scopre quanto di se stesso rimane un profondo

mistero. «Forse non sono me stesso, o Signore mio Dio? c'è una tale differenza tra me stesso e me stesso». Appunto alla presenza di Dio, confessa Agostino, è sorto per lui questo enorme problema. La conoscenza di Dio da lui raggiunta mostra la fragilità della sua conoscenza di se stesso, rendendo tanto più ovvio quanto sia difficoltoso raccogliere insieme il suo io frantumato e sparpagliato come soltanto Dio può fare. «Conosco meno di me che di te; ora io ti supplico, o mio Dio, di svelarmi me stesso... [Non ho] un luogo sicuro per la mia anima se non in te, dove possano essere raccolte le mie membra sparse».

Ciò che è religiosamente importante nel contributo delle *Confessioni* alla tradizione autobiografica non è tanto la conversione stessa di Agostino, quanto lo sguardo che la conversione permette al suo passato narrativo. Risalendo all'indietro dal presente di redenzione che egli occupa ora (come figlio di Monica, come vescovo di Ippona e come autorevole portavoce dell'ortodossia, perfino come retore in pensione, ma ancora celebre), Agostino ritiene possibile raccogliere i brandelli sparsi del suo passato in una narrazione che si muove contemporaneamente su due livelli: il livello del protagonista peccatore (quale egli era un tempo) e il livello del narratore salvato (quale è diventato ora). Questi due livelli cominciano a fondersi nel libro x, quando Agostino affronta la sua analisi fenomenologica del tempo e della memoria, i contenitori sempre dinamici dell'intera esperienza, al cui interno egli alla fine ritrova insieme Dio e se stesso.

**Michel de Montaigne, 1533-1592.** Passare dalle *Confessioni* ai *Saggi* di Montaigne significa superare d'un balzo quasi 1.200 anni di scrittura autobiografica che, nel complesso, giace sepolta e a brandelli in mezzo a documenti dedicati ad altri argomenti e che riflette l'interesse monastico per l'agiografia così popolare nel Medioevo. Secondo George Misch, non più di otto o dieci autentiche autobiografie sono comparse tra il 500 e il 1400, tra queste la *Storia delle mie sventure* di Pietro Abelardo (1132-1136), la *Vita nuova* di Dante Alighieri (circa 1294) e il *Secretum* di Petrarca (1342-1343), tutte in forma di dialogo con Agostino.

Come per Agostino, anche per Montaigne è stata rivendicata la sua appartenenza alla tradizione autobiografica moderna. Su di lui scrive E. Auerbach (*Mimesis. Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur*, Bern 1946, trad. it. *Mimesi. Il realismo nella letteratura occidentale*, Torino 1956): «tra tutti i suoi contemporanei, egli ebbe la concezione più chiara del problema dell'auto-orientamento dell'uomo; cioè del desiderio di sentirsi a proprio agio nell'esistenza senza punti fissi di riferimento. In lui per la prima volta l'esistenza dell'uomo – la vita personale nel suo complesso – diventa problematica nel senso moderno».

Diversamente da Agostino, Montaigne non volle giungere a «conclusioni»: egli affermò soltanto di scrivere dei saggi. Avrebbe potuto raggiungere qualche conclusione, egli dice, se la sua mente fosse stata capace di «trovare un saldo appiglio». Come Agostino, del resto, Montaigne visse in un mondo che stava subendo un profondo sovvertimento: nel suo caso la Riforma e le guerre di religione. Nella sua difficile transizione dalle vestigia del feudalesimo all'epoca moderna, il terreno culturale non poteva offrire alcun saldo appiglio. Invece di ricercare, come Agostino, la stabilità e la permanenza all'interno di un'epoca di dissenso, di scismi e di incertezze, Montaigne dedicò i suoi ultimi anni di ritiro alla ricerca (di stile catoniano) di una buona morte e al compito di catturare il fenomeno della costante mutevolezza della vita: «Non posso fissare il mio soggetto. Esso è sempre irrequieto e ondeggia come se fosse naturalmente ubriaco. Lo afferro, quando rivolgo a lui la mia attenzione. Non raffiguro il suo essere; raffiguro soltanto il suo passaggio».

Diversità e varietà, non unità ideale: questa per Montaigne era la qualità universale dell'esistenza. Per la sua concezione donchisciottesca dell'esistenza, Montaigne giudicò che l'autoritratto dell'autobiografo sarebbe stato meglio realizzato nell'attività. Quale strumento letterario migliore, allora, del saggio – dell'esperimento, della narrazione, della prova – per registrare la natura mutevole della conoscenza di se stesso? Montaigne non soltanto produsse tre libri di *Saggi* tra il 1580 e il 1588; egli intraprese anche la revisione di questi *Saggi*, non espungendo mai ciò che aveva precedentemente scritto, ma piuttosto aggiungendo copiose note marginali e interlineari, producendo perciò un palinsensto a molti strati, che dal punto di vista redazionale drammatizza un io continuamente *in fieri*.

In quanto filosofo che si autodescrive come «casuale», Montaigne era interessato alla vita pratica dell'azione e dell'etica, e il suo famoso motto «Che cosa conosco?» era un mezzo per sospingere all'azione tutti gli indolenti che altrimenti si sarebbero nascosti dietro alla loro ignoranza delle (peraltro inesistenti) risposte ultime. Questo motto metteva in guardia anche contro la presunzione, una presunzione evidente, al suo tempo, nelle controversie religiose in cui la divinità era stata deformata, come osservava Montaigne, attraverso una grande quantità di chiacchiere dottrinali. Avendo sostenuto che alcune questioni vanno lasciate aperte, Montaigne nel 1676, ottantaquattro anni dopo la sua morte, si guadagnò un posto nell'Indice dei libri proibiti.

Ciò che possiamo leggere nei *Saggi* è la drammatica

presentazione di un uomo che guarda il suo mondo attraverso la lente di ciò che Auerbach chiamava «realismo creaturale»: un punto di vista cristiano sull'umano che si formò durante il Medioevo e che diede inizio, a partire dal XVI secolo, a una valutazione positiva della dimensione fisica della vita. «Io, che sono una persona del tutto materiale, detesto quel principio inumano che ci vorrebbe insegnare il disprezzo e l'avversione per la cura del corpo», scrisse Montaigne. La condizione mortale dell'esistenza umana non è soltanto il fondamento della condizione umana; essa è la base sulla quale poggia l'intero progresso umano: «La grandezza dell'anima consiste non tanto nell'elevare verso l'alto e nello spingere in avanti, quanto nel sapere come adattarsi e limitarsi». Mentre Agostino aveva interpretato il suo scopo religioso nel raggiungimento della quiete in Dio, Montaigne infine riconobbe che non è importante l'altezza alla quale può arrivare la creatura: ciò che conta è la saldezza di carattere sulla quale egli poggia. Meglio di qualunque altro testo tra tutti quelli che meritano un posto nella tradizione dell'autobiografia religiosa, i *Saggi* rappresentano molto efficacemente i limiti dell'attività autobiografica in quanto tale.

**John Bunyan, 1628-1688.** Un'altra autobiografia, che riflette la Riforma protestante in modo ancora più immediato, è *Grace Abounding to the Chief of Sinners* di John Bunyan (1666), un'opera composta durante i dodici anni di prigionia (1660-1672), conseguenza del rifiuto di interrompere la predicazione presso la comunità battista di Bedford, in Inghilterra. L'autobiografia di Bunyan, come quella di Agostino, aggiunge elevatezza e finezza a un genere di scrittura che era ormai da tempo in uso. Il titolo dell'opera, per esempio, utilizza una espressione, «capo dei peccatori», che è diventata convenzionale nel Calvinismo ma che lo era, ancor prima, nella tradizione paolina. Come Paolo, anche Bunyan indirizza le sue parole, come un missionario lontano, ai suoi recenti convertiti, per fornire loro beneficio e guida. Questa autobiografia riflette, inoltrel il triplice modello di sviluppo che spesso è presente nella dottrina calvinista. Essa infatti inizia con il riconoscimento del peccato, continua con la ricerca della fede che ogni anima eletta deve perseguire e si conclude con l'affermazione che la fede sarà ricompensata.

Tre osservazioni sono particolarmente importanti per individuare il posto occupato da *Grace Abounding* all'interno della tradizione dell'autobiografia. In primo luogo, questo testo segna la trasformazione dell'agiografia nella forma più moderna dell'autobiografia, nella quale il dramma della salvezza viene recitato sul palcoscenico della psicologia individuale. In secondo luogo, si tratta della confessione di un pensatore comune, non di un vescovo come Agostino o di un aristocratico come Montaigne, anticipando in questo modo lo sviluppo democrativo del genere autobiografico («Le confessioni praticamente di tutti», come recitava il titolo di una recensione del 1960). In terzo luogo, infine, l'opera di Bunyan segna, con il suo tipo di narrazione, un mutamento significativo nella tradizione agostiniana della confessione, nella quale, pure, lo scritto si inserisce. Agostino mantiene una notevole distanza tra il suo narratore salvato e il suo protagonista peccatore, una distanza che istituisce due livelli differenti nella narrazione e che sembra spesso esprimere una separazione tra l'esperienza della natura e quella della grazia. Bunyan, invece, occupa un solo piano, un piano collocato in qualche luogo tra la Città della distruzione e la Città celeste di *The Pilgrim's Progress*, del 1678, ma che egli aveva iniziato a scrivere già nel 1672. Questo piano intermedio non è situato soltanto dove il capo dei peccatori affronta insieme la natura e la grazia, ma anche dove egli prende continuamente nota della molteplicità dell'esistenza, che nessuna unità ultima potrà mai comprendere. In questa sorta di allegorizzazione dell'autobiografia calvinista, anche il pellegrino di Bunyan, Christian, attraverserà il medesimo tipo di territorio.

**Jean-Jacques Rousseau, 1712-1778.** L'autobiografia di Bunyan aprì la strada all'autobiografia di Rousseau, prismatica e peripatetica, rivolta non soltanto a registrare ma soprattutto a riformare e a creare un io, l'io proteiforme del filosofo, romanziere, riformatore sociale e inventore appunto (insieme a Montaigne) della moderna autobiografia. Rousseau iniziò a scrivere le sue *Confessioni* nel 1764, subito dopo che Voltaire lo aveva criticato per la sua pretesa di dare consigli sulla religione e sull'onore – proprio lui, Rousseau, che trascorreva anni di dissoluzione, trascinando con sé senza meta la donna che aveva reso madre di cinque bambini, lasciati peraltro immediatamente a un orfanatrofio, così «abiurando a tutti i sentimenti umani». Rousseau scrisse la sua autobiografia per fornire elementi di documentazione.

Questa confessione settecentesca inizia, come quella di Agostino, rivolgendosi a Dio. Ma invece di chiedere l'assistenza divina per confessare la sua vita, Rousseau immagina la scena del Giudizio universale, in cui egli si presenterà davanti al «Giudice supremo» tenendo in mano la sua autobiografia completa e riceverà l'approvazione finale per lo svelamento sincero della sua anima segreta. Possiamo ipotizzare che il giudizio finale di Dio rifletterà quello di Rousseau:

> Ecco quello che ho fatto; e se per caso ho usato qualche abbellimento senza importanza è stato soltanto per riempire il vuoto provocato da qualche difetto di memoria. Posso aver

preso per realtà quello che invece era nulla più che una probabilità, ma non ho mai descritto come vero ciò che sapevo essere falso. Ho mostrato me stesso così come ero, vile e spregevole quando il mio comportamento era tale; buono, generoso e nobile quando ero tale.

Cronaca delle peregrinazioni di Rousseau (dalla fanciullezza a Ginevra fino a Parigi, dove infine morì) e delle sue residenze (otto anni nella casa di campagna di Madame de Warens, ricordata come la più idilliaca), le *Confessioni* si dividono in dodici libri. I primi sei riguardano la giovinezza, fino ai trent'anni, e determinano per tutta la successiva autobiografia l'importanza della fanciullezza; i successivi sei libri sono invece un resoconto di come Rousseau divenne uno scrittore e un riformatore. Utilizzando la sua stessa vita come un oggetto di studio, egli mostra come la miseria dell'esistenza risieda nella discrepanza tra l'io modellato dalla società e l'io più autentico, quello costruito dalla natura. Sebbene Rousseau, come del resto Bunyan e Agostino, pretenda di essere il capo dei peccatori, il peccato per il quale egli cerca davvero il perdono è un peccato contro il vero io, non un peccato contro Dio.

«Ho mostrato me stesso come ero»: in questa ammissione di trasparenza si pone l'origine della discolpa (e della salvezza) che Rousseau vuole raggiungere. Egli ha guardato il suo soggetto, se stesso, con fermezza e senza batter ciglio: egli ha visto se stesso proprio così come in realtà è, non secondo qualche modello generale. Per raggiungere la trasparenza attraverso la quale egli voleva mostrare il suo vero io, Rousseau si rese conto di dover presentare questo io in tutte le sue infinite sfaccettature e nella sua complessa realtà proteiforme. Si tratta di un io simile a quello di Montaigne, eternamente mutevole, e perfino, per alcuni aspetti, un io simile a quello di Agostino: acutamente consapevole che nulla differisce di più dall'io dell'io medesimo (la «differenza tra me stesso e me stesso», come affermava Agostino).

Al lettore, piuttosto che a Dio, Rousseau desidera confessarsi: una confessione che riconosce, come fa quella di Agostino, che l'io è disperso e necessita di essere ricomposto. Rousseau invita il suo lettore non soltanto ad ascoltare la sua confessione, ma anche a costruire e ad osservare il prisma di quella personalità che la sua narrazione ha riflesso.

Io vorrei in qualche modo rendere la mia anima trasparente agli occhi del lettore e a questo scopo sto cercando di presentarla da tutti i punti di vista, per mostrarla in piena luce e per far sì che nessuno dei suoi movimenti sfugga all'attenzione del lettore, di modo che egli possa giudicare da sé il principio che li ha prodotti... Il suo compito è riunire questi elementi e valutare l'essere che è costruito con essi.

**Conclusioni.** L'enorme distanza temporale che separa l'autobiografia di Agostino, da cui abbiamo iniziato, e quella di Rousseau, con cui terminiamo, si riduce assai alla luce della sorprendente continuità che percorre la tradizione autobiografica di affermazione dell'io attraverso il racconto. Pur essendo fondamentalmente una forma temporale, il racconto è stato capace di accogliere in sé un io spesso illusorio, frequentemente disperso e sempre mutevole. La distanza tra Agostino e Rousseau si riduce ancora di più quando notiamo che i loro modi autobiografici sono usati insieme, per esempio, ancora nel 1964 nell'autobiografia di Malcom X. Come il racconto di Agostino, anche quello di Malcom X è strutturato lungo una conversione, in realtà lungo due conversioni: la prima alla religione dei Musulmani neri di Elijah Mohammed e la seconda all'Islamismo vero e proprio dopo un pellegrinaggio alla Mecca. Malcom X guarda indietro alla sua esistenza in modo agostiniano, da un livello di illuminazione grazie al quale egli è in grado di vederla non soltanto come una vita di attività febbrile, ma anche come il prodotto di un razzismo istituzionalizzato di cui egli era insieme vittima e perpetuatore. Quando Malcom X commenta che la sua vita «non è mai rimasta fissa in una posizione per molto tempo», egli allude alla personalità proteiforme che trova la sua strada nello scritto autobiografico, come era capitato a Montaigne e come continua più che mai ad accadere nell'autobiografia contemporanea. Nulla comunica l'io sempre mutevole di Malcom X e le circostanze della sua esistenza meglio della lista dei nomi che egli ha successivamente portato, dal nome nativo di Malcom Little fino a quello che portava al momento del suo assassinio: El-Hajj Malik El-Shabazz. Come Rousseau, anche Malcom X voleva proporre il resoconto della sua vita a un mondo che gli era invece ostile. La sua attesa di una fine violenta attribuisce una speciale incisività alla sua autobiografia e ci ricorda che sempre l'autobiografia, come i *Saggi* di Montaigne, preparano soprattutto la strada alla morte.

## BIBLIOGRAFIA

Scarsa attenzione è stata prestata dalla critica, in generale, all'autobiografia come genere letterario al di fuori dell'Occidente, in parte perché la scoperta del genere autobiografico è stata assai recente e in parte perché le regole caratteristiche del genere, che provengono dalle esperienze occidentali, tendono naturalmente a escludere gran parte dei testi appartenenti a culture differenti. L'autobiografia di Mohandas Gandhi sembra rappresentare una eccezione, ma forse è appunto l'influenza dell'Occidente all'interno della narrazione che ne facilita l'interesse per la critica occidentale. Che l'autobiografia non occidentale abbia assunto una

forma diversa e svolga una funzione differente rispetto agli esempi occidentali è del tutto plausibile. Tali differenze dovranno essere riconosciute prima che l'autobiografia come genere diffuso in tutto il mondo acquisti l'attenzione tardivamente prestatele in Occidente, con il risultato che gli studi comparativi possono aprire nuove occasioni di osservazione al genere letterario nel suo complesso. Per una ulteriore indagine si possono raccomandare le seguenti opere.

P. Delany, *British Autobiography in the Seventeenth Century*, London-New York 1969: contiene una eccellente Introduzione sui fattori che hanno dato origine all'autobiografia nel Rinascimento e un'ampia discussione dell'autobiografia religiosa all'interno della Chiesa e delle sette.

G. Misch, *Geschichte der Autobiographie*, I-IV, Bern 1949-1950 (vol. I) e Frankfurt 1955-1969 (voll. II-IV): una ambiziosa storia del genere letterario, a partire dalle iscrizioni sepolcrali egizie e fino (circa 3.800 pagine dopo) all'autore ottocentesco Theodore Fontane. Influenzata dal suocero di Misch, Wilhelm Dilthey.

J. Olney (cur.), *Autobiography. Essays Theoretical and Critical*, Princeton 1980: una importante raccolta di saggi, tra cui (fondamentale): G. Gusdorf, *Conditions and Limits of Autobiography*, un autore le cui ricerche sull'autobiografia riflettono uno spiccato interesse per William Butler Yeats e C.G. Jung. Ricca bibliografia. Olney fornisce soltanto cinque titoli riferiti all'autobiografia non occidentale, tra cui E.H. Erikson, *Gandhi's Autobiography. The Leader as Child*, in «American Scholar», 35 (1966), pp. 632-46.

R. Pascal, *Design and Truth in Autobiography*, Cambridge/Mass. 1960: un primo tentativo di guardare all'autobiografia come genere letterario. Per varietà e completezza rispetto all'approccio formalista di Pascal, cfr. la trattazione strutturalista di J. Mehlman, *A Structuralist Study of Autobiography. Proust, Leiris, Sartre, Lévi-Strauss*, Ithaca/N.Y. 1974.

W.C. Spengemann, *The Forms of Autobiography. Episodes in the History of the Literary Genre*, New Haven 1980: con un capitolo particolarmente importante sulle *Confessioni* di Agostino, che Spengemann interpreta come anticipatrici delle tre forme che in seguito definiranno la tradizione autobiografica (quella storica, quella filosofica e quella politica). Soltanto due riferimenti all'autobiografia non occidentale compaiono nel *Bibliographic Essay*, che occupa ben 75 pagine.

Joanne Punzo Waghorne, *Images of Dharma. The Epic World of C. Rajagopalachari*, New Delhi 1985: un esempio recente dello sforzo di porre in rapporto la teoria autobiografica occidentale con materiali orientali.

K.J. Weintraub, *The Value of the Individual. Self and Circumstance in Autobiography*, Chicago 1978: sviluppando gli interessi storici di Georg Misch, Weintraub traccia l'idea dell'individualità nella civiltà occidentale seguendo l'uso dello scritto autobiografico dall'antichità classica e attraverso J.W. von Goethe (il cui *Dichtung und Wahrheit* rappresenta per Weintraub il punto più alto della tradizione autobiografica). L'eccellente studio di Weintraub emerge a sua volta tra alcune trattazioni rivolte a ciò che non molto tempo fa (1968) veniva chiamato «il continente nero della letteratura» (cfr. S.A. Shapiro, *The Dark Continent of Literature: Autobiography*, in «Comparative Literature Studies», 5 (1968), pp. 421-54.

JANET VARNER GUNN

**AUTORITÀ.** L'autorità costituisce un fenomeno costante e profondo nella storia delle religioni. Si parla spesso, infatti, di autorità tradizionale, scritturale, ecclesiastica, oppure di autorità imperiale con pretese religiose. In quanto potere legittimo, che richiede e riceve sottomissione e obbedienza, l'autorità è presente sia nelle religioni primitive e arcaiche, sia nelle religioni fondate, sempre in collegamento con il concetto di ordine. Nelle diverse fasi della storia, parecchie furono le religioni che contribuirono a creare e a mantenere l'ordine, fornendo dunque le basi necessarie per l'autorità. Basi di vario genere, tra le quali si possono annoverare: 1) persone, in genere classificate secondo i vari tipi di guida religiosa, come sovrani, fondatori di religioni e altri capi di comunità religiose; 2) scritti sacri; 3) tradizioni, orali e scritte, che costituiscono verità dottrinali e precetti morali; 4) comunità religiose, fornite di riti sacerdotali e sacramentali; 5) esperienza personale. La questione della legittimità di questa o di quella autorità è stata causa di tensione e conflitto fra le varie religioni e in seno a ciascuna, poiché a ciascuna autorità riconosciuta come legittima è dovuto il rispetto e il rango che le compete, mentre l'autorità rifiutata va combattuta.

**L'autorità nelle religioni primitive.** Per molti popoli primitivi l'autorità è rappresentata dalle tradizioni della comunità tribale trasmesse oralmente. La tradizione orale regna suprema, imponendo una autorità vincolante sulla comunità tribale che la conserva. Di particolare autorevolezza sono i miti, ben distinti dalle leggende e dalle favole. L'autorità del mito nelle società primitive si fonda almeno su tre ragioni. In primo luogo si tratta di una storia «vera», mai di una favola, di una fantasia o di un racconto fantastico per bambini. In secondo luogo, si tratta della narrazione sacra delle imprese degli dei o di altri esseri divini, compiute all'inizio del tempo mitico. Ciò che accadde – secondo le parole di Mircea Eliade – *in illo tempore*, rappresenta per i primitivi una realtà più elevata e più grande di ogni altra realtà storica a loro conoscenza. Il mito è autorevole perché rivela la «verità assoluta» degli avvenimenti collocati all'inizio del tempo mitico. E infine, in terzo luogo, questa realtà trans-storica che si realizzò *in illo tempore* serve da modello per le azioni umane. Secondo Bronislaw Malinowski, il mito funziona come un «documento fondamentale» per i fatti sociali costituiti, incluse le credenze e le pratiche religiose, la moralità e le regole del comportamento quotidiano.

Questa tradizione autorevole, sanzionata dagli dei, viene trasmessa oralmente dagli anziani agli adolescenti nel corso dei riti di iniziazione. Il candidato a questi riti subisce il processo di morte e rinascita simboliche, ed è appunto durante questo processo di rigenerazione spirituale che viene istruito intorno ai segreti della tradizione tribale: i miti sono portatori dell'autorità tradizionale, parlano degli dei e dell'origine del mondo, dei nomi degli dei, del ruolo e dell'origine delle cerimonie iniziatiche e, naturalmente, dei codici della moralità e delle regole di vita. Così l'iniziato ottiene la *gnosis*, la vera e autorevole conoscenza, essenziale per la sua vita come essere umano, cioè la conoscenza della realtà più elevata e più grande che sorregge l'ordine della società primitiva in cui vive. [Vedi *MITO*, vol. 1].

**L'autorità nelle religioni arcaiche.** La comparsa delle grandi civiltà in Mesopotamia, Egitto, India e Cina, durante il III e il II millennio a.C., segnò una svolta decisiva nella storia. Tutte queste civiltà iniziarono e si svilupparono lungo il corso di un fiume. Per controllare la natura e produrre un buon raccolto si dovettero studiare sistemi di irrigazione, necessità che richiedeva l'introduzione di una efficiente organizzazione amministrativa, sostenuta dall'istituto della sovranità. Per questo nuovo sviluppo, un sistema di scrittura era condizione indispensabile.

In questa situazione, l'autorità delle tradizioni orali, che aveva caratterizzato le culture primitive, tendeva a essere sostituita da quella della tradizione scritta, rappresentata dai testi letterari. Testi che nacquero dapprima nelle corti reali e nei templi, dove scribi e sacerdoti erano responsabili della loro interpretazione e trasmissione. Erano i conservatori e trasmettitori professionali della tradizione scritta. In Cina, per esempio, si credeva che i funzionari governativi possedessero un carisma magico, in virtù della loro familiarità con i classici del Confucianesimo. Per questi funzionari lo studio, l'interpretazione e la trasmissione delle parole del maestro Confucio erano l'obbiettivo dei loro sforzi. La loro visione era essenzialmente orientata in chiave politica, cosicché alla fine raggiunsero una posizione sociale straordinariamente forte. In India, i brahmani occupavano una posizione autorevole nella società grazie alla loro conoscenza esoterica dei *Veda*, dei *Brāmaṇa* e di molti altri scritti sacri. Non soltanto in Cina e in India, ma, anticamente, anche nel Vicino Oriente antico, scribi e sacerdoti, in quanto custodi delle tradizioni scritte, divennero figure religiose di altissimo prestigio, rivestite di autorità. [Vedi *SCRITTURA SACRA*].

Chi esercitava la suprema autorità era, comunque, il sovrano. Nelle civiltà arcaiche, lo Stato funzionava come una comunità religiosa, come un cosmo, e il re era il supremo responsabile del mantenimento di questo ordine cosmico. L'autorità del comando era sostenuta dall'ideologia della sovranità, fondata sui miti, e inoltre dalla celebrazione dei rituali, in special modo la Festa del Nuovo Anno. L'ideologia collocata alla base della legittimazione dell'autorità imperiale differiva da regione a regione: le varie visioni religiose dell'esistenza e dell'universo presenti nelle diverse società, in altri termini, davano luogo a concezioni differenti della natura individuale del sovrano e del suo ruolo in quel determinato ordine cosmico.

Nell'antico Egitto, per esempio, si credeva che il re fosse di natura divina. La sua incoronazione, in genere celebrata all'inizio del nuovo anno, non significava una apoteosi, ma piuttosto una epifania, cioè una manifestazione del dio. Finché regnava, il sovrano era identificato con il dio Horus, rappresentando l'incarnazione del dio nella sua esistenza terrena; alla morte, invece, veniva misticamente assimilato a Osiris, il dio della rinascita e dell'immortalità. Il sovrano egizio era anche intimamente associato al tema della cosmogonia. Il podio, per esempio, su cui sedeva al momento dell'incoronazione, simboleggiava la collina di sabbia primordiale, la «prima» terra, che, secondo il mito cosmogonico egizio, era emersa dall'oceano nel tempo delle origini. L'ascesa al trono costituiva poi la rappresentazione rituale dell'emergere del cosmo dal caos delle acque primordiali. Il sovrano, quindi, in occasione del suo insediamento, ripeteva l'atto della creazione.

Anche in Mesopotamia il re aveva una parte di vitale importanza nel buon funzionamento dell'ordine cosmico. L'*Enuma elish*, l'epopea babilonese della creazione, veniva recitata e rappresentata ritualmente durante la Festa del Nuovo Anno. Lo scopo principale era il rinnovamento e la rigenerazione del cosmo; il sovrano, rappresentante del dio Marduk sulla terra, ripeteva quello che era accaduto al tempo dell'inizio assoluto, secondo la narrazione del mito. In Mesopotamia, tuttavia, il re non era generalmente concepito come un essere divino, lo era soltanto quando partecipava alle cerimonie rappresentando personalmente il dio Marduk. Sostanzialmente era un semplice essere mortale, non divino; rappresentava gli dei sulla terra in quanto loro «servo prediletto».

Nell'antica Cina, il sovrano era detto l'«uomo unico», il «Figlio del Cielo» (*t'ien-tzu*), ossia colui che ha ricevuto il mandato dal Cielo (*t'ien-ming*). Questo concetto esclude la possibilità che il re diventi il possessore permanente dell'autorità imperiale, avendo il Cielo la libertà assoluta di conferire o revocare il suo mandato, esattamente come era libero il Dio di Israele di conferire o revocare il suo carisma, o «dono della grazia», al re in terra. Ovviamente il cinese «Figlio del

Cielo» non aveva nulla a che vedere con la concezione genealogica del potere regale nell'antico Egitto o nel Giappone, dove il sovrano era il discendente o l'incaricato di un certo dio; in Cina era semplicemente il rappresentante terreno del Cielo o del volere celeste.

Il sovrano cinese era anche considerato l'unico e supremo responsabile dell'ordine cosmico, che manteneva assistendo il Cielo e nel regolare e armonizzare i due principi *yin* e *yang*. Di questa sua funzione il migliore esempio è l'edificio cerimoniale, il *ming-t'ang*, dalla struttura di *imago mundi*: a pianta quadrata, simbolo della terra, e tetto circolare, simbolo del cielo. Altre caratteristiche, come le sue dodici stanze, rispecchiavano il ciclo dell'anno. In questo modo, l'intera costruzione era un vasto diagramma spazio-tempo, un microcosmo. Qui il sovrano officiava i riti del culto e dei sacrifici al Cielo e alla Terra e a una miriade di spiriti, per garantire il loro favore a tutto l'universo. Per inaugurare le stagioni e i mesi, si recava nella stanza più adatta dell'edificio: nel secondo mese di primavera, per esempio, si poneva rivolto a oriente, vestito di verde, il colore della primavera e dell'oriente, mentre in autunno si volgeva a occidente, vestendo un abito cerimoniale bianco, adeguato all'autunno e all'occidente. Il sovrano, quindi, assecondava il Cielo assicurando l'ascesa del principio *yang* in primavera, mentre in autunno favoriva il successo del principio *yin*. In sostanza, il re cinese aveva il compito di armonizzare il movimento cosmico.

**L'autorità nelle religioni fondate.** Il sorgere del Buddhismo, del Cristianesimo e dell'Islamismo costituì un autentico rivolgimento nella storia delle religioni. Mentre nelle religioni primitive e arcaiche l'autorità è rappresentata dai sovrani divinizzati e dalle tradizioni, orali o scritte, delle comunità tribali o degli Stati, nelle religioni fondate l'autorità deriva dal fondatore medesimo della nuova comunità di fedeli e dalla sua esperienza religiosa. Ogni religione fondata, di conseguenza, possiede una sua propria struttura di autorità e di tradizione autorevole, con caratteristiche assai diverse da quelle delle religioni primitive e arcaiche.

***Buddhismo.*** L'autorità del Buddha proveniva dalla sua convinzione di avere scoperto il *dharma*, la legge universale dell'esistenza, attraverso la sua personale esperienza di illuminazione. Egli stesso viveva secondo quella legge e sul letto di morte esortò i suoi discepoli ad affidarsi totalmente ad essa, quale unico principio guida dell'esistenza.

Ma questa verità non era manifesta; era soltanto la verità insegnata e interpretata dal Buddha, accettata dai suoi seguaci. Dopo la sua morte, i discepoli a lui più vicini si assunsero la nuova responsabilità di realizzare l'ideale buddhista. Emersero così alcune importanti tradizioni, dapprima trasmesse oralmente e poi, nel I secolo a.C., per iscritto. Queste autorevoli tradizioni orali comprendevano le memorie e le interpretazioni dell'insegnamento del Buddha relativo al *dharma* e alle regole di vita, i *vinaya*, che egli aveva stabilito per regolare il *saṃgha*, la comunità buddhista.

Non esiste, comunque, un unico canone di Scritture sacre, universalmente accettato da tutti i buddhisti. La creazione di un siffatto canone fu resa impossibile dal carattere decentrato della comunità buddhista e dalla mancanza di una autorità ecclesiastica centrale che stabilisse l'ortodossia. Fin dall'inizio della sua storia, il Buddhismo permetteva agli ordini monastici locali di procedere autonomamente, autoregolandosi secondo gli insegnamenti e le regole disciplinari che avevano ereditato. Come era da aspettarsi, lo sviluppo autonomo degli ordini monastici, o «scuole», portò alla nascita di versioni diverse del canone, senza che, tuttavia, ne venisse invalidata l'importanza del concetto stesso di canone e l'unità, almeno teorica, dell'intera comunità buddhista.

Alla base di questa apparente assenza di autorità canonica ed ecclesiastica, sta il valore primario dato dal Buddha alla conoscenza di sé, all'immediatezza dell'esperienza, alla scoperta personale della verità. Nel Buddhismo, infatti, il canone delle Scritture sacre costituiva genericamente una autorità, in linea di principio, ma nella pratica funzionò, significativamente, soltanto per alcuni ordini monastici e per alcune scuole. Il concetto stesso di canonicità, inoltre, veniva spesso in conflitto con la credenza buddhista nell'immediatezza dell'esperienza dell'illuminazione.

Questa tendenza generale verso l'allontanamento dalle Scritture tradizionali e verso l'esplorazione di nuove intuizioni, nuova saggezza e nuove interpretazioni, è più evidente nel Buddhismo Mahāyāna, che comparve nel I secolo d.C., piuttosto che nel più tradizionale Theravāda, specialmente per quanto riguarda le concezioni relative al Buddha e al *dharma*. La concezione del Buddha è talmente cambiata nel Mahāyāna, che esso non viene più inteso semplicemente come colui che giunse all'illuminazione nel VI secolo a.C., ma come una manifestazione nella storia eterna del *dharmakāya*, il principio cosmico immanente in tutti gli esseri, il fondamento di tutte le espressioni dell'eterna natura del Buddha. Il Buddha che predica sul Picco dell'avvoltoio, come dicono le Scritture del Mahāyāna, non è un maestro umano che parla a un gruppo di discepoli, ma un essere trans-storico che si rivolge ai rappresentanti di tutto l'universo. Le Scritture del Mahāyāna pretendono di essere rivelazioni ricorrenti del principio universale ed eterno (*dharmakāya*) e tendono a dissociarsi da una tradizione profonda-

mente radicata nella vita personale del Buddha storico. Una Scrittura è considerata utile nella misura in cui può condurre alla medesima esperienza religiosa vissuta dal Buddha. Ne deriva che, in ultima analisi, si può fare a meno delle Scritture, e questo è particolarmente evidente nel Buddhismo Zen, che afferma di basarsi su una «speciale trasmissione al di fuori delle Scritture» e accentua soltanto l'immediata esperienza personale del *kenshō* («vedere nella propria autentica natura») o illuminazione.

***Cristianesimo.*** Durante il suo ministero pubblico, Gesù di Nazareth rifiutò l'autorità della Torah orale dell'Ebraismo, spesso citata nel Nuovo Testamento come «tradizione dei padri». A questa egli sostituì la sua propria autorità come interprete della Torah scritta (la Legge mosaica), ossia l'autorità di colui che proclamava, con parole e opere, la volontà di Dio e l'imminente venuta del regno di Dio. Gesù si presentava, così, come la fonte ultima della nuova tradizione, destinata a diventare autorevole per la Chiesa, la comunità emergente dei Cristiani.

Dopo la resurrezione di Gesù, i suoi discepoli diretti compresero il significato della sua vita, della sua sofferenza e della sua morte alla luce delle Scritture ebraiche: Gesù era il Messia (il Cristo) e il compimento della promessa di Dio. La Chiesa si assunse naturalmente la responsabilità di creare e trasmettere le tradizioni riguardanti le parole e le azioni di Gesù Cristo. Per la comunità cristiana, queste tradizioni erano l'interpretazione più appropriata e più corretta della Torah scritta; costituivano, in realtà, la Torah orale del Cristianesimo. Furono in particolare gli apostoli e Paolo, testimoni oculari della vita terrena e della resurrezione di Gesù Cristo, ad avere una parte vitale nell'interpretazione e trasmissione delle tradizioni, proprio come gli scribi e i rabbini contribuirono in modo fondamentale alla trasmissione della Torah orale. Nasceva in questo modo la tradizione apostolica autorevole, inizialmente trasmessa oralmente, poi scritta in varie forme letterarie e, infine, codificata dalla Chiesa come canone del Nuovo Testamento. Questo Nuovo Testamento prese posto accanto al canone del Vecchio Testamento. Mentre il Protestantesimo riconosce autorità suprema al Vecchio e al Nuovo Testamento insieme, come *summa* della tradizione apostolica, distinta dalla tradizione postapostolica, il Cattolicesimo asserisce che la successiva tradizione della Chiesa ha autorità pari a quella della tradizione apostolica rappresentata dalle Scritture. Per i cattolici, dunque, non esiste contrasto sostanziale fra Scritture e tradizione: sono entrambe manifestazioni di un'unica fonte, la tradizione apostolica.

Il fondamento della Chiesa cattolica sta nel suo carattere istituzionale come organo oggettivo della salvezza, rappresentato nella tradizione, nei sette sacramenti e nel sacerdozio. La Chiesa è l'eterna presenza di Gesù Cristo nella storia e il papato si fonda sulla nomina esplicita di Pietro, da parte del fondatore, come pietra di fondazione della chiesa. I cattolici rivendicano una successione diretta dell'autorità papale, da Pietro fino al papa attuale, e questa asserzione di legittimità, estesa all'intero corpo sacerdotale, è un elemento vitale per la fondazione dell'autorità della Chiesa. I sacramenti sono i canali oggettivi e tangibili attraverso i quali viene comunicata ai fedeli la grazia di Dio. Questa tendenza all'oggettivismo del Cattolicesimo risulta chiarissima nella sua interpretazione dell'Eucaristia, ossia nella teoria della transustanziazione, ufficialmente proclamata come dogma nel 1215. Quanto all'insegnamento della Chiesa, è il suo *magisterium* (autorità dottrinale), è il papa che determina l'interpretazione legittima delle Scritture e della tradizione. Fin dai tempi del Medioevo, l'appartenenza alla Chiesa cattolica comportava la sottomissione all'autorità papale. Ci troviamo di fronte a un tipico esempio di carisma istituzionalizzato, che, nel corso dei secoli, ha dimostrato la sua forza come fonte di autorità nella vita dei suo aderenti.

L'Ortodossia e il Cattolicesimo concordano nel riconoscere alla Chiesa l'autorità infallibile derivatale da Dio. Differiscono, tuttavia, in quanto la prima non ha un organo di infallibilità; l'attributo dell'infallibilità risiede nella Chiesa stessa concepita misticamente, ma senza alcun organo fisso come quello del papato di Roma.

La concezione protestante dell'autorità tende invece, più o meno, verso un certo soggettivismo, in contrasto con l'oggettivismo del Cristianesimo medievale. La riforma protestante era imperniata su due principi fondamentali, di importanza complementare: la giustificazione per mezzo della fede e l'autorità delle Scritture.

La questione che maggiormente preoccupava Martin Lutero era la soteriologia, ossia la questione della salvezza personale e della sua certezza. Secondo Lutero, l'uomo è giustificato davanti a Dio semplicemente per mezzo della fede; la Chiesa, con i suoi sacramenti, i sacerdoti e la tradizione, non può garantire affatto la salvezza dell'uomo. Per cui Lutero ridusse a due i sacramenti: il battesimo e la cena del Signore. Se la giustificazione per mezzo della fede è il principio «materiale» della Riforma, il suo principio «formale» sono le Scritture. Per Lutero, come per Giovanni Calvino, la Bibbia, non la Chiesa, è l'autorità suprema della vita cristiana. Mentre Calvino, all'atto dell'interpretazione, sembra accettare particolari parole della Bibbia come verbo rivelato da Dio, Lutero distingue fra le parole

della Bibbia e la parola che Dio dice per mezzo di esse: le parole della Bibbia sono la «culla di Cristo». Di conseguenza, egli non accetta l'interpretazione letterale della Bibbia, né trova il verbo di Dio esattamente in tutte le sue parti, ma ne considera alcune inferiori per qualità. Il corollario dei due principi fondamentali della Riforma è la teoria che riguarda il sacerdozio di tutti i credenti: ciascun individuo è sacerdote per se stesso e, come tale, deve servire Dio ascoltandone il verbo dalle parole della Bibbia. L'accento sulla coscienza personale costituisce la grande innovazione della Riforma, ma ha anche aperto la via a interpretazioni incontrollate della Bibbia e, quindi, a una sempre crescente proliferazione di denominazioni protestanti e di piccole sette sotto la guida di capi particolarmente «ispirati».

In molte comunità e sette protestanti si nota chiaramente la tendenza ad allontanarsi dall'oggettivismo di tipo cattolico, alla ricerca, piuttosto, di un certo soggettivismo. Si insiste particolarmente, infatti, sull'importanza dello studio della Bibbia, sulla preghiera e sull'esperienza personale della salvezza e della sua certezza; per i membri di queste comunità, inoltre, le idee di peccato, di salvezza e di fede in Gesù Cristo assumono una realtà intensa e vivamente personale. Uno dei migliori esempi di questo atteggiamento protestante è George Fox, il fondatore della Società degli Amici, conosciuta anche come Quaccheri. Fox organizzò una società di fedeli, senza sacerdoti né riti sacramentali. Era convinto che la vera religione consistesse non tanto nella Chiesa e nel credo, ma nell'esperienza personale di ciò che egli chiamava illuminazione dello Spirito Santo: la fonte dell'autorità era, per lui, l'esperienza personale della luce interiore.

***Islamismo.*** Per i musulmani, il Corano è la rivelazione completa e immediata del messaggio di Dio all'umanità, attraverso Maometto. Si tratta del libro celeste della rivelazione, la parola di Dio per eccellenza. Sebbene si siano scatenate fra i musulmani delle controversie circa il senso in cui tutto ciò sia vero, non è mai stato messo in dubbio che ciò sia vero. Per alcuni musulmani, il Corano è «creato», ma per la maggioranza non è una creazione storica; proprio come la Torah nell'Ebraismo, esso è di origine celeste, risalente a prima della creazione: sebbene scritto in arabo, riflette il suo archetipo celeste. Quindi il Corano è «non creato», non condizionato dal tempo e dalla storia, ed è, senza alcun dubbio, fonte suprema di autorità per la *ummah*, per la comunità musulmana.

La comunità musulmana ha anche accettato gli *ḥadīth* («tradizione», cioè la documentazione delle parole e delle azioni) del profeta Maometto, come autorità normativa delle credenze e delle pratiche. Pur non considerando Maometto il salvatore, nel senso cristiano del termine, i musulmani sono fermamente convinti che egli era guidato da Dio durante gli anni successivi alla rivelazione; è il profeta e apostolo di Dio e l'uomo perfetto, il modello esemplare e la guida spirituale per l'umanità. Per i musulmani, tutto ciò che Maometto disse e fece in vita è degno di studio e di imitazione.

Un'altra tradizione, accettata come autorevole dai musulmani ortodossi (sunniti), è costituita dagli *ḥadīth* dei primi quattro califfi. Nei suoi ultimi anni, a Medina, Maometto tentò di costruire una società religiosa sulla base dei principi islamici, e, dopo la sua morte, questo ideale fu coltivato dai suoi quattro successori immediati (i califfi), celebrati come governatori ideali. La comunità musulmana, allora, aveva bisogno di dettagliate norme per regolare la sua esistenza, sia quella collettiva, sia quella individuale. Queste norme di vita, chiamate *sharīʻah*, o legge islamica, si basano sull'interpretazione del Corano e degli *ḥadīth* di Maometto e dei primi quattro califfi che lo seguirono.

È significativo il fatto che il califfo, quale capo della comunità, non abbia funzioni pontificali o sacerdotali. Il suo compito non era quello di spiegare o interpretare la fede, ma di servire come custode dell'ordine pubblico. Il compito di interpretare il Corano e gli *ḥadīth* e di applicarli alla vita reale della comunità era svolto dagli *'ulamā'*, che non erano sacerdoti né si arrogavano alcun potere o autorità sacerdotali, ma, per la loro conoscenza del Corano e degli *ḥadīth*, avevano un ruolo importante, analogo a quello dei rabbini ebraici.

Mentre i sunniti considerano gli *ḥadīth* dei primi tre califfi come un fondamento di autorità per l'Islamismo, gli sciiti li rifiutano come tali, perché tacciano i tre califfi di usurpazione illegale e riconoscono invece 'Alī, cugino di Maometto e suo genero, come primo califfo, o, più propriamente, come primo imam. Alla base della controversia degli sciiti è la credenza che il carisma personale conferito da Dio a Maometto possa essere trasmesso genealogicamente soltanto nella sua linea familiare. La concezione è notevolmente diversa da quella dei sunniti, per i quali il carisma di Maometto viene trasmesso con la carica di califfo, a prescindere dalla persona che la ricopre: mentre per i sunniti l'ortodossia è incentrata sul principio di carisma istituzionale, gli sciiti lo rifiutano per sostenere, invece, l'ereditarietà del carisma. Questi ultimi hanno, quindi, sostituito gli *ḥadīth* dei primi tre califfi con gli *ḥadīth* dei dodici imam.

In forte contrasto con il califfo, che non ha potestà legale, l'imam è autorizzato a interpretare gli *ḥaqīqah*, cioè i misteri reconditi, nascosti nel Corano e negli *ḥadīth*. Egli è dotato di questa virtù spirituale avendo ricevuto da Maometto, attraverso la catena della tra-

smissione diretta, una parte della gnosi, o conoscenza esoterica. Di conseguenza, l'imam ha potere politico e religioso; amministra la comunità con giustizia e misericordia, ma, oltre a ciò, interpreta la legge islamica e i suoi significati reconditi. Naturalmente, gli sciiti sono convinti che l'autorità definitiva per l'Islamismo sia nelle mani dell'imam stesso. Per loro, l'ultimo imam, il dodicesimo, detto imam nascosto, non morì, ma entrò in uno stato di «occultamento» protratto; un giorno, essi credono, riemergerà dall'occultamento come Mahdi (l'atteso), cioè il messia. Finché non tornerà, un gruppo di capi giuristi-teologi, chiamati *mujtāhid*, continueranno a esercitare ampia autorità in materia di religione e di legge.

**Tensione fra autorità religiosa e autorità secolare.** Se si può riscontrare una qualche tensione fra autorità secolare e autorità religiosa nelle culture primitive, essa raggiunge forme di rottura soltanto con la comparsa delle religioni fondate. Le occasioni, in particolari circostanze storiche e culturali, sono scontri di principi opposti, ciascuno con la pretesa di supremazia universale.

Raramente l'Islamismo ha vissuto tensioni analoghe a quelle fra Chiesa e Stato nel Cristianesimo medievale, perché la comunità musulmana è stata fondata sul principio della teocrazia, e, di conseguenza, non è mai esistito un organo ecclesiastico distinto e abbastanza potente per opporsi alle autorità secolari.

Neppure il Buddhismo conosce queste tensioni, ma per ragioni diverse. Soltanto nel Tibet, infatti, riuscì a stabilire uno stato teocratico; in molti altri paesi asiatici, invece, il Buddhismo fu costretto a una posizione di difesa di fronte alle istituzioni locali del potere della sovranità sacra e delle relative ideologie. La comunità buddhista è stata sempre capeggiata dal re oppure posta, indirettamente, sotto il controllo dello Stato. Per conseguenza, è stata continuamente esposta alla tentazione di sollecitare i favori dalle autorità secolari. A questo proposito, è interessante notare che il Buddhismo ha elaborato una teoria per realizzare una certa interdipendenza pacifica fra la propria comunità e lo Stato: l'ideale del *cakravartin*, il sovrano giusto e universale. Il Buddha era ritenuto un re universale nella sfera spirituale, che aveva messo in moto la ruota del *dharma*; il *cakravartin*, invece, di natura essenzialmente politica, doveva apparire come sovrano universale e girare la ruota del *dharma* nella sfera secolare. La comunità buddhista vide in Aśoka, il terzo imperatore del grande regno Mauryan, il *cakravartin* ideale: si convertì al Buddhismo, aiutò la sua comunità, inviò missionari e governò la sua gente secondo il *dharma*. Agli occhi dei buddhisti, le due ruote del *dharma*, l'una nell'ambito spirituale e l'altra in quello secolare, dovrebbero muoversi di pari passo. Questa teoria, una specie di cesaropapismo, ha esercitato una influenza durevole sui paesi asiatici.

La Chiesa cristiana, nei suoi primi secoli di vita, non ebbe alcuna ambizione di opporsi all'autorità imperiale di Roma. Il suo solo desiderio era la fine delle persecuzioni. La situazione si modificò con la conversione di Costantino, nel IV secolo, e con il conseguente diffondersi del Cristianesimo come religione ufficiale dell'Impero romano. Dai rapporti tra Stato e Chiesa scaturì il cesaropapismo. Gli imperatori bizantini trasformarono la Chiesa dell'Impero d'Oriente in una Chiesa di Stato strettamente dipendente dal governo imperiale: essi reclamavano il diritto di controllo sulla Chiesa e di decisione sulle dispute in campo ecclesiastico, e i prelati di Costantinopoli accettarono queste rivendicazioni.

Diversa era la situazione nell'Impero d'occidente. Tutti i poteri imperiali declinarono gradualmente durante i primi anni del Medioevo, determinando la crescita del potere temporale dei papi come governatori di Roma e del suo territorio. Molte popolazioni, inoltre, abbandonarono la loro antica intesa con gli imperatori bizantini e formarono una nuova alleanza con i re franchi. Il momento cruciale di tale alleanza franco-papale fu, nell'anno 800, l'incoronazione di Carlo Magno imperatore dei Romani per opera di Leone III; in questo modo Leone stabiliva un precedente, seguito per tutto il Medioevo: l'incoronazione papale è essenziale per la creazione di un imperatore; così facendo, diede origine all'idea che l'Impero dovesse essere una concessione papale.

La funzione del sovrano, comunque, era considerata sacra come quella del papa, concezione confortata dai testi dell'Antico Testamento; i re erano gli unti del Signore, i ministri di Dio, i vicari di Cristo. Come tali, aspiravano al potere supremo, sia spirituale che temporale. Ben presto divenne pratica comune in tutta Europa che il re scegliesse i vescovi investendoli con l'anello e il bastone pastorale, simboli della funzione episcopale, oltre a conceder loro stipendi. Se questa pratica si dimostrò proficua per i sovrani, fu tuttavia un distacco radicale dalla tradizione sacra della Chiesa. Un incidente occorso nel 1046 può dare la misura del potere imperiale. Arrivando a Roma dalla Germania per essere incoronato imperatore, Enrico III vi trovò ben tre vescovi rivali candidati al soglio papale, ciascuno dei quali proclamava a gran voce di essere il papa legittimo. Enrico compose la controversia con la prepotenza: congedò i tre e ne nominò un altro di sua scelta. Egli si riteneva in diritto di eleggere un vescovo per Roma, come per qualunque altra diocesi dei suoi territori, e, come vicario di Dio, era anche ben conscio

di dover nominare l'uomo migliore, all'altezza di un così elevato ufficio.

Lo scontro fra la teocrazia papale e la teocrazia imperiale fu inevitabile nel 1073, quando Ildebrando divenne papa Gregorio VII e rivendicò l'indipendenza della Chiesa, anzi la sua superiorità, nei confronti del potere imperiale, impersonato da Enrico IV di Germania. Enrico non poteva rinunciare al diritto di nominare i vescovi senza dover anche abbandonare la speranza di riunire tutta la Germania sotto una sola monarchia, e Gregorio non poteva cedere alle pretese imperiali, compresa quella di nominare il papa stesso. Il pontefice romano sosteneva che, come vicario di Dio, aveva autorità diretta – non soltanto spirituale, ma anche politica – su tutti gli uomini e su tutte le faccende nel *Corpus Christianum*. Nel *Dictatus Papae*, emanato nel 1075, dichiarò persino che il papa poteva deporre l'imperatore. Allora Enrico nominò un vescovo a Milano, che rafforzò la sua posizione convocando un concilio di vescovi tedeschi, i quali accusarono Gregorio di grossolano abuso di potere. Gregorio rispose, nel 1076, con un decreto in cui scomunicava Enrico e lo privava della sua autorità imperiale. Raramente la storia delle religioni ha visto scontri più diretti fra l'autorità religiosa e quella secolare.

[Vedi *CANONE*, *TRADIZIONE*; vedi anche *VERITÀ*, vol. 4].

## BIBLIOGRAFIA

Non esistono trattazioni esaurienti sul tema dell'autorità nella storia generale delle religioni di tipo comparativo o tipologico. Sull'autorità del mito nella società premoderna, cfr. M. Eliade, *Aspects du mythe*, Paris 1963 (trad. it. *Mito e realtà*, Torino 1966, Milano 1974), che contiene anche una eccellente bibliografia. B. Malinowski ha tentato di illuminare la natura e la funzione autentica del mito nelle società primitive sulla base delle sue ricerche fra gli abitanti delle isole Trobriand, nella Nuova Guinea. Cfr. la sua opera classica *Myth in Primitive Psychology*, London 1926 (trad. it. *Il mito e il padre nella mitologia primitiva*, Roma 1976).

Il migliore testo monografico sul problema dell'autorità imperiale nel Vicino Oriente antico è ancora H. Frankfort, *Kingship and the Gods. A Study of Ancient Near Eastern Religion as the Integration of Society and Nature*, Chicago 1948. L'VIII Congresso internazionale di Storia delle religioni, riunitosi a Roma nel 1955, discusse il tema del potere regale: i risultati furono pubblicati con il titolo *The Sacral Kingship*, Leiden 1959. Sull'autorità imperiale nella Cina e nel Giappone antichi, cfr. D.H. Smith, *Divine Kingship in Ancient China*, in «Numen», 4 (1957), pp. 171-203; e M. Vaida, *Conceptions of State and Kingship in Early Japan*, in «Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte», 28 (1976), pp. 97-112. Sulla struttura dell'autorità nella comunità buddhista, una eccellente trattazione si trova in S. Dutt, *The Buddha and Five After-Centuries*, London 1957.

Le fonti dell'autorità nell'Islamismo sono presentate succintamente in H.A.R. Gibb, *Mohammedanism*, New York 1961 (2ª ed. riv.), che rappresenta ancora oggi la migliore introduzione all'Islamismo.

Le origini e lo sviluppo della struttura dell'autorità nella Chiesa cristiana antica sono stati studiati in modo magistrale da H. van Campenhausen, *Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht*, Tübingen 1953. Materiale assai utile sull'autorità scritturale nel periodo moderno si trova in J.K.S. Reid, *The Authority of Scripture. A Study of the Reformation and Post-Reformation Understanding of the Bible*, London 1957; e in G.H. Tavard, *Holy Writ or Holy Church. The Crisis of the Protestant Reformation*, London 1959. Per quanto riguarda l'autorità nella Chiesa ortodossa, cfr. G. Florovsky, *Bible, Church, Tradition. An Eastern Orthodox View*, Belmont/Mass. 1972.

Sulle molteplici relazioni fra Stato e Chiesa, un utile studio comparativo e tipologico è J. Wach, *Sociology of Religion*, Chicago 1944, 1971 (trad. it. *Sociologia della religione*, Bologna 1986). Il lavoro classico sugli scontri fra papato e autorità secolare nel Medioevo rimane tuttora W. Ullmann, *The Growth of Papal Government in the Middle Ages*, London 1962 (2ª ed.). Le fonti relative all'argomento sono state abilmente raccolte da B. Tierney, *The Crisis of Church and State, 1050-1300*, Englewood Cliffs/N.J. 1964.

MANABU WAIDA

**BENESSERE E RICCHEZZA.** L'analisi del rapporto tra religione e ricchezza può seguire varie strade. Gli economisti di ogni tendenza hanno sottolineato l'influsso negativo della religione sulla ricchezza. Adam Smith riteneva che gli ecclesiastici, come gli avvocati e i buffoni, esercitassero una professione improduttiva e irrilevante. Oggi molti sostengono che la religione sia una delle cause principali del sottosviluppo economico. Per esempio, in alcune zone, come la Birmania rurale, più del 30% del reddito regionale viene speso per i monaci, i monasteri e le feste religiose. In India, la credenza nel *karman* (la somma delle azioni di una persona in successivi stadi di esistenza), nel *dharma* (i doveri definiti dal sistema religioso delle caste) e nel *saṃsāra* (il senso ciclico del tempo e della rinascita) è stata ampiamente criticata come una delle principali cause di povertà. Nei paesi musulmani alcuni credono che la legge islamica (*sharīʿah*), in quanto consacrante gli usi religiosi secolari del passato, abbia impedito e rallentato la modernizzazione.

Il sociologo tedesco Max Weber, mentre da un lato additava il ruolo negativo delle religioni dell'Oriente, dall'altro ricordava l'influsso positivo sullo sviluppo economico da parte delle religioni basate sull'ascetismo. Weber sosteneva che il Calvinismo aveva suscitato quello «spirito» necessario alla nascita del capitalismo in Occidente. La sua tesi, criticata come fuorviante ed etnocentrica, ha tuttavia ispirato molti tentativi di trovare analogie con l'etica protestante nei paesi ricchi non occidentali. Alcuni studiosi che hanno accettato il pensiero di Weber in generale ne hanno tuttavia modificato la logica. Per esempio, R.H. Tawney, dapprima riluttante a parlare dell'influsso determinante del Calvinismo, ne riconobbe l'importanza come «tonico» nella costruzione del capitalismo. Altri studiosi non accettano l'idea di Weber secondo la quale il sorgere del capitalismo viene necessariamente accompagnato dal declino della religione e dell'immaginazione. Mentre Weber attribuiva al settarismo un ruolo positivo nella nascita del capitalismo, Liston Pope e altri hanno messo in risalto il conservatorismo politico e la passività economica dei gruppi settari nel Sud degli Stati Uniti.

D'altra parte, esaminando gli studi dedicati all'influenza della ricchezza sulla religione, si nota che tale influsso ha avuto lati positivi e insieme lati negativi. Karl Marx e Friedrich Engels ritenevano che il Protestantesimo fosse la «forma di religione più adatta» per il capitalista e che nelle religioni delle masse si potesse udire il «gemito della creatura oppressa». Sulla base di queste idee, gli studiosi del XX secolo hanno dimostrato l'influenza delle ristrettezze economiche sulla diffusione dei movimenti messianici e millenaristi. Sia i marxisti che i weberiani ritengono che l'accrescersi della ricchezza si accompagni a una diminuzione della vera religiosità. Alcuni studiosi sostengono, invece, che l'agiatezza sembri incoraggiare la devozione, mentre registrano il distacco dalla Chiesa da parte delle classi lavoratrici.

Infine, alcuni studiosi hanno analizzato le differenze, più che la relazione, tra religione ed economia. Émile Durkheim contrapponeva l'impatto centrifugo della vita economica alla forza centripeta o integratrice della religione. Gli storici e i sociologi di tendenza materialistica sono stati propensi a ignorare il problema della religione.

**Caratteristiche dei rapporti tra religione e ricchezza.** Non è semplice affrontare il problema dei rapporti tra religione e ricchezza alla luce del ruolo particolare svolto da ogni specifico contesto storico e sociale. Gli effetti della religione sulla ricchezza o sulla povertà di un paese si concretano solitamente per mezzo di (e in concomitanza con) un complesso di altri fattori sociali, fra cui le istituzioni secolari, le reazioni della personalità e i valori in generale. Nel novero delle possibili tipologie di rapporto tra religione e ricchezza, si trascura generalmente la capacità, o incapacità, della religione di estraniarsi dal corso dello sviluppo economico. In un rapporto di questo tipo, la religione assume lo stesso atteggiamento quiescente, definibile con la formula *laissez faire, laissez passer*, tipico dello Stato nel pensiero dell'economia classica. Esempi di questo tipo di rapporto passivo con lo sviluppo economico si possono vedere nella civiltà europea e in quella giapponese, nelle quali la legge religiosa non assolutizza, né consacra, le condizioni secolari del passato; oppure quando i capi religiosi non interferiscono nel corso dello sviluppo dell'economia; quando la religione abbandona i tradizionali valori comunitari; quando ignora il problema etico della diseguaglianza imposta dallo sviluppo; o quando i suoi rituali e i suoi divieti cedono passivamente il passo davanti alle esigenze dell'industria. A differenza di Weber, si potrebbe affermare che i contributi più significativi del Protestantesimo allo sviluppo del capitalismo furono la sua indifferenza generale nei confronti del problema sociale della povertà, la sua ostilità verso il movimento dei lavoratori e la sua affermazione per cui l'individualismo è «naturale», tanto in economia quanto in religione.

Poiché il rapporto tra religione e ricchezza si differenzia da una società all'altra, dovranno prendersi in considerazione anche lo stadio storico e le tradizioni socio-religiose specifiche di ciascuna società. In quelle primitive, arcaiche o preistoriche, la religione tende a diffondersi senza differenziarsi dall'aspetto «materiale» della vita. Proprietà e ricchezza si intrecciano in una complessa trama di miti, rituali e valori; tabu e divieti religiosi assicurano il bene comune e la sopravvivenza del gruppo ponendo limiti alla proprietà, alla concorrenza e alle funzioni del mercato. I miti e i riti primitivi spesso esprimono l'importanza di un giusto rapporto «ecologico» tra natura e beni materiali. Nelle società di cacciatori-raccoglitori, il Signore degli animali non solo assicura una buona stagione di caccia, ma impedisce anche l'estinzione degli animali. Cambiando la base tecnologica della società – per esempio, col passaggio dalla caccia all'agricoltura – cominciano a comparire nuovi simboli religiosi. Mentre i cacciatori venerano i simboli degli animali (più spesso sangue e ossa), i semi e le piante diventano l'oggetto della magia e della religione dell'agricoltore. Poiché nelle società preistoriche religione e ricchezza erano strettamente interdipendenti, si è discusso a lungo se le «leggi» dell'economia moderna e i cosiddetti istinti naturali dell'«uomo economico» possano essere presi in considerazione nel caso di popolazioni appartenenti a società meno sviluppate.

Con l'avvento delle città, dell'agricoltura stabile, della scrittura e delle religioni storiche (Induismo, Buddhismo, Confucianesimo, Cristianesimo e Islamismo), muta il rapporto tra religione e ricchezza. Per coordinare società ed economie sempre più complesse comparvero i re sacri, cui era demandato il controllo non solo del potere politico ma anche di quello magico per la buona riuscita dei raccolti, della società e del cosmo stesso. Le classi sacerdotali colte crearono libri sacri e leggi sull'uso e sulla distribuzione più adeguati della ricchezza. Dall'Africa all'Estremo Oriente si veneravano gli spiriti degli antenati, apportatori di ricchezza e prosperità alla famiglia. Fecero la loro comparsa le divinità specifiche della ricchezza e della buona fortuna; offrendo loro (o ai sacerdoti) doni a prova della propria ricchezza, gli uomini speravano di ricevere maggiore ricchezza e buona fortuna. Questo scambio rituale è espresso dalla formula sacra latina *do ut des* e nella frase sanscrita *dadami se, dehi me*, che ha quasi lo stesso significato. In generale, le religioni tradizionali sanzionavano la proprietà familiare della ricchezza, non la proprietà privata individuale. In Israele e in Grecia, l'autorità religiosa garantiva l'integrità della proprietà familiare per mezzo di confini inviolabili e di erme sacre (rappresentazioni falliche di Hermes). Nel Vicino Oriente antico e in seguito nell'Estremo Oriente e nell'Europa cattolica, le istituzioni religiose stesse divennero potenti proprietari terrieri, arrivando a controllare il commercio e l'uso di vaste aree di terra.

Rispecchiando la struttura della società, nell'India arcaica, nella Cina antica e nell'Impero romano del I secolo, anche i rapporti etici erano gerarchici e reciproci. Louis Dumont ha definito tutto questo etica della «complementarità gerarchica». Padroni e schiavi, mariti e mogli, fratelli maggiori e minori, insegnanti e allievi, governanti e sudditi avevano tutti responsabilità reciproche, fra cui la distribuzione delle risorse limitate. Nell'Islam, per esempio, la tassa per le elemosine (*zakāt*) era destinata all'assistenza dei poveri (oltre che per diffondere e difendere la fede).

***Induismo.*** In tutto il mondo antico, l'unica guida etica per l'economia veniva dai proverbi e dalla «letteratura sapienziale». Poiché la società tradizionale era basata su un'economia a somma zero, l'avidità era se-

veramente condannata nella Scrittura, nel mito e nel folclore. Col passar del tempo venne costituendosi una guida più specifica. In India, l'*Arthaśāstra* di Kautilya (circa 300 a.C.-300 d.C.) descriveva un'economia basata sull'agricoltura, sulle corporazioni, sulla proprietà familiare e su uno Stato burocraticamente centralizzato. Particolarmente interessante è il modo in cui questo testo innalza il perseguimento della ricchezza e del potere (*artha*) al di sopra del dovere tradizionale (*dharma*). L'*Arthaśāstra*, come il babilonese *Codice di Hammurabi* di alcuni secoli anteriore, riconosce l'imposizione di un interesse sui prestiti. Al contrario, le *Leggi di Manu*, che assunsero forma definitiva nel periodo tra il 200 a.C. e il 200 d.C., rovesciano il rapporto tra *artha* e *dharma* idealizzando un'economia più o meno statica, basata sui doveri di casta (*varṇa dharma*). Generalmente insensibili alle occasioni economiche, le *Leggi di Manu* riconoscono il diritto all'usura solo alla casta *vaiśya*, consentendo ai brahmani e agli *kṣatriya* di prestare denaro solo per scopi sacri e quindi solo «ad un uomo veramente peccatore, a basso interesse».

***Buddhismo.*** Mentre il Buddhismo è stato spesso considerato una religione «ultramondana», esso fu inizialmente diffuso dai mercanti e a lungo dipese per la propria esistenza dall'appoggio finanziario dei capifamiglia laici. I testi sacri fissavano per i laici la «giusta attività produttiva», che escludeva il commercio carovaniero, il traffico di schiavi, di armi, di veleni o di alcol, la concia, la macellazione e altre occupazioni, e indicavano come guadagnare, reinvestire e condividere la ricchezza con gli altri. Le donazioni alla comunità monastica (*saṃgha*) divennero il mezzo principale dei laici per procacciarsi meriti. Nel Buddhismo Mahāyāna l'aspirante alla buddhità, il *bodhisattva*, era talvolta descritto come persona ricca, fonte di sostegno materiale e spirituale per gli altri. Come nel caso della tradizione induista, non era tanto la ricchezza, ma l'«attaccamento» alla ricchezza a costituire un impedimento per l'illuminazione.

***Confucianesimo e Taoismo.*** In Cina, il Confucianesimo e il Taoismo tendevano a favorire un sistema primitivo di proprietà «privata», paragonabile alla «libera impresa». Il Confucianesimo era generalmente contrario non solo al monopolio di Stato, ma anche alla concorrenza per il profitto. Lo sviluppo di un libero mercato del lavoro venne rallentato dalla forza della famiglia e dalla credenza che ogni persona dovesse seguire i riti, la moralità e le consuetudini (*li*) della propria famiglia. Comunque, come nel Cattolicesimo medievale, al mercante si riconosceva un ruolo minore. La società cinese seguiva una rudimentale forma di liberismo. Lo storico confuciano Ssu-ma Ch'ien (145-90 a.C. circa) affermava che l'intervento del governo nell'economia non era necessario se gli agricoltori, i mercanti e altri lavoratori facevano il loro dovere. Anche i taoisti, esortando alla frugalità e alla semplicità volontaria, erano contrari all'intervento diretto dello Stato. La laconica espressione «più sono le leggi, più numerosi sono i ladri e i banditi», si trova nel *Tao Te King*.

***Ebraismo e Islamismo.*** Nell'Ebraismo e nell'Islamismo la ricchezza era considerata parte della creazione e, quindi, buona. Poiché Dio era il «possessore» del mondo, i diritti assoluti di proprietà erano impensabili. La ricchezza era un segno dell'approvazione divina e la povertà era una conseguenza del peccato. L'identità ricchezza/rettitudine, e peccato/povertà, fu messa in discussione solo da pochi pensatori religiosi, come il profeta Amos, per il quale il povero era il «giusto». Poiché la proprietà era ritenuta inalienabile, neppure il re poteva sottrarla alla famiglia. L'uso biblico dell'Anno del Giubileo (Lv 25) indica che la tradizione religiosa stabiliva dei limiti al possesso di terra e di schiavi. Sia nell'Ebraismo che nell'Islamismo le leggi religiose riguardanti l'usura limitavano il commercio di denaro.

***Cristianesimo.*** Il Nuovo Testamento trasformò radicalmente l'atteggiamento tradizionale nei confronti della ricchezza e del potere. Nel *Magnificat* (Lc 1,52) si afferma che con la venuta del Figlio dell'Uomo Dio ha «rovesciato i potenti dai troni, ha innalzato gli umili». Alcune pericopi, come Gc 5,1-4 e Ap 18, esprimono un atteggiamento apertamente ostile verso i ricchi. Tuttavia, ben presto, autorità come Clemente Alessandrino (circa 150-213) cominciarono ad attenuare le parole severe di Gesù nei confronti dei ricchi per non scoraggiare i convertiti benestanti. Il problema della ricchezza divenne ora un problema di «atteggiamento», posizione non molto diversa da quella induista e buddhista dell'«attaccamento».

Sebbene i primi Padri della Chiesa non si interessassero molto al tema della giustizia economica, tuttavia condividevano il punto di vista anticrematistico del Nuovo Testamento e spesso insegnarono l'indifferenza stoica (*apatheia*) per le cose di questo mondo. Un'altra idea stoica nei loro scritti avrebbe avuto in seguito sviluppi importanti con gli appartenenti alle sette radicali: la nozione che la terra è un «tesoro comune» dato da Dio a tutti gli uomini. Operando alla luce delle loro profonde convinzioni escatologiche, i primi cristiani tendevano a interessarsi più dell'ingiustizia patita dagli oppressi che non della definizione filosofica della giustizia che era loro diritto. La povertà, come conseguenza dell'orgoglio e dell'avidità, poteva essere alleviata solo dalla carità volontaria della Chiesa. Ben presto i vescovi divennero amministratori di complessi si-

stemi di assistenza. Solo pochi cristiani, come Ambrogio (339-397), Mario Vittorino (IV secolo) e Gregorio I (circa 540-604), sostenevano che la povertà rientra in una questione di giustizia. Quando, contrariamente alle aspettative, la Parusia non si avverò e quando cominciò il crollo dell'Impero romano, la Chiesa fu costretta ad occuparsi più attentamente di un mondo la cui fine preannunciata non era avvenuta. Una soluzione strategica di compromesso fu quella di ispirarsi ad alcune dottrine pagane, come la legge naturale stoica che costituiva una teoria quasi secolare dell'equità giuridica. In seguito, nel periodo della Scolastica, la distribuzione della ricchezza venne esaminata da un punto di vista in cui si fondevano la Scrittura, gli scritti dei Padri della Chiesa, le opere di Aristotele e quelle dei pensatori islamici. Un risultato della sintesi fu l'irrigidimento della posizione della Chiesa verso l'usura.

Mentre i riformatori protestanti erano in genere più severi in fatto di moralità economica rispetto ai casuisti della tarda Scolastica, essi furono seguiti da altri che accettarono il compromesso. Nei paesi protestanti europei, che stavano rapidamente diventando le forze economiche più avanzate, l'usura fu legalizzata. I protestanti disapprovavano l'elemosina indiscriminata e presero misure repressive contro gli indigenti. È materia di discussione se al successo economico delle nazioni protestanti abbia contribuito maggiormente la preoccupazione per la chiamata divina o l'indifferenza verso la povertà. Metodisti, Battisti, Pietisti e altre confessioni diedero vita a un rigorismo economico simile alla dottrina cattolica medievale delle «opere buone». Benché verso il XIX secolo i Metodisti e i Dissidenti inglesi facessero ormai parte del ceto medio facoltoso, alcuni di essi appoggiarono riforme politiche a favore soprattutto delle vittime dello sviluppo economico. La maggior parte dei Dissidenti e dei Nonconformisti assunse una posizione conservatrice o di indifferenza nei riguardi dei lavoratori. Atteggiamento che si rivelò particolarmente rigido quando essi rappresentavano la maggioranza o la «classe dirigente», come nell'America meridionale.

**La posizione religiosa di oggi verso la ricchezza.** Nell'epoca moderna, gli atteggiamenti religiosi tradizionali verso la ricchezza e il potere sono divenuti oggetto di aspra critica. Questo è dovuto soprattutto ai mutamenti strutturali nella base industriale della società, specialmente all'aumento della concorrenza e alla rapida mobilità sociale, alla diffusione dell'individualismo possessivo e dell'edonismo nelle economie basate sul consumismo. Nelle società comuniste, i valori religiosi sono stati attaccati come feudali e borghesi. Ma anche nei paesi capitalisti i moderni ruoli sociali fanno apparire non realistici l'etica della fratellanza e lo spirito della «complementarità gerarchica». La carità tradizionale sembra porre i poveri alla mercé dei ricchi. Altri atteggiamenti tradizionali, come l'indifferenza escatologica del Nuovo Testamento e l'ascetismo ultramondano del Medioevo, appaiono incredibili, o addirittura irresponsabili. Tali considerazioni hanno portato alla secolarizzazione dei valori economici sia nei paesi capitalisti che in quelli socialisti. R.H. Tawney sosteneva che l'etica religiosa è tramontata perché la Chiesa ha cessato di pensare, ma c'è da chiedersi se anche una religione «pensante» possa avere qualcosa di significativo da dire sui problemi economici contemporanei. Il movimento del Social Gospel, nei primi anni del XX secolo, ebbe un certo influsso sul clero e sugli intellettuali, ma non riuscì a stabilire un contatto con la stessa classe dei lavoratori. La «teologia della liberazione» sorta nell'America latina e in altri paesi in via di sviluppo è stata vista con simpatia solo da pochi nell'Occidente industrializzato. Molti l'hanno criticata come marxismo camuffato da interesse sociale cristiano. Nei paesi asiatici sono comparse molte forme di «socialismo buddhista». I musulmani hanno dato vita a varie forme di «socialismo islamico» (che in genere riconosce i diritti della proprietà privata) e ad altri tipi di «economia islamica», spesso basata sullo Stato assistenziale e sull'idealismo religioso nazionalistico. Questi movimenti islamici, relativamente recenti, hanno violentemente rifiutato l'edonismo e lo sfruttamento occidentali.

Nell'America settentrionale i gruppi religiosi popolari in genere sollecitano l'intimità spirituale e le tecniche di salvezza, ignorando le questioni relative alla giustizia economica e sociale in questo mondo. La secolarizzazione del pensiero sociale ed economico nel mondo accademico è quasi assoluta. Le teorie che hanno la maggiore influenza sugli ambienti professionali contemporanei sono quelle il cui contenuto religioso è meno esplicito. Questa mancanza d'influenza religiosa è acuta soprattutto perché l'etica religiosa, sia in Oriente che in Occidente, è stata talvolta l'ultima a difendere il bene comune.

[Vedi *CARITÀ*, *ELEMOSINA*, *MENDICITÀ*, *POVERTÀ*; e *ECONOMIA E RELIGIONE*, vol. 5].

## BIBLIOGRAFIA

M. Weber, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, 1905, Tübingen 1920 (trad. it. *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, Roma 1945, Firenze 1989); *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, I-III, 1904-1905, Tübingen 1920-1921 (trad. it. *Sociologia della religione*, I-II, Milano 1982).
E. Troeltsch, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Grup-*

*pen*, Tübingen 1912 (trad. it. *La dottrina sociale delle Chiese e dei gruppi cristiani*, I-II, Firenze 1969), e R.H. Tawney, *Religion and the Rise of Capitalism*, 1926, Harmondsworth 1980 (trad. it. *La religione e la genesi del capitalismo*, Milano 1977), rivedono le idee di Weber. R.N. Bellah, *Tokugawa Religion*, New York 1957, applica le intuizioni di Weber e di Talcott Parsons ad un'indagine sul Giappone. J. Finn (cur.), *Global Economics and Religion*, New Brunswick/N.J. 1983, contiene saggi sulla religione e l'economia dei paesi in via di sviluppo. J. Viner, *The Role of Providence in the Social Order*, Princeton 1972, esamina il pensiero religioso occidentale sull'economia; come anche J. Viner, *Religious Thought and Economic Society*, Durham/N.C. 1978. J.J. Spengler, *Origins of Economic Thought and Justice*, Carbondale/Ill. 1980, tratta dell'economia nella Mesopotamia, nell'India, nella Cina e nella Grecia antiche.

WINSTON DAVIS

**BESANT, ANNIE** (1847-1933), teosofa e riformatrice sociale. Annie Besant, Wood da nubile, nacque in Inghilterra da una devota famiglia cristiana. Sposò il reverendo Frank Besant, ma i crescenti dubbi sui dogmi fondamentali della fede cristiana la portarono, nel 1873, a lasciare il marito e ad allontanarsi dalla Chiesa. In seguito, aderì al National Secular Movement e all'interno di questa organizzazione scoprì il suo notevole talento per l'eloquenza.

Nel 1885 si accostò all'importante Società Fabiana, di ispirazione socialista. Femminista, socialista e agitatrice politica, la Besant divenne famosa, in questo periodo, per il suo ruolo di organizzatrice di scioperi e attivista sindacale. Per tutta la sua vita si dedicò alla riforma sociale ed educativa.

Nel 1889 fu chiesto alla Besant di recensire *La dottrina segreta* di Helena P. Blavatsky. Successivamente incontrò personalmente l'autrice e ben presto aderì alla Società Teosofica, di cui la Blavatsky era stata fondatrice, dimettendosi dalla Società Fabiana e suscitando una grande impressione tra i suoi colleghi. La Blavatsky morì nel 1891 nella casa della Besant, a Londra, mentre la Besant era impegnata in un ciclo di conferenze negli Stati Uniti. La Besant stessa le successe come capo della «scuola interna» della Società.

Nel 1893 la Besant compì per la prima volta un viaggio in India (e parlò sempre del suo arrivo laggiù come di un «ritorno a casa»), dove riscosse grande successo. In quel periodo, grazie all'incontro con C.W. Leadbeater, un pastore anglicano che sembrava avere speciali poteri psichici, cominciò a sviluppare le proprie capacità psichiche nascoste.

Nel 1907 fu eletta presidente della Società Teosofica. Poco dopo, insieme a Leadbeater, incontrò a Adyar (vicino a Madras) un bambino piccolo e gracile. Ritenendo che questo ragazzo, Jiddu Krishnamurti, avesse le doti necessarie per diventare un grande maestro spirituale, lo adottò e lo fece educare in Inghilterra. La Besant tenne molte conferenze, proclamando sempre Krishnamurti un «maestro per tutto il mondo».

La Besant dedicò molti anni della sua vita alla causa dell'autonomia dell'India e nel 1917 fu la prima donna eletta presidente dell'Indian National Congress. In seguito perdette la sua autorevolezza politica poiché, diversamente da quanto riteneva Mohandas Gandhi, sosteneva che l'India doveva essere libera ma restare comunque nel Commonwealth inglese. Il suo profondo interesse per l'istruzione la condusse a fondare in India il Central Hindu College (l'attuale Università di Benares) e numerose altre scuole. I suoi contributi all'indipendenza indiana, in campo educativo e politico, sono ancora apprezzati dal popolo indiano. La Besant morì in India nel 1933.

Annie Besant fu l'oratrice più efficace nella storia della Società Teosofica, che crebbe e fu attiva durante i ventisei anni della sua presidenza. Fu autrice di numerose opere sulla teosofia, scritti caratterizzati dall'unione dell'occultismo occidentale con le filosofie indiane (soprattutto induiste). In questo senso si muove la sua teoria della vita umana nei tre mondi – il mondo fisico, il mondo del desiderio e il mondo mentale – che mette in relazione elementi del concetto induista dei *kośa*, o «guaine», con le teorie occidentali della medianità e della proiezione astrale. Centrali nel suo pensiero sono i temi legati ai concetti di *karman*, di reincarnazione, di chiaroveggenza e di evoluzione spirituale.

Nella sua autobiografia, la Besant rivendica una conoscenza empirica dell'anima, intesa come autentico io, e del potere dell'anima di ricercare la conoscenza spirituale al di là del corpo. Rifiutando le idee materialiste che aveva sostenuto in precedenza, giunse a considerare l'uomo come «intelligenza spirituale, un frammento della divinità rivestito di materia» (*Man's Life in Three Worlds*, Adyar 1919, p. 3).

## BIBLIOGRAFIA

Annie Besant, *Annie Besant. An Autobiography*, London 1893, 2ª ed. 1980 (trad. it. *Autobiografia*, Torino 1912).

Annie Besant, *The Ancient Wisdom. An Outline of Theosophical Theachings*, London 1897, 2ª ed. Adyar 1939 (trad. it. *La sapienza antica. Compendio degli insegnamenti teosofici*, Roma 1900).

A.H. Nethercot, *The First Five Lives of Annie Besant*, I-IV, Chicago 1960.

Un fascicolo speciale della rivista «The Theosophist» (69, 1947) commemora il centenario della nascita della Besant.

DORA KUNZ

**BIOGRAFIA.** Il nostro soggetto dovrebbe essere, più precisamente, *biografia sacra*, una formulazione che indica propriamente il resoconto scritto della vita di persone ritenute sante, anche se in realtà il suo uso si applica anche alle tradizioni orali riguardanti tali figure. Il motivo per consentire questo uso più ampio è chiaro: nella maggior parte dei contesti le tradizioni orali non soltanto precedettero ma anche in larga misura costituirono le successive versioni scritte. La categoria della biografia sacra confina da un lato con la mitologia (cioè con le narrazioni riguardanti dei e altri esseri ritenuti soprannaturali) e dall'altro lato con la biografia (i tentativi di ricostruire resoconti credibili dell'esistenza di uomini comuni). La biografia sacra potrebbe anche essere definita come un genere letterario che mescola mito e biografia: diversamente dal primo, i suoi protagonisti sono considerati ancora oggi personaggi veramente vissuti; diversamente dalla seconda, le versioni della loro vita sono spesso pesantemente mitologizzate. [Vedi *TRADIZIONE ORALE*; e inoltre *EROE* e *MITO*, entrambi nel vol. 1].

Laddove la mitologia parlerà in genere delle azioni compiute dalle divinità in modo largamente episodico e senza alcuna continuità temporale, i protagonisti della biografia sacra tenderanno a essere trattati come persone la storia della cui vita necessita di essere narrata come una esistenza distinta e continua. L'argomento di una biografia sacra sarà perciò la storia di una vita, narrata dalla nascita alla morte, in modo perfettamente analogo, almeno a questo livello, a quanto accade per qualunque altra biografia profana. La differenza rispetto a quest'ultima, comunque, si ritrova nel grado in cui il protagonista sarà rappresentato come impegnato in una missione divinamente progettata, come possessore di una «chiamata» o di una visione che autenticano tale missione, oppure come colui che è dotato di una conoscenza infallibile o di poteri soprannaturali. I singoli esempi del genere della biografia sacra differiscono grandemente per il grado con cui esemplificano il lato empirico o quello mitologico dello spettro delle possibilità, ma in tutti è presente un qualche grado di commistione. La maggior parte delle biografie sacre tratta dei fondatori delle maggiori religioni oppure dei santi (e in questo caso si parla piuttosto di agiografia). Per illustrare il genere della biografia sacra, rivolgeremo qui la nostra considerazione soltanto alle biografie sacre dei fondatori. [Vedi *SANTITÀ*].

**Sviluppo della definizione di «biografia sacra».** La scoperta e la definizione della biografia sacra come genere della letteratura orale e scritta, con una sua propria struttura e leggi sue proprie, fu dapprima un risultato casuale di quella cultura ottocentesca che, sotto l'egida delle aspettative positivistiche e dell'uso di un metodo storico e oggettivo, tentò di liberare i «fatti» incontrovertibilmente storici della vita di Gesù di Nazareth dalla sovrapposizione di falsificazioni devozionali e dal dogma cristologico. Lo scopo di questo processo di selezione e di ricostruzione è stato colto al meglio nella frase di Albert Schweitzer: «la ricerca del Gesù storico». In un certo senso l'opera stessa di Schweitzer, che non porta a termine la ricerca dei fatti verificabili, segnò la fine dell'ingenua fiducia degli studiosi del XIX secolo di poter fare a meno della devozione e della cristologia della primitiva comunità cristiana e di poter perciò svelare i «fatti» della vita di Gesù. Quando la cultura del XX secolo abbandonò questo genere di «ricerca» più antica, fu possibile constatare che i Vangeli non sono semplicemente biografie imperfette o erronee, ma una forma di letteratura devozionale tipica della Chiesa primitiva e, entro certi limiti, esempi di un genere caratterizzato da scopi e da norme suoi propri. Gli studiosi giunsero allora, per la prima volta, a considerare la biografia sacra come un genere indipendente e pienamente legittimo. Essi riconobbero che i documenti in questione devono non soltanto essere vagliati allo scopo di separare il fatto dalla finzione, ma che devono essere anche sottoposti al genere assai più sofisticato di analisi noto come «critica formale».

Con questa nuova prospettiva, gli studi sulla biografia poterono diventare comparativi e interculturali. Particolarmente importante in questo sviluppo fu M. Dibelius, *Die Formgeschichte des Evangeliums*, Tübingen 1919. Dibelius riconobbe una «legge» sempre operante nelle biografie sacre e osservò che esistevano «molti punti di contatto tra le leggende del Buddha e le leggende di Gesù», così come tra le biografie dei santi di differenti tradizioni religiose. Egli sostenne che si trattava di una «legge della analogia biografica, che conduceva a formulazioni sempre rinnovate», piuttosto che di un modello nascente da forme di derivazione oppure di diffusione culturale. Tra i vari esempi, Dibelius osservava che le varie tradizioni religiose producono indipendentemente «una idea costante nella biografia del santo: un simile uomo non può nascere o morire senza che il significato dell'evento sia proclamato dal Cielo». Lo stesso si può dire per la sua chiamata, che viene annunciata già nella prima giovinezza, e per i poteri divini che sono a sua disposizione lungo tutta la vita.

Dibelius giunse a queste formulazioni analizzando la forma letteraria dei Vangeli cristiani; egli tuttavia, attribuendo un valore interinseco alla biografia sacra, riconosceva implicitamente che la primitiva comunità cristiana aveva avuto un ruolo certamente decisivo nel dare forma al racconto della vita di Gesù secondo i

propri ideali e le proprie aspettative. Gli studiosi moderni non poterono più semplicemente aggirare il contributo della Chiesa primitiva per tentare di ricostruire la biografia «oggettiva» del suo fondatore.

Questo mutamento di atteggiamento coincideva con lo sviluppo embrionale della sociologia della religione. [Vedi *SOCIOLOGIA*, vol. 5]. Joachim Wach interpretò e applicò (in *Sociology of Religion*, Chicago 1944, trad. it. *Sociologia della religione*, Bologna 1986) il concetto di Max Weber del carisma e della sua normalizzazione. Egli analizzò nel dettaglio i fondatori delle grandi religioni e osservò che il termine *fondatore* «non indica una qualità o una attività intrinseca della personalità, ma si riferisce all'effetto storico e sociologico del suo carisma». Egli giunse a sostenere che «di fatto tutti i fondatori divennero a loro volta oggetto di venerazione religiosa». Sebbene Wach tendesse a dare una priorità causale al fondatore e al suo insegnamento, egli superò tutti i suoi predecessori nel riconoscere un fattore di generazione *reciproca* in questo fenomeno: almeno in senso sociologico, la comunità religiosa crea il suo fondatore quasi quanto il fondatore crea la sua comunità. Per questo motivo, il messaggio del fondatore tenderà spesso a essere «realizzato attraverso atti miracolosi come guarigioni, crescite straordinarie, trasformazione di oggetti e così via». Grazie a questo «sviluppo agiografico», infatti, verrà dimostrato «il carisma personale specifico che designa l'uomo di Dio in modo indiscutibile e non intercambiabile».

Joachim Wach, che nutrì i suoi tentativi comparativi di una dettagliata conoscenza di numerose tradizioni religiose, tentò in tutti i modi di mantenere la particolarità delle diverse tradizioni. Il suo interesse per la matrice sociale delle diverse tradizioni religiose lo portò a evidenziare il rapporto tra ciascuno dei fondatori delle principali religioni e la cerchia dei propri discepoli. Un saggio del 1925 (*Meister und Jünger. Zwei religionsgeschichtliche Betrachtungen*, Tübingen) dimostra quanto questo tema fosse centrale nel suo pensiero. L'importanza di questo saggio risiede nel fatto che esso ricostruisce l'interazione psicologica e sociale tra il maestro e i suoi discepoli: proprio l'elemento che parrebbe essere stato spesso il preludio per un successivo abbellimento mitico della vita del maestro nella forma della biografia sacra.

Anche se non ha elaborato alcuna specifica teoria intorno alla biografia sacra, Mircea Eliade, con le sue riflessioni sulla natura paradigmatica ed esemplare del tempo sacro, ha esercitato un profondo influsso sopra numerosi studiosi che lavorano sui materiali biografici del passato. Tale influsso è chiaramente visibile, ad esempio, nello studio finora più completo tra quelli dedicati a questo tema: F.E. Reynolds e D. Capps (curr.), *The Biographical Process. Studies in the History and Psychology of Religion*, The Hague 1976.

**La biografia sacra e i grandi fondatori.** L'importanza del concetto di biografia sacra nella cultura moderna è tale che ormai l'attenzione si è rivolta anche verso materiali un tempo disprezzati, respinti o giudicati di scarso interesse dagli storici e dai critici positivisti. Viene ormai riconosciuto, per esempio, che la formazione delle religioni maggiori e delle filosofie a fondamento religioso non dipende soltanto dalle idee del singolo genio, ma è in parte il prodotto di certi gruppi sociali, attraverso la proiezione dei loro ideali comuni su quella persona che, appunto grazie a questa situazione di reciprocità, comincia a essere considerata il «fondatore» della nuova comunità. Nel paragrafo precedente abbiamo accennato al processo attraverso il quale i Vangeli cristiani furono gradualmente riconosciuti come una forma di biografia sacra. Ma un processo simile è presente anche nella formazione delle «biografie» tradizionali dei fondatori delle altre religioni maggiori, come il Buddha, Maometto e Confucio.

Sebbene lo studio erudito del Buddhismo abbia fatto enormi progressi nell'Europa del XIX secolo grazie agli sviluppi delle conoscenze linguistiche e testuali, il riconoscimento delle biografie tradizionali del Buddha come forme di biografia sacra fu piuttosto tardo. Questo ritardo si deve al fatto che gli studiosi della vita del Buddha oscillavano a quel tempo tra due posizioni che si situano appena al di fuori dei confini della biografia sacra: la pura mitologia, da una parte, e la biografia «reale», dall'altra. Difensori della prima, gli studiosi che lavoravano soprattutto con i testi sanscriti considerarono la storia della vita del Buddha semplicemente una variante del mito, in particolare del mito solare. I due principali rappresentanti di questo atteggiamento furono Émile Senart (*Essai sur la légende du Buddha, son caractère et ses origines*, Paris 1882) e Hendrik Kern (*Der Buddhismus und seine Geschichte in Indien*, Leipzig 1882-1884). La loro posizione fu strenuamente combattuta, in Inghilterra, da T.W. Rhys Davids e da altri, i quali, lavorando con testi pali da poco scoperti e credendo alla loro antichità e validità, erano convinti che, conducendo le opportune analisi, si sarebbe potuto ricavare da queste fonti la vita autentica del Buddha. Nonostante il numero e la varietà dei loro materiali, gli studiosi della scuola londinese giudicarono il loro compito assai diverso da quello dei loro colleghi che lavoravano sulla vita di Gesù, in quanto i testi pali tendevano a rappresentare il Buddha – soprattutto nell'età adulta – come un maestro impareggiabile ma perfettamente umano, non come una divinità capace di compiere miracoli. In questo senso i loro testi pa-

revano accostarsi alla biografia ordinaria più che alla mitologia.

Stretti in questo modo tra l'alternativa del mito, da una parte, e quella della comune biografia, dall'altra, gli studiosi della vita del Buddha trovarono difficile riconoscere nei loro testi la presenza e le caratteristiche della biografia sacra. Soltanto con l'abbandono della teoria del mito solare e con il graduale riconoscimento che le fonti pali erano in realtà più complesse e più mitologizzate di quanto si era ritenuto in precedenza divenne infine possibile considerare la vita del Buddha come una variante della biografia sacra. Edward J. Thomas, *The Life of Buddha as Legend and History*, London 1927, segna i primi passi tentennanti lungo tale direzione. A partire dalla metà del XX secolo, ormai, gli studiosi hanno generalmente accettato il fatto che, anche se il Buddha era davvero esistito ed era vissuto all'interno di uno schema temporale identificabile, non era comunque possibile trascurare il ruolo che gli ideali del primo *saṃgha* (l'ordine buddhista) avevano svolto nel dare forma e nell'elaborare le narrazioni della vita del loro fondatore. In questo modo, nonostante le differenze anche considerevoli tra i singoli studiosi a proposito dell'analisi del processo di composizione e del passaggio dalla tradizione orale a quella scritta, fu pienamente riconosciuta l'evidente presenza in questi testi della biografia sacra.

Una volta che le biografie del Buddha poterono essere considerate non soltanto delle aggregazioni quasi casuali di materiali da sottoporre a purificazione e selezione, ma oggetti di indagine dotati di una loro dignità intellettuale, poté essere studiato anche il loro rapporto con la particolare matrice culturale caratteristica dell'India. In particolare, potè essere utilizzato lo specifico principio indiano secondo il quale ogni esistenza implica molteplici esistenze: gli Jātaka, i racconti delle vite precedenti del Buddha, furono così studiati come appartenenti alla tradizione biografica successiva.

Ben presto dopo la morte di Maometto nel 632 – almeno dall'VIII secolo – comparvero alcune biografie che mostravano la crescente tendenza a idealizzare il Profeta come uomo senza peccato e capace di operare miracoli. Lungo la storiografia successiva, queste narrazioni codificate della vita di Maometto furono chiaramente inserite nel genere della biografia sacra. Questo punto di vista fu messo in discussione dapprima da William Muir, *The Life of Mahomet and History of Islam, to the Era of Hegira*, London 1861, e poi soprattutto Ignácz Goldziher, *Muhammedanische Studien*, I-II, Halle 1888-1890. Il Corano fu sottoposto ad accurata analisi, per trovare in esso elementi concreti utili alla ricostruzione di ciò che gli studiosi europei consideravano un racconto reale della vita di Maometto. Questo provocò la massima costernazione da parte dei musulmani, per i quali il Corano è una rivelazione speciale e trasmessa in modo divino, non una fonte come tutte le altre, da utilizzare per uno studio critico sulla vita del profeta. La prima reazione a questo approccio da parte degli studiosi musulmani giunse, nell'ultimo quarto del XIX secolo, a produrre numerose nuove biografie di Maometto, opere che chiaramente miravano a stabilire gli eventi della sua vita ponendoli correttamente all'interno degli schemi di fede dell'Islamismo. Sebbene queste biografie tendessero a mettere in luce l'aspetto profetico presente nella vita di Maometto, minimizzando invece l'aspetto miracoloso, a molti studiosi occidentali esse sembrarono, nonostante tutto, in perfetta continuità con la tendenza all'idealizzazione che era tipica delle biografie sacre del tempi andati.

In questo contesto, lo studio delle biografie sacre di Maometto è stato piuttosto difficile. Tor Andrae (noto soprattutto per il suo *Mohammed. Sein Leben und sein Glaube*, Göttingen 1932) contribuì in modo sostanziale a questo tipo di ricerche con *Die Person Muhammeds in Lehre und Glauben seiner Gemeinde*, Stockholm 1918. Celebre per l'abile uso comparativo dei materiali, il libro di Andrae mostrò la crescita continua delle diverse leggende che con il passare del tempo si erano formate intorno alla persona del Profeta, al punto che egli, in quanto figura esemplare e sovrumana, raggiunse infine, per taluni musulmani, una condizione quasi eguale a quella del Corano. Tra gli studi più recenti ricordiamo William A. Graham, *Divine Word and Prophetic Word in Early Islam*, Paris 1977, un'opera che utilizza, adattandolo, il concetto di Mircea Eliade del «tempo sacro», per sostenere che i musulmani guardarono ben presto indietro, al periodo della vita di Maometto, come a un'epoca paradigmatica, sebbene essa fosse in realtà un tempo perfettamente storico. Graham osserva che, sebbene numerosi brani del Corano distinguano tra Maometto mortale e Dio immortale, la tradizione raccoglie anche taluni materiali che mostrano che «il riconoscimento divino del ruolo [di Maometto] come Apostolo di Dio fu il fattore principale della tendenza a divinizzare la sua persona» e che, in quanto tale, egli divenne «il paradigma della vita musulmana» (p. 23). In un altro importante saggio, Earle H. Waugh si concentra su materiali tardi (sufi) ma utilizza anche gli studi di Eliade sullo sciamanismo per analizzare le leggende relative al Miʿrāj di Maometto come forma di ascensione sciamanica. Egli indaga anche sul ruolo esemplare che rivestono queste leggende nella vita spirituale del singolo fedele (*Following the Beloved. Muhammed as Model in the Ṣūfī*

*Tradition*, in Reynolds e Capps, 1976, pp. 63-85). Forse ciò che rende difficile e insieme affascinante lo studio della biografia sacra nella tradizione islamica è il fatto che l'esistenza reale del fondatore – suggerendone, come fa, l'apoteosi – si realizza e si sviluppa in un particolare stato di tensione rispetto alla contrastante insistenza dell'ortodossia islamica a proposito dell'irriducibile trascendenza di Dio.

Lo studio della biografia sacra nella cultura cinese ha proposto agli studiosi problemi di genere diverso. Poiché rimangono seri dubbi sugli eventi storici relativi alle narrazioni della vita di Lao Tzu, considerato il fondatore del Taoismo, è opportuno limitare la nostra riflessione a Confucio (511-479 a.C.). Se la biografia sacra è caratterizzata dalla fusione di mito e storia, i racconti della vita di Confucio miravano certamente a rimanere più fedeli all'aspetto storico. Poiché inoltre le *Miscellanee* (*Lun-yü*) mostrano chiaramente che lo stesso Confucio distolse la sua attenzione dagli dei e dagli spiriti e si rivolse all'uomo e alla società, gli studiosi moderni, avvertendo che questo modo di pensare era notevolmente consono al carattere dell'Occidente moderno, hanno giudicato la successiva sacralizzazione di Confucio in Cina intellettualmente interessante, da un lato, oppure addirittura biasimevole, dall'altro. Non è forse un caso se il secondo di questi atteggiamenti è quello che guida lo studio biografico su Confucio ancora oggi più importante e apprezzato: H.G. Creel, *Confucius. The Man and the Myth*, New York 1949, ripubblicato con il titolo *Confucius and the Chinese Way*, New York 1960.

Un'intera tradizione di biografia sacra, in verità, crebbe intorno alla figura di Confucio, ma la sua apoteosi è caratterizzata da norme culturali chiaramente cinesi. Questo è evidente, per esempio, nel fatto che l'apoteosi del Maestro si esprimeva attraverso l'ampliamento della sua saggezza più che del suo potere; in un'opera come il *K'ung-tzu chia yü* (Discorsi della scuola confuciana) del III secolo a.C., Confucio è presentato come infallibile, non come operatore di miracoli. Anche il *Tso chuan*, che fu composto intorno al 300 a.C., non gli attribuisce atti soprannaturali, ma soltanto la conoscenza di argomenti arcani e soprannaturali – cose che appaiono piuttosto lontane dal Confucio delle *Miscellanee*. Nel *Tso chuan* il Maestro è presentato come discendente dai sovrani-sapienti dei tempi arcaici; alcuni studiosi, come D.C. Lau (nella sua traduzione di *The Analects*, London 1979), non trovano nulla di strano in questo particolare, a differenza di quanto pensa Creel. Se infatti appartiene a una qualche fase di sviluppo della biografia sacra di Confucio, esso mostra insieme chiaramente l'impronta del modello culturale. Nei secoli successivi, soprattutto negli scritti di quella che fu chiamata la Scuola del Nuovo Testo, Confucio venne spesso presentato come se avesse ricevuto un mandato dal Cielo e fu sovente considerato un essere soprannaturale (D.J. Munzo, *The Concept of Man in Early China*, Stanford 1969, p. 40).

Il culto di Confucio si accrebbe durante i secoli, fino quasi a condurre all'oblio dei suoi scritti. Ancora all'inizio del XX secolo, K'ang Yü-wei (1858-1927) rivendicò il Confucianesimo in Cina come religione di Stato. Sebbene su Confucio siano state condotte meno ricerche che sugli altri fondatori di religioni, la tradizione di reverenza nei suoi confronti presenta notevoli e importanti problemi per qualsiasi teoria sulla natura della biografia sacra. Essa dimostra per esempio che, qualunque sia la tendenza della biografia sacra a svilupparsi intorno a una figura riconosciuta come fondatore religioso, tale sviluppo compare in modelli *culturali* particolari. La vita di Confucio viene certamente presentata come paradigmatica, ma egli è chiaramente il modello del maestro e del saggio. Sembrano esserci specifiche limitazioni culturali, forse derivate dal contenuto dottrinale delle *Miscellanee*, che conducono in questo caso fino alla sfaldatura della dimensione mitica. La spiegazione di Wach, che si fonda sul rapporto tra maestro e discepolo, rimane forse lo strumento metodologico più utile per interpretare in comparazione le biografie sacre di Confucio con quelle degli altri fondatori di grandi religioni.

**Gli atteggiamenti recenti della critica.** Attualmente gli studiosi mostrano una spiccata tendenza a focalizzarsi sulle varietà della composizione biografica presenti all'interno di uno specifico contesto culturale. Il filone di ricerca che diede origine a questo tipo di interesse (quello riguardante i Vangeli e la ricerca del Gesù storico) rimane comunque all'avanguardia, per il grande numero di studi dettagliati e innovativi. Il campo di indagine si è ampliato, fino a includere i diversi tipi di agiografia e di biografia sacra che si possono incontrare già nel periodo ellenistico e fino alla tarda antichità. Sebbene il punto di vista di Eliade sulle biografie sacre, considerate paradigmatiche ed esemplari, sia ampiamente accettato e utilizzato, si manifesta una crescente attenzione per i problemi di intertestualità in queste narrazioni e per le particolari caratteristiche che individuano tipi speciali di figure, idealizzate all'interno di ciascun contesto culturale.

Si è prospettata l'ipotesi, per esempio, che esista una connessione tra i Vangeli e le aretologie del periodo greco-romano (specialmente M. Smith, *Prolegomena to a Discussion of Aretalogies, Divine Men, the Gospels, and Jesus*, in «Journal of Biblical Literature», 90 (1971), pp. 174-99; e J.Z. Smith, *Good News Is No News. Aretalogy and Gospel*, in J. Neusner (cur.),

*Christianity, Judaism, and Other Greco-Roman Cults*, I, Leiden 1975, pp. 21-38).

Particolarmente importante risulta anche la crescente attenzione rivolta ai collegamenti tra le aspirazioni religiose e quelle sociopolitiche presenti in ciascuna comunità specifica, che naturalmente proietta i propri ideali sul proprio fondatore o sui propri santi. Non soltanto la particolare matrice sociale della comunità che ha costruito le proprie biografie sacre, ma anche la storia di questo genere di devozione popolare merita attenzione. Nella sua critica al «modello a due piani» che per molto tempo ha relegato la devozione popolare alla condizione inferiore di ciò che è sempre e ovunque lo stesso, Peter Brown (*The Cult of the Saints. Its Rise and Function in Latin Christianity*, Chicago 1981; trad. it. *Il culto dei santi. L'origine e la diffusione di una nuova religiosità*, Torino 1983) prospetta una direzione di ricerca che potrebbe essere perseguita con profitto anche dagli studiosi delle biografie sacre. Un altro importante studio – ancora una volta incentrato sul mondo greco-romano – è Patricia Cox, *Biography in Late Antiquity. A Quest for the Holy Man*, Berkeley 1983. Particolarmente preziosa è la sua analisi dei paradigmi che in quel periodo disegnavano la figura dell'uomo divino.

A parte F.E. Reynolds e D. Capps, *The Biographical Process*; e M.A. William, *Charisma and Sacred Biography* (1982), sembra ancora mancare nella letteratura scientifica recente un valido lavoro comparativo su questo genere letterario della biografia sacra. (E in parte questa assenza dipende dalla concentrazione degli studi recenti sul tema dell'intertestualità e della continuità all'interno di un'area culturale specifica). Forse dopo che questa fase della ricerca avrà raggiunto i suoi obiettivi, nuove energie e nuove tecniche potranno essere rivolte verso un lavoro comparato sulla biografia sacra.

[Vedi anche *AUTOBIOGRAFIA*].

### BIBLIOGRAFIA


P. Brown, *The Making of Late Antiquity*, Cambridge/Mass. 1978.

D.L. Dungan e D.R. Cartlidge (curr.), *Sourcebook of Texts for the Comparative Study of the Gospels*, 4ª ed., Missoula/Mont. 1974: spec. Parte 1: *Selections of Popular Religious Biographies*.

M. Hadas e M. Smith, *Heroes and Gods. Spiritual Biographies in Antiquity*, Freeport/N.Y. 1970.

K. Jaspers, *Die Grossen Philosophen*, München 1957 (trad. it. *I grandi filosofi*, Milano 1972).

F.E. Reynolds e D. Capps (curr.), *The Biographical Process. Studies in the History and Psychology of Religion*, The Hague 1976: con ampia bibliografia; cfr. specialmente J.M. Kitagawa, *Kūkai as Master and Savior*, pp. 319-41; e W.R. LaFleur, *The Death and "Lives" of the Poet-Monk Saigyō. The Genesis of a Buddhist Sacred Biography*, pp. 343-61.

G. Scholem, *Sabbatai Sevi. The Mystical Messiah, 1626-1676*, Princeton 1973.

E.H. Waugh, *Images of Muḥammad in the Work of Iqbal. Tradition and Alterations*, in «History of Religions», 23 (1983), pp. 156-68.

M.A. Williams (cur.), *Charisma and Sacred Biography*, Chico/Calif. 1982.

A.F. Wright, *Biography and Hagiography. Huei-chiao's Lives of Eminent Monks*, in «Silver Jubilee Volume of the Zinbun-Kagatu-Kenkyūsho», Kyoto 1954, pp. 383-432.

A.F. Wright, *Sui Yang-Ti. Personality and Stereotype*, in A.F. Wright, *Confucianism and Chinese Civilization*, New York 1964, pp. 158-87.


WILLIAM R. LAFLEUR

**BLAVATSKY, H.P.** (1831-1891), fondatrice e principale esponente del movimento teosofico moderno. Helena Petrovna Blavatsky, Hahn-Hahn da nubile, nacque a Ekaterinoslav (l'attuale Dnepropetrovsk), in Russia, da una famiglia nobile. Fin dalla prima fanciullezza dimostrò notevoli poteri paranormali e questi, uniti alla sua personalità turbolenta e al suo comportamento non convenzionale, ne fecero la figura controversa che rimane ancora oggi: attaccata e vilipesa da alcuni, venerata e rispettata da altri.

Sposatasi a diciassette anni, la Blavatsky abbandonò di lì a poco la casa e il marito. Autentica figura di donna emancipata, trascorse gli anni viaggiando da sola in Europa, nelle Americhe, in Egitto e in India, combattendo con Giuseppe Garibaldi in Italia e raggiungendo addirittura il Tibet, dove infine incontrò il personaggio che lei affermò essere il «maestro» che le era spesso apparso in sogno.

Sebbene la sua istruzione scolastica fosse piuttosto scadente, la Blavatsky scrisse in modo enciclopedico, trattando sia delle tradizioni religiose antiche sia di quelle viventi, attingendo alle scienze della sua epoca e citando ampiamente dalle fonti erudite. Quest'ultimo aspetto dei suoi scritti la portò a essere accusata di plagio, ma ella si difese affermando di essere semplicemente la trasmettitrice, non l'autrice, delle dottrine teosofiche, che faceva risalire insieme alla Grecia antica e a più generiche origini asiatiche. Ella sosteneva che i veri autori delle sue opere erano coloro che lei chiamava i suoi «maestri», guardiani illuminati di una tradizione antica e misteriosa che si ritrova al centro di tutte le religioni e che le unifica tutte.

Cercando senza sosta la strada alla quale si sentiva

destinata, la Blavatsky nel 1873 raggiunse New York e ben presto si lasciò coinvolgere nel movimento spiritista, da lei considerato uno strumento per smantellare le difese sia del materialismo scientifico sia dell'ortodossia religiosa. Dapprima criticò pubblicamente le pratiche spiritiste, attirando così l'attenzione degli studiosi interessati agli aspetti filosofici dell'argomento. Il più notevole tra questi studiosi fu il colonnello Henry S. Olcott, che si unì infine alla Blavatsky e ad altri per formare, a New York il 17 novembre 1875, la Società Teosofica. Due anni dopo la Blavatsky pubblicò *Iris Unveiled. A master-key to the Mysteries of ancient and modern Science and Theology* (New York 1877; trad. it. *Iside svelata*, Milano 1985), in cui presentò gli insegnamenti esoterici, di ispirazione sia orientale che occidentale, che in seguito avrebbe sviluppato più compiutamente. La sua opera maggiore, intitolata *The Secret Doctrine. The synthesis of Science, Religion and Philosophy* (London 1888), si fondava sopra tre affermazioni fondamentali: 1) esiste una realtà onnipresente, eterna, sconfinata e immutabile, il cui spirito e la cui materia sono aspetti complementari; 2) esiste una legge universale della periodicità e dell'evoluzione, che passa attraverso un mutamento ciclico; 3) tutte le anime sono identiche all'Anima Universale, che è essa stessa un aspetto della Realtà sconosciuta.

Nel 1878 la Blavatsky e Olcott partirono per l'India, dove fondarono «The Theosophist», una rivista il cui scopo doveva essere quello di unire la spiritualità orientale ai progressi del pensiero occidentale. Grazie alla sua crescente fama, la Blavatsky entrò in contatto con molte personalità importanti e la Società Teosofica si sviluppò rapidamente. La sua aperta critica contro gli atteggiamenti tenuti dagli anglo-indiani nei confronti degli induisti e dell'Induismo, tuttavia, così come i fenomeni straordinari che i suoi seguaci le attribivano, sollevarono l'ostilità dei missionari e di altre personalità appartenenti alla classe dirigente, che tentarono in ogni modo di screditare lei e i suoi insegnamenti. Più volte accusata di essere una simulatrice o addirittura una spia russa, nel «Rapporto Hodgson» (preparato nel 1885 dalla London Society for Psychical Research) risulta essere una volgare truffatrice, colpevole di aver falsificato le lettere che sosteneva invece di avere ricevuto dai suoi maestri tibetani: una accusa che fu ritrattata soltanto nel 1963. Contro queste calunnie si mobilitarono i suoi molti sostenitori, giudicandole del tutto incompatibili sia con il carattere sia con lo scopo della Blavatsky; l'atmosfera di sospetto, comunque, aggravando la sua già debole salute, la spinse ad abbandonare l'India nel 1885.

Trascorse il resto della vita in Inghilterra e in Europa. Nonostante l'indebolirsi della sua salute, fondò una nuova rivista, «Lucifer», scrisse e pubblicò nel 1889 due opere (*The Voice of the Silence*; e *The Key to Theosophy*, trad. it. *La chiave della teosofia*, Roma 1982) e completò *The Secret Doctrine*, che fu pubblicato infine due anni e mezzo prima della sua morte, avvenuta l'8 maggio 1891, una data che ancora oggi viene commemorata dai membri della Società Teosofica come il Giorno del Loto Bianco.

[Vedi *BESANT* e *SOCIETÀ TEOSOFICA*].

**BIBLIOGRAFIA**

L'*Opera omnia* della Blavatsky viene ripubblicata in B. de Zirkoff (cur.), *Collected Writings*, Los Angeles 1950-. Due utili biografie sono quelle di A.P. Sinnett, *Incidents in the Life of Madame Blavatsky*, London 1913 (trad. it. *La vita straordinaria di Helena Petrovna Blavatsky*, Roma 1981); e H. Murphet, *When Daylight Comes*, Wheaton/Ill. 1975.

Il celebre «Rapporto Hodgson», che denunciò la Blavatsky e fu smentito soltanto ottanta anni dopo la sua pubblicazione, è intitolato *Account of Personal Investigations in India and Discussions of the Authorship of the «Koot Hoomi» Letters by Richard Hodgson* e comparve in «Proceedings of the Society for Psychical Research», 3 (1885), pp. 207-317.

HEMILY SELLON

**CANONE.** Dal momento che l'impiego del termine *canone* (di solito come sinonimo di *Scrittura*) negli studi storico-religiosi di tipo comparativo è insieme un luogo comune e l'argomento di un crescente dibattito scientifico, considereremo in primo luogo il suo uso in età classica. Seguirà una indagine sulle utilizzazioni attuali del termine all'interno dello studio scientifico delle religioni, allo scopo di illustrare la sua utilità e di illuminare alcuni dei problemi ermeneutici legati a tale uso. Poiché, inoltre, l'uso del termine *canone* per indicare l'attribuzione di una normatività alla Scrittura si manifestò per la prima volta all'interno del Cristianesimo, una particolare attenzione sarà necessariamente prestata alle attuali discussioni interne allo studio di quella religione. Il nucleo di questa trattazione, comunque, risiede nelle varie implicazioni relative al valore di questo termine all'interno di una descrizione comparativa delle diverse religioni dell'umanità.

**Etimologia e uso classico.** La parola greca *kanon* è un imprestito linguistico semitico da un termine che originariamente indicava un canneto, come si può vedere in brani come 1 Re 14,15 e Gb 40,21. Questo uso semantico presente nell'ebraico biblico *qaneh*, nell'assiro *qanu*, nell'ugaritico *qn* (e ancora nell'aramaico, nel siriaco, nell'arabo e nell'ebraico moderno) deriva a sua volta dal più antico sumerico non semitico (*gi*, *gi-na*), che ha il medesimo significato. In queste antiche lingue semitiche, l'idea fondamentale di un canneto produsse in seguito un campo semantico capace di abbracciare la descrizione di qualunque oggetto di lunghezza, di larghezza o di altezza prestabilite. Oggetti di lunghezza prestabilita sono nel testo biblico una canna per misurare (*qeneh ha-middah*) in Ez 40,3 e 40,5 e un insieme di canne, in cui le singole canne hanno tutte la medesima altezza, in Ez 41,8. Oggetti larghi o alti di misura determinata sono ancora il tronco centrale di un candelabro in Es 25,31, i suoi bracci in Es 25,32, oppure l'osso della spalla in Gb 31,22.

L'uso greco di questo termine semitico ampliò notevolmente queste accezioni, comprendendo una grande varietà di riferimenti e di rappresentazioni. Oltre ad associare il termine a vari strumenti di misura e di disegno, i Greci giunsero a considerare «canoni» anche gli elenchi, i cataloghi o le tabelle di tipo scientifico. Anche gli studi umanistici e lo studio dell'uomo cercarono di determinare «la norma» (*ho kanon*), per esempio nel campo della grammatica, dell'estetica, della musica, della bellezza fisica, dell'etica, della perfezione della forma plastica della scultura, e così via. Epicuro scrisse un libro, ora perduto, intitolato *Peri kriterion he kanon*, destinato ad analizzare, appunto, i «canoni» della logica e del metodo. Epitteto, così come gli Epicurei, cercarono di trovare una base formale (*kanon*) per distinguere la verità dalla falsità, il desiderabile dall'indesiderabile.

Passando al mondo della religione, il Cristianesimo, che trasse moltissimi elementi dall'ambiente culturale ellenistico, giunse ad assegnare al termine *kanon* un ruolo del tutto originale. Nel Nuovo Testamento il termine greco viene usato soltanto da Paolo (in Fil 3,16 e in un testo tardo, Gal 6,16) nel senso della norma del vero Cristianesimo, mentre in 2 Cor 10,13-16 si riferisce a un mandato o a una autorizzazione definiti in modo divino. Nella Chiesa dei primi tre secoli, comunque, il termine greco *kanon* si incontra di frequente e significa indifferentemente ogni genere di

norma vincolante per il vero cristiano, espressa con una notevole varietà di sfumature e di tecnicismi. Ireneo, per esempio, nel II secolo, parlava già di vari canoni: «il canone della verità» (nella preghiera), «il canone (regola) della fede» (latino: *regula fidei*, cioè la verità essenziale del Vangelo), e «il canone ecclesiastico» (latino: *regula veritatis*, che indica insieme la vera professione e la corretta partecipazione ai riti della Chiesa). Ma il termine poteva indicare qualsiasi elenco o raccolta autorizzata, per esempio di decisioni o di persone. In qesto senso si poteva parlare di una serie «canonica» di leggi, di un elenco o di una raccolta di santi «canonizzati», di «canoni» di decreti papali (IX secolo), di capi della Chiesa, di monaci, di suore, e così via. Fin dall'inizio della storia del Cristianesimo, dunque, il *kanon* greco si perpetuò come *canone* o *regola* nella Chiesa d'Oriente e d'Occidente. A partire dal Medioevo, la raccolta completa delle decisioni vincolanti assunte dalla Chiesa cominciò a essere considerata lo *ius canonicum* (legge canonica), sia che riguardasse le questioni profane (latino: *lex*; greco: *nomos*), sia che si riferisse ai problemi giuridici, religiosi e morali della Chiesa. Il *Decretum* di Graziano (1139-1142) fornì il fondamento per la legge canonica.

Più complesso risulta il rapporto tra «canone» e «Scrittura» nel Cristianesimo. In origine la Scrittura cristiana fu insieme la Bibbia ebraica dell'Ebraismo e la sua antica traduzione greca (quella cosiddetta dei Settanta). Ma all'interno dell'Ebraismo, né la letteratura prerabbinica né quella rabbinica si riferirono mai alla Scrittura come a un «canone». Più o meno nello stesso periodo della fioritura dell'Ebraismo rabbinico, nel II secolo, Ireneo (probabilmente derivando questo uso del termine da Marcione, suo rivale gnostico) cominciò a parlare del Nuovo Testamento come di una serie di tradizioni cristiane «ispirate», distinte dall'Antico Testamento ereditato come Scrittura dall'Ebraismo. La terminologia cristiana dell'«ispirazione», sebbene basata sull'atteggiamento ebraico, si incontra per la prima volta nelle tarde tradizioni paoline e senza dubbio riflette l'influsso delle parallele concezioni ellenistiche, che già in precedenza si erano esercitate per esempio sull'*Iliade* e l'*Odissea*. Soltanto dopo il 450, comunque, il termine *canone* cominciò a essere usato dai cristiani per indicare i libri biblici della Scrittura (il primo autore a introdurre quest'uso fu probabilmente Atanasio).

All'interno dell'Ebraismo rabbinico, la Scrittura ebraica cominciò a essere chiamata Miqra' («ciò che viene letto») e ci si cominciò a riferire all'intera raccolta chiamandola Tanakh, un acronimo che rimanda ai nomi delle tre parti principali delle Scritture ebraiche: Torah (Pentateuco), Nevi'im (Profeti) e Ketuvim (Scritture). Invece di parlare di «canonizzazione», come in seguito fece il Cristianesimo, le fonti ebraiche descrivono i vari tentativi di determinare quali libri «contaminano le mani» e costituiscano, perciò, la Scrittura Sacra, ben distinta da altre tradizioni normative. Le tradizioni extrabibliche della Mishnah e del Talmud furono considerate altrettanto autorevoli («canoniche» in questo senso), ma furono giudicate soltanto «legge orale», che non contamina le mani, a differenza della Scrittura, o «legge scritta». Prima che si imponessero queste distinzioni all'interno dell'Ebraismo e del Cristianesimo, la Bibbia ebraica (l'Antico Testamento) fu indicata con una varietà di espressioni diverse, come «la Legge o i Profeti e gli altri libri dei nostri padri» (Prologo a *Ben Sira*); «la Legge o i Profeti» (per esempio: Mt 5,17); «la Legge di Mosè, i Profeti e i Salmi» (Lc 24,44); «le rivelazioni di Dio» (Rm 3,2); «le Scritture» (per esempio: Mc 12,24); «le Sacre Scritture» (Filone Ebreo); «il Libro»; «il Libro Sacro», ed altre ancora. In considerazione di queste testimonianze, gli studiosi continuano a discutere per stabilire se il successivo riferimento cristiano al termine *canone* per indicare la Scrittura dipenda soltanto dalla denotazione del termine stesso oppure derivi da una autentica «norma» vincolante o da un «elenco» di libri ispirati approvato dalle autorità ecclesiastiche.

Nell'Islamismo, un'altra «religione del Libro» associata ai figli di Abramo, il Corano costituisce un parallelo imperfetto della rivelazione propria dell'Ebraismo e del Cristianesimo. Mentre gli esegeti musulmani non identificano mai il Corano con un «canone», essi usarono il termine per indicare la legge, in una maniera che ricorda alcune delle prime interpretazioni cristiane della legge biblica di Dio.

**L'uso contemporaneo.** Pur essendo strettamente collegato con il Cristianesimo, l'uso del termine *canone* può risultare un utile mezzo euristico per descrivere le altre religioni dell'umanità e i loro testi fondamentali. Le analogie con la formazione dei canoni religiosi delle religioni dell'Occidente possono fornire un modo attraente, sebbene ancora in buona parte da esplorare, di pensare alla religione in generale. Questa terminologia, per esempio, può essere utile per comprendere taluni aspetti delle religioni orientali. Sebbene Confucio (K'ung-tzu), che morì nel V secolo a.C., sostenesse, a proposito del proprio insegnamento: «Io ho trasmesso ciò che mi è stato insegnato senza aggiungere nulla di mio» (*Lun-Yü* 7,1), i «Cinque Classici» come noi li conosciamo divennero per il Confucianesimo una guida simile alla Sacra Scrittura soltanto a partire dal I secolo d.C. Evidentemente in questi testi entrarono delle innovazioni ancora molto tempo dopo la morte di Confucio. I contrasti all'interno del Confu-

cianesimo, inoltre, portarono alcuni gruppi a diminuire l'importanza dell'opera o ad aggiungere ad essa nuovi canoni che furono considerati complementari (per esempio: Ssu Shu, o «Quattro Libri» e più tardi, nel periodo Ch'ing, i «Tredici Classici»), più o meno come il Cristianesimo aggiunse il Nuovo Testamento all'Antico.

Proprio come i cristiani discussero con l'Ebraismo per stabilire se il «canone» dell'Antico Testamento dovesse essere la versione ebraica oppure la versione greca ampliata, anche in altre tradizioni la lingua e la cultura influenzarono la formazione delle distinzioni «canoniche». Parecchi secoli dopo la morte del Buddha, le antiche tradizioni narrative vennero riunite per costituire quello che attualmente è chiamato il «canone pali» (circa 29-17 a.C.). Più o meno un secolo dopo, si sviluppò in India una diversa letteratura «canonica», scritta dapprima in sanscrito e infine tradotta in cinese e in tibetano, che divenne fondamentale per il Buddhismo Mahāyāna. A differenza degli aderenti al canone pali, questi buddhisti consideravano i *sūtra* del Mahāyāna («grande veicolo») un canone alternativo, la sola autentica autorità relativamente agli insegnamenti diretti del Buddha. Anche all'interno del successivo Buddhismo Zen, dove l'idea stessa di un canone sembra inconcepibile, l'elenco dei *kōan*, le domande e risposte elaborate nei vari monasteri locali per preparare e mettere alla prova i nuovi adepti, può essere considerato quasi «canonico», in quanto riflesso ormai codificato delle istruzioni fornite dai vari maestri zen.

Proprio come alcuni gnostici «cristiani» rifiutarono la Bibbia ebraica a favore del «Nuovo Testamento», una analogia si può trovare nello sviluppo dell'Induismo come reazione nei confronti di certi aspetti della religione vedica. Simile alla distinzione ebraica tra legge scritta e legge orale fu, ad esempio, la distinzione, operata dai brahmani, tra due diversi tipi di letteratura «canonica». *Śruti* («ascoltata») generalmente si riferisce alla letteratura ritualistica contenuta nelle *Upaniṣad*, che viene considerata rivelata direttamente dalla divinità; invece *smṛti* («ricordata») indica l'epica, i più tardi *Purāṇa* e altri scritti giuridici e filosofici che riguardano questioni pratiche di condotta personale, sociale e domestica. Anche se la *śruti* gode di una condizione più elevata, essa può essere considerata una forma minore di conoscenza ritualistica a paragone con le immediate implicazioni morali della *smṛti*. In questo modo la legge orale, anche se per la verità non «contamina la mani», può fornire alle richieste di una vita santa un registro più esplicito e praticamente più significativo di quello che si può ricavare semplicemente leggendo la legge scritta.

**Le implicazioni ermeneutiche.** Le precedenti descrizioni anticipano alcune delle possibilità e dei problemi connessi all'uso di *canone* come termine tecnico nello studio della religione. Il termine fondamentalmente oscilla tra due poli contrapposti, sia nell'uso profano sia in quello religioso. Da una parte esso può essere usato per riferirsi a una regola, un principio, un ideale, una norma oppure a un ufficio o a una letteratura autorevole, orale oppure scritta. [Vedi *AUTORITÀ*]. Dall'altra parte, il termine può indicare una fissazione, una normalizzazione, una enumerazione, una elencazione, una cronologia, un registro o un catalogo temporaneo o perenne di persone, luoghi o cose esemplari o normative. [Vedi *SCRITTURA SACRA*]. La prima dimensione evidenzia i segni interni di una condizione elevata. La seconda mette invece in evidenza il confine preciso, i limiti o la misura di ciò che, a partire da un criterio prestabilito, appartiene a un «canone» specifico o ne è escluso. Allo scopo di illustrare queste differenze significative, chiamerò la prima accezione «canone 1» e la seconda «canone 2». Questa distinzione «ideale» privilegia soltanto le due polarità estreme di una serie continua di possibilità, dal momento che, all'interno di ciascuna tradizione religiosa, la natura e la condizione essenziali di ogni normativa o di ogni «Scrittura» si manifestano inevitabilmente attraverso una interazione particolare e dialettica tra queste polarità contrapposte. Questa medesima interazione genera una sistematica ambiguità in qualsiasi discussione sui canoni religiosi e contribuisce a motivare la varietà delle modalità, talora conflittuali, secondo le quali il termine *canone* è stato impiegato nella ricerca recente.

***Canone 1.*** Nella sua prima accezione di regola, riferimento, ideale o norma, il termine *canone* può essere utilizzato in ambito profano per riferirsi a un'ampia gamma di settori in cui una regola di eccellenza o di autorità regola la pratica corretta di una disciplina. Questo uso, ad esempio, riflette i criteri attraverso i quali è possibile prendere decisioni all'interno di un particolare settore di indagine, per stabilire se queste scelte siano conformi ai principi o agli indici grammaticali e matematici dell'eccellenza estetica nel campo della retorica, dell'arte o della musica. Implicita in questo genere di canoni è una qualche teoria politica e sociale del consenso intellettuale a proposito della qualità, del valore o della conservazione e validità di ciò che deve essere giudicato e ricordato. In modo analogo, anche l'iconografia religiosa, l'organizzazione buddhista di una città o l'architettura di una chiesa riflettono in qualche modo ipotesi implicite di canonicità. Il successo della «pop art» negli anni '60 dipese forse in parte dalla sua abilità nel rendere espliciti i nostri canoni impliciti. La zuppa Campbell che abbiamo accettato in un modo inconsciamente canonico ci balza

ora improvvisamente davanti agli occhi in una forma artistica esplicitamente canonica. Il dinamismo possibile all'interno di questo genere di canoni diventa evidente quando, per esempio, si passano in rassegna le esposizioni temporanee dei musei d'arte e si pone a raffronto il loro contenuto con il lavoro che viene fatto negli studi degli artisti.

Nell'esaminare le Scritture religiose in quanto «canoni», si può osservare che i fondatori delle varie religioni quasi mai hanno composto per i loro discepoli un testo completo. L'unica eccezione è quella di Mani, il fondatore del Manicheismo, nel III secolo. In genere trascorre un certo periodo di tempo dopo la morte di un *leader* o di un fondatore di religione prima che le tradizioni orali (ed eventualmente scritte) agiscano in modo autorevole come canoniche, nel senso che rappresentano una Scrittura priva di una dimensione specifica. Questo processo dinamico può essere fortemente influenzato dagli immediati discepoli del fondatore; le Scritture, peraltro, per lunghi periodi di tempo, o addirittura per sempre, possono mancare della forma ufficiale di un elenco determinato di libri o di un «testo» standardizzato. Criteri di canonicità come l'«ispirazione», l'incarnazione del Dharma e così via, del resto, sono sufficienti di per se stessi per sostenere la condizione di Scrittura. Il riconoscimento di talune tradizioni come davvero fondamentali e «scritturali» sollecita pressioni politiche ed economiche all'interno della religione, pressioni che in genere conducono alla formazione di una Scrittura nel secondo significato di *canone* (canone 2).

Dal punto di vista della storia del Cristianesimo, si può affermare che il termine *canone* è stato utile (e può continuare a esserlo) per indicare tutte le indicazioni, orali e scritte, di provenienza extrabiblica ma vincolanti nel campo della fede e della pratica, in quanto parte del magistero della Chiesa. Già prima del IV secolo, naturalmente, alcune tradizioni cristiane erano considerate esplicitamente canoniche (canone 1), nel senso che esse offrivano una guida religiosa normativa al di fuori della Bibbia ebraica. Giustino cita da una fonte intitolata «Detti del Signore» come se essa fosse un autorevole parallelo della Bibbia ebraica e invece, a quanto sembra, rifiuta di fare lo stesso con le narrazioni evangeliche o con le lettere di Paolo. Probabilmente questi «Detti» facevano parte di un elenco prestabilito. Si può dire, perciò, che nel Cristianesimo la Scrittura assunse una condizione canonica (canone 1) assai prima che le decisioni della Chiesa, nel IV secolo, indicassero un elenco determinato di libri (canone 2). Più precisamente: la canonizzazione (canone 2) si realizzò per gradi, dal momento che nel IV e nel V secolo non si realizzò pienamente la standardizzazione del testo attuale.

Nonostante il silenzio della tradizione rabbinica sull'argomento, studi recenti sull'Ebraismo fanno riferimento comunemente a «canone» (o a «canoni») e a «canonizzazione». In uno studio provocatorio, Sid Leiman considera un libro religioso come «canonico» se esso è «accettato dagli Ebrei come autorevole per la pratica e/o per la dottrina religiosa... vincolante per tutte le generazioni... e studiato e spiegato in privato e in pubblico» (Leiman, 1976, p. 14). Poiché questa definizione si adatta perfettamente ai criteri del canone 1, Leiman può affermare che la legge orale è «canonica», sebbene essa sia «non ispirata» e non contamini le mani come la Scrittura. Fondandosi su questo principio, Leiman distingue diversi tipi di libri: libri «al di fuori» o messi all'indice; libri profani, o «omerici», che servono per la lettura; libri canonici ispirati (Scrittura); e libri canonici non ispirati (la legge orale, cioè Mishnah/Talmud). Di conseguenza, il dibattito a Yavneh, alla fine del I secolo, a proposito dello statuto del *Libro dell'Ecclesiaste* doveva riguardare soltanto la sua «ispirazione», non la sua canonicità: su tale base questo testo poteva continuare a esser citato come normativo, anche se estraneo alla «Scrittura».

Altri studiosi (tra cui Jacob Neusner, 1983, pp. 11-37) affermano invece che la distinzione rituale tra i libri che «contaminano le mani» e quelli che non le contaminano non produsse alcuna evidente differenza di autorevolezza canonica tra Bibbia ebraica, Mishnah/Talmud, altri libri religiosi e commenti rabbinici «ispirati». Se la canonicità (canone 1) è determinata dalla rivelazione, allora le distinzioni tra i diversi livelli di canonicità e tra la letteratura canonica e quella non canonica cominciano ad apparire confusi. Se, come ipotizza Neusner, gli stessi rabbini incarnavano la *torah* (la legge), allora per gli studiosi della religione il riferimento descrittivo a determinati testi come «canonici» possiede un valore assai limitato. Se il significato di questi testi risiede in un senso spirituale, o «midrashico», acquisito attraverso il consenso tra rabbini «ispirati», piuttosto che in un senso letterale e «piano» (*peshaṭ*), allora il valore semantico non è generalmente disponibile attraverso una semplice lettura della Scrittura. In modo analogo, alcuni teologi cattolici collocano il senso canonico della Scrittura cristiana nel magistero (canone 1) della gerarchia ecclesiastica, piuttosto che nelle interpretazioni, letterarie o storico-critiche, dei testi biblici stessi. In questo modo, una Scrittura può essere considerata la raccolta di un grande e vario numero di tradizioni storiche, ciascuna delle quali può essere o meno «canonica» (canone 1), secondo una norma o regola «ispirata» e legata ai gruppi dominanti

della religione stessa. In questo caso, identificare una Scrittura illumina soltanto in misura modesta le credenze generali di una particolare religione.

Da un punto di vista storico, la trasformazione finale di una Scrittura (canone 2) risulta in genere da un precedente e spesso oscuro processo di redazione, ampliamento e selezione di testi (canone 1), come è avvenuto per il *Tao Te King* del Taoismo, per i vari canoni buddhisti, per l'ampia raccolta della letteratura «canonica» del Giainismo, per il *Mahābhārata* e la *Bhagavadgītā* dell'Induismo e perfino per gli antichissimi Veda.

Spesso talune tradizioni fondamentali di una Scrittura furono considerate normative o «canoniche» già dai primissimi discepoli, mentre altre tradizioni ottennero il riconoscimento del loro elevato carattere di Scrittura soltanto dopo una speciale celebrazione dei fondatori, come nel caso, ad esempio, della deificazione postuma di Lao Tzu. Sovente si trova traccia di come le più antiche tradizioni, orali o scritte, la cui normatività dipendeva in origine da criteri relativamente modesti, abbiano ottenuto gradualmente una sempre maggiore autorità, in relazione a una sempre maggiore percezione del genio religioso, dell'ispirazione, della rivelazione di una legge (per esempio del *dharma*), oppure della presenza della realtà ultima, della perfezione o di un qualunque altro valore trascendente. Questo «aggiustamento», nella percezione dei fedeli, del ruolo delle tradizioni canoniche all'interno di una religione comporta spesso un mutamento radicale di valutazione, di comprensione e di significato delle tradizioni più antiche, che vengono ora inserite nel nuovo contesto di una Scrittura.

Molto spesso canone e comunità si pongono in un rapporto dialettico all'interno di un processo di trasformazione semantica. I progressi compiuti dagli editori lungo il percorso della costruzione di un testo possono essere rifiutati dai fedeli, oppure possono essere considerati elementi essenziali della costruzione della tradizione, allo scopo di proteggere la tradizione stessa dall'erronea interpretazione dell'eresia. Il riconoscimento dei materiali del canone 1, in sostanza, definiti come tradizioni che offrono un veicolo normativo o una regola ideale, si incontra nella maggior parte delle religioni dell'umanità e all'interno di ciascuna religione attribuisce in genere slancio all'impulso a totalizzare, a circoscrivere e a standardizzare queste tradizioni normative in forme fisse e letterarie, come è tipico del canone 2.

***Canone 2.*** Il secondo uso del termine *canone* richiama il senso di elenco, di cronologia, di catalogo, di raccolta fissa o di testo standardizzato. Studiosi della religione comparata come Mircea Eliade e Wilfred Cantwell Smith hanno sottolineato come la piena manifestazione di una religione coincida con la sua «Scrittura», che riflette tutte le norme di eccellenza, di verità, di bontà, di bellezza e di rivelazione che possono essere affermate dai rispettivi fedeli. Negli studi religiosi, i testi fondamentali possono essere più facilmente analizzati quando hanno raggiunto questo stadio più sviluppato, quando costituiscono, nelle forme più mature dei movimenti religiosi particolari, un canone fissato e pubblicamente disponibile (canone 2). Soltanto una forma eccessiva di interpretazione «protestante» potrebbe affermare che le idee e le credenze di una religione possono essere comprese solamente attraverso lo studio letterario dei loro canoni religiosi. Cantwell Smith ha ampiamente illustrato le difficoltà che sorgono nello studio dell'Islamismo a causa di una ingenuità di questo genere.

Come si è già detto, la normatività delle tradizioni religiose viene solitamente riconosciuta molto prima che queste medesime tradizioni raggiungano una dimensione fissa e una standardizzazione testuale, che sono gli elementi caratteristici del canone 2. Così, per esempio, dopo la morte del Buddha i discepoli cercarono, sebbene non senza controversie, di rappresentarsi i diversi sermoni (canone 1) del maestro come parte di una raccolta più ampia (canone 2), un canone normativo e pubblicamente riconosciuto.

Al contrario, Mani affermò di scrivere sotto ispirazione «le sue Scritture», che univano in una «grande sapienza» l'essenziale di tutti i libri e di tutte le Scritture precedenti (*Kephalaia* 154). La sua opera rimane eccezionale anche perché egli è forse l'unico fondatore di una grande religione che fu «ispirato» in modo perfettamente autocosciente a comporre una «Scrittura» organica e completa. La sua opera rappresenta l'esempio meglio noto di un canone che raggiunge allo stesso tempo sia l'autorità normativa sia i suoi precisi confini letterari. In ogni caso, le successive generazioni di fedeli ampliarono o modificarono il suo canone. L'uso, da parte di Mani, del concetto ebraico-cristiano di Scrittura corrisponde perfettamente alla sua speranza di assorbire queste due religioni nella propria, così come l'Islamismo aspirò nel suo primo sviluppo a portare Ebrei e cristiani nel proprio ovile più universale.

Diversamente dalla maggior parte degli altri canoni religiosi, che andarono elaborandosi ancora secoli e secoli dopo che i loro fondatori erano morti, l'Islamismo stabilì quasi perfettamente le dimensioni del Corano nell'arco di soli ventitré anni dopo la morte di Maometto. Una delle differenze più significative nel confronto tra Islamismo, Ebraismo, Cristianesimo e Manicheismo, è che il Corano non è una «Scrittura» nel senso di uno scritto ispirato e storicamente sistematiz-

zato. Il Corano è la reale parola di Dio, che rappresenta un archetipo eterno della rivelazione, progettato con un linguaggio celeste. Diversamente dalla Scrittura dei «libri» (*ta biblia*) del Cristianesimo, il Corano è più semplicemente «il Libro». Nonostante ciò, durante la vita del Profeta i suoi discepoli non ebbero tra le mani il Corano come noi lo conosciamo. L'ordine dei capitoli e altri significativi interventi editoriali si devono ai discepoli che succedettero al Profeta.

I documenti successivi della *sunnah* (la pratica consuetudinaria del Profeta), che ora si trovano sintetizzati negli *ḥadīth*, fornirono inoltre all'esegesi musulmana una guida normativa e perciò «canonica» (canone 1). Come accadde anche tra i Caraiti per l'Ebraismo e tra gli esegeti cristiani di Antiochia, molti «spiritualisti» all'interno dell'Islam sfumarono il significato degli *ḥadīth* rivendicando la possibilità di uno sguardo diretto sulla Scrittura, in modo da assegnare una condizione normativa e, in questo senso, «canonica» al solo Corano.

A proposito della delimitazione conclusiva delle Scritture ebraiche, la maggior parte degli studiosi concorda sul fatto che la fissazione da parte di Esdra dei cinque libri della Torah, nel primo periodo postesilico, abbia costituito un momento decisivo nella formazione dell'Ebraismo. Diversamente dal caso dei Vangeli cristiani, il Pentateuco conteneva un solo testo unitario, attribuito a Mosè, il «libro della Torah» (Gs 1,7s.). Dal punto di vista della storia della tradizione, questa Torah mosaica sembra unire melteplici *torot*, o leggi, più antiche e normative, riferibili al senso del canone 1 e/o del canone 2 (come ad esempio il *Proto-Deuteronomio*), in una raccolta determinata e integrata di libri (canone 2). Questa combinazione di tradizioni riflette molto probabilmente la legislazione conservata e venerata da due diversi gruppi provenienti dall'esilio babilonese: i portatori della tradizione sacerdotale gerosolimitana (ad esempio le leggi di *Esodo* 22ss.) e gli interpreti deuteronomistici (ad esempio il Decalogo di *Deuteronomio* 5 e le leggi successive). Lo scopo sarebbe stato quello di rendere pubbliche le tradizioni un tempo private e di fare in modo che tutte le leggi fossero interpretate come parti organiche della medesima rivelazione della legge, consegnata da Dio a Mosè prima della conquista della Palestina.

Simile alla quasi coeva codificazione da parte degli Egizi della cosiddetta «quinta legge faraonica», la promulgazione della Torah mosaica probabilmente fu la risposta alla politica benevola praticata dai sovrani persiani. Come ricompensa per questa codificazione e questa promulgazione pubblica della legge religiosa, fino a quel momento privata o segreta, i Persiani riconobbero il diritto dei capi degli Ebrei di assumere decisioni giuridiche in accordo con essa, in cambio di una generica obbedienza alla legge civile e internazionale dei Persiani. In ogni caso, questi eventi senza dubbio contribuirono ad accelerare la formazione almeno di una parte del canone religioso.

La compilazione dell'elenco definitivo dei libri che compongono la Bibbia ebraica non poté essere terminata prima della fine del I secolo o addirittura dell'inizio del II. Il processo di standardizzazione testuale della Bibbia, inoltre, proseguì fino alla fine del I millennio, sfociando infine in un consenso relativamente uniforme sull'ortogafia, la punteggiatura e la vocalizzazione del cosiddetto testo masoretico della Tanakh, le Scritture ebraiche. Anche qui, come nel caso del Cristianesimo e di molte altre religioni, il processo di canonizzazione, nel senso del canone 2, implica una fissazione dei limiti della raccolta prima che possa avere luogo una definitiva standardizzazione del testo. Questo processo di piena canonizzazione (canone 2) può occupare anche molti secoli e per i fedeli spesso è più facile discutere l'autorità degli stadi successivi del processo di stabilizzazione del testo, che non riaprire la questione della reale appartenenza di un libro alla Scrittura. La lunghezza del processo di completa canonizzazione della Scrittura influenza spesso la percezione, da parte del fedele, del testo finale.

L'importanza semantica della formazione del canone 2 non deve essere sottovalutata. Il Cristianesimo e l'Ebraismo illustrano ampiamente questo aspetto. Diversamente dall'esempio citato del Pentateuco, i singoli Vangeli cristiani mantengono la loro indipendenza l'uno dall'altro nonostante l'affermazione che essi collettivamente trasmettono lo stesso «unico» Vangelo di Gesù Cristo. Forse la conclusione di Marco testimonia lo sforzo di condurre quest'opera a una completa armonia all'interno delle raccolte canoniche dei Vangeli. Le lettere di Paolo illustrano un aspetto diverso, poiché esse riuniscono in una sola raccolta alcune lettere originali, in forma edita e inedita (come ad esempio la *Lettera ai Galati*, la *Lettera ai Romani* e le due *Lettere ai Corinzi*) insieme a tradizioni deuteropaoline che riflettono una generazione successiva (come la *Seconda lettera ai Tessalonicesi*). Le lettere paoline originali, che furono composte prima dei Vangeli, vennero, attraverso la canonizzazione, subordinate ai Vangeli in quanto commenti ad essi. Similmente, il *Vangelo di Giovanni* viene letto all'interno della Scrittura in connessione e contestualmente con le cosiddette lettere giovannee, anche se la testimonianza storica della paternità comune è estremamente debole. Questo genere di canonizzazione, inoltre, modifica la visione religiosa delle tradizioni precedenti (canone 1), in quanto facenti parte di un più ampio Nuovo Testamento «ispi-

rato». I termini stessi *Nuovo Testamento* e *Antico Testamento* segnalano un mutamento di significato della Bibbia ebraica, quando essa viene letta come parte di un testo cristiano, all'interno di una rivelazione che si presenta come del tutto nuova. Le differenze delle idee religiose tipiche della Scrittura «condivisa» implicano profonde distinzioni tra l'importanza della Tanakh all'interno dell'Ebraismo e quella dell'Antico Testamento all'interno dell'interpretazione cristiana.

**Scrittura e canone.** Queste distinzioni teoriche tra canone come norma e canone come elenco o standardizzazione di un testo si sovrappongono, in genere, nella reale valutazione di una religione particolare. Nella Tanakh e nel Nuovo Testamento, per esempio, si può rintracciare la testimonianza di «redazioni perfettamente coscienti del canone» quando le affermazioni sulla normatività (canone 1) delle tradizioni e sulla loro comune appartenenza a una raccolta specifica (canone 2) coincidono perfettamente.

Titoli storicizzanti aggiunti ai salmi attribuiti a Davide, per esempio, collegano queste preghiere alle narrazioni relative a Davide del *Primo* e del *Secondo libro di Samuele.* L'epilogo dell'*Ecclesiaste* riassume l'essenza del libro in modo da porre i libri «sapienziali» (o «salomonici») in piena continuità con la Torah. L'aggiunta dei titoli ad alcuni dei Vangeli cristiani ha reso il loro carattere e la loro comune testimonianza più espliciti di quanto gli stessi autori potevano immaginare. Il *Vangelo di Giovanni* è servito, nella tradizione occidentale, per separare il *Vangelo di Luca* dal suo seguito naturale, gli *Atti degli Apostoli.* In questo modo i Vangeli furono letti insieme e gli *Atti* vennero a segnare il passaggio dagli insegnamenti di Gesù a quelli di Paolo. Questo tipo di organizzazione di tradizioni estremamente diverse all'interno di canoni letterari parzialmente armonici è comune anche ai canoni di altre religioni dell'umanità.

Come già si è mostrato, esistono tra gli studiosi considerevoli differenze di opinione a proposito del rapporto più appropriato tra i termini *Scrittura* e *canone.* Tali termini, almeno, conquistano e insieme perdono qualcosa del loro significato storico nel momento in cui, per una valutazione generale delle religioni dell'umanità, vengono estratti dallo specifico vocabolario religioso dell'Ebraismo e del Cristianesimo. Frequentemente gli studiosi hanno usato *Scrittura* e *canone* come sinonimi, sebbene l'ambiguità in entrambi i termini, e specialmente nel secondo, suggerisca la necessità di definizioni e di sottigliezze storiche particolarmente accurate. Quando applica entrambi i termini a una particolare religione, l'interprete si trova rinchiuso all'interno di un circolo ermeneutico. Soltanto attraverso un precedente giudizio sicuro a proposito dell'identità dei fedeli di una determinata religione sarà possibile descrivere in qualche modo i loro «canoni» e i loro modi di interpretarli. Un giudizio di questo genere, inoltre, è ostacolato dall'etnocentrismo dell'osservatore esterno, così come dalla difficoltà di assumere un termine proprio di una religione particolare, assegnandogli un uso tecnico adatto a descrivere gli aspetti di tutte le altre religioni.

Nonostante ciò, i tentativi contemporanei di comprendere le modalità di formazione dei canoni e il loro significato all'interno di una religione si sono già dimostrati insolitamente illuminanti per quanto concerne la descrizione e la comparazione tra le religioni. Ogni interpretazione della religione deve inevitabilmente presupporre una qualche certezza operativa a proposito dell'identità, del carattere economico e delle fonti letterarie della rivelazione o della verità sulle quali si fondano le diverse religioni dell'umanità. Bisogna essere perfettamente consapevoli del fatto che ciò che per alcuni è eretico o non canonico può apparire ad altri addirittura santo.

## BIBLIOGRAFIA

H.W. Beyer, *Kanon*, in G. Kittel e G. Friedrich (curr.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Stuttgart 1933ss. (trad. it. *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, Brescia 1963ss.): eccellente studio terminologico del greco delle fonti pagane e cristiane.

Cl.J. Bleeker (cur.), *Historia Religionum. Handbook for the History of Religion*, II: *Religions of the Present*, Leiden 1971: buona panoramica delle religioni, con una particolare attenzione per la comparsa storica, in ciascuna di esse, delle tradizioni normative.

R.E. Brown, *The Critical Meaning of the Bible*, New York 1981: un significativo esempio, da parte cattolica, del moderno tentativo di distinguere tra il «senso letterale» e il «senso canonico» del testo biblico.

H. von Campenhausen, *The Formation of the Christian Bible*, Philadelphia 1972: un classico sulla canonizzazione del Nuovo Testamento.

B.S. Childs, *Introduction to the Old Testament as Scripture*, Philadelphia 1979 (trad. it. *Teologia dell'Antico Testamento in un contesto canonico*, Cinisello Balsamo 1989): un esame dell'influenza della canonizzazione della Bibbia ebraica (Antico Testamento) sulla «forma» e sull'importanza semantica dei libri biblici.

B.S. Childs, *The New Testament as Canon. An Introduction*, Philadelphia 1985: analisi del Nuovo Testamento dal punto di vista del ruolo svolto dalla canonizzazione nella sua formazione in quanto Scrittura.

M. Eliade, *Histoire des croyances et des idées religieuses*, I-III, Paris 1976-1983 (trad. it. *Storia delle credenze e delle idee religiose*, I-III, Firenze 1979-1983): una monumentale rassegna in cui (specialmente nel vol. II) «canone» e «Scrittura» vengono

usati come categorie per interpretare le maggiori religioni dell'umanità.

S.Z. Leiman, *The Canonization of Hebrew Scripture*, Hamden/Conn. 1976: un controverso riesame delle testimonianze dirette della canonizzazione della Bibbia ebraica. Con una utile raccolta e traduzione dei principali passi della Mishnah, del Talmud e di altri testi.

J. Neusner, *Midrash in Context*, Philadelphia 1983: uno studio provocatorio sulla posizione della legge orale accanto alla Scrittura ebraica e sulle implicazioni del «canone» per la storia dell'Ebraismo.

F.E. Peters, *Children of Abraham. Judaism, Christianity, Islam*, Princeton 1982: indagine comparata sulle tre «religioni del libro», con un particolare interesse per le questioni della Scrittura e della tradizione.

J.A. Sanders, *Canon and Community. A Guide to Canonical Criticism*, Philadelphia 1984: un tentativo di comprendere la dinamica dell'interpretazione religiosa, nell'Ebraismo e nel Cristianesimo, attraverso la teoria ermeneutica della canonizzazione.

G.T. Sheppard, *Wisdom as a Hermeneutical Construct. A Study in the Sapientializing of the Old Testament*, Berlin e New York 1980: esamina la percezione canonica della «sapienza» e dei «libri sapienziali» nell'Ebraismo prerabbinico e analizza esempi di analoghe «redazioni coscienti del canone» all'interno della Bibbia ebraica.

G.T. Sheppard, *Canonization. Hearing the Voice of the Same God through Historically Dissimilar Traditions*, in «Interpretation», 36 (1982), pp. 21-33: un esame dell'importanza semantica della scelta e della pubblicazione delle tradizioni nella formazione sia della Bibbia ebraica sia del Nuovo Testamento.

W.C. Smith, *The Study of religion and the Study of the Bible*, in «Journal of the American Academy of Religion», 39 (1971), pp. 131-40: una teoria generale sul significato della «Bibbia» nello studio comparato delle religioni.

W.C. Smith, *The True Meaning of Scripture. An Empirical Historian's Nonreductionist Interpretation of the Qur'ān*, in «International Journal of Middle East Studies», 11 (1980), pp. 487-505: sul problema di una possibile interpretazione religiosa all'interno della storia delle religioni.

A.C. Sundberg, Jr., *The Old Testament of the Early Church*, Cambridge 1964: partendo dall'esame dei primi riferimenti cristiani alla «Scrittura», una analisi del processo che, attraverso successive decisioni ecclesiastiche, condusse dalla concezione di una «Scrittura» senza dimensioni specifiche fino a una Bibbia «canonica» costituita sopra un elenco particolare di libri.

GERALD T. SHEPPARD

**CARISMA.** La parola *carisma* deriva dal greco *charis*, che significa «grazia, benevolenza, favore». Nella Bibbia greca questo termine indica un dono della grazia, un dono spirituale caratterizzato da elementi speciali. Nelle lingue moderne, il termine fa originariamente riferimento ai carismi della guarigione, della profezia e di altri doni dello Spirito. Questo significato è ancora presente, ma in epoca recente si è verificata una notevole estensione nel senso e nell'uso.

Max Weber ha affermato (*Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen 1922 (trad. it. *Economia e Società*, Milano 1962): «Il termine "carisma" sarà applicato a una particolare qualità di una singola personalità, in virtù della quale essa è separata dagli uomini ordinari e viene considerata dotata di poteri o qualità soprannaturali, sovrumani o almeno eccezionali». In questo senso il carisma è il dono o il potere del comando e dell'autorità. L'individuo carismatico può essere considerato dotato di un'aura o di una emanazione di origine soprannaturale. Oppure il carisma può essere una qualità umana, senza alcun riferimento al soprannaturale, come quando si parla del «carisma di Kennedy»; quest'ultimo significato può anche implicare ammirazione per l'oggetto dell'attenzione, o addirittura identificazione con esso.

Anche l'aggettivo *carismatico* ha subito una analoga estensione di significato. Un tempo esso si applicava esclusivamente ai doni spirituali (*charismata*) che sarebbero pervenuti insieme con il carattere del carisma. Attualmente questo termine viene usato per persone che paiono mostrare o possedere un carisma o comunque un'autorità carismatica. Perfino l'organizzazione sociale e politica degli Stati a partito unico è stata definita diretta da un «capo tribale carismatico».

In tempi recenti, *carismatico* è stato usato anche per descrivere alcuni movimenti di rinascita spirituale i cui membri affermano di possedere carisma, che hanno poteri carismatici o che formano comunità carismatiche. Tali movimenti carismatici sono prossimi al Pentecostalismo tradizionale, che affermava di continuare a riprodurre le esperienze e i doni spirituali della Pentecoste (At 2) che diedero inizio alla Chiesa cristiana. Il Pentecostalismo considerava il potere dello Spirito fondamentale per la propria vita religiosa, in quanto esso era la causa di doni quali parlare le lingue e guarire attraverso la fede. Il Neopentecostalismo, o Movimento carismatico, si sviluppò in America, negli anni '50, dapprima tra i protestanti evangelici e poi tra i cattolici; in seguito si diffuse in Europa e in altri continenti. Esso manifestava i tradizionali elementi carismatici pentecostali: il dono delle lingue, la profezia, la guarigione e la liberazione. L'aggettivo divenne sostantivo – i *Carismatici* – per indicare coloro che appartengono a queste comunità i cui capi sono ritenuti avere doni spirituali e i cui seguaci, anche se non possono produrre tali doni, ne vedono la manifestazione negli altri. Come si può osservare in molte società, del passato e del presente, in questo senso il carismatico, o

almeno il *leader* di coloro che così si definiscono, è ritenuto possedere carisma.

L'uso primitivo di *carisma*, per indicare grazie speciali, può essere ampiamente illustrato nel Nuovo Testamento, dove Paolo in 1 Cor 12-14 parla di doni spirituali, o *charismata*. Questi vengono definiti manifestazioni dello spirito di Dio in vari modi: parole sagge, conoscenza speciale, fede, guarigioni, miracoli, profezie, detti famosi, affermazioni estatiche e la loro interpretazione. Tutti questi carismi sono attribuiti allo Spirito divino, che li distribuisce a chiunque ritenga adatto. Paolo afferma che tutti i carismi hanno il loro posto, ma egli esorta i suoi lettori a cercare il meglio di questi doni e prosegue fino a mettere in evidenza che l'amore è il più grande dono dello Spirito.

Questo genere di carismi possiede paralleli in molte religioni, dalle possessioni estatiche degli sciamani delle popolazioni preistoriche o prive di scrittura fino ai dervisci vorticanti dell'Islamismo. In alcune tra le nuove religioni diffuse in Giappone gli attributi del respiro, del cibo, dell'acqua, dell'estasi e della danza vengono considerati carismi.

Il carisma del *leader* religioso è collegato sia alla sua natura sia ai suoi poteri. Frequentemente il carisma è considerato il risultato del contatto con un essere soprannaturale, dal quale il singolo riceve la rivelazione e il potere che lo rendono capace di mediare la grazia spirituale nei confronti degli altri. L'esperienza è intensa e immediata, spesso implica la possessione o l'estasi. Sebbene questa esperienza si colleghi all'ambiente sociale e porti con chiarezza l'impronta della cultura circostante, essa possiede anche una dimensione sovrumana e superiore alle caratterizzazioni sociali, che deve essere seriamente considerata quando si esamina la natura del carisma. [Vedi *POTERI MAGICO-RELIGIOSI*, vol. 2].

Esempi di questa forma di contatto con il divino possono essere indicati in qualsiasi tipo di religione, del passato o del presente. In Australia, per esempio, si ritiene che alcuni specialisti della religione, uomini-medicina o sciamani, siano in stretto rapporto con gli esseri sovrannaturali, dialoghino con loro e vedano gli spiriti degli antenati. Sebbene persone di questo genere possano avere una natura incline alla meditazione o alla *trance*, esse vengono chiamate all'attività spirituale attraverso segni speciali o una sorta di ispirazione.

Gli Aborigeni australiani, come gli sciamani in Asia e altrove, spesso affermano di essere capaci di volare nell'aria come facevano i loro antenati mitici. Ad essi si attribuisce il potere di sollevarsi nel cielo, di scendere nelle profondità della terra, di scomparire e di riapparire. Grazie al superamento dei normali poteri umani, questi specialisti si comportano come esseri spirituali e partecipano del loro carisma. Essi sono uomini radicalmente mutati, che diventano centrali per la vita religiosa della loro tribù. Essi sono in grado di guarire il malato attraverso la visione delle particolari forze spirituali che hanno causato la sua malattia. Producono la pioggia, come Elia nell'antico Israele. L'utilità del loro carisma per la società si evidenzia nelle affermazioni secondo le quali essi difendono la tribù dagli attacchi magici, usando per esempio un «osso da puntamento» o «cantando» veleni contro i nemici. Essi riproducono i miti e i riti della mitica Età del sogno e aiutano a riattualizzare la storia sacra di ciascuno.

L'attribuzione di un incarico religioso conferisce in genere carisma al suo possessore, ma è opportuno distinguere tra coloro che hanno un incarico e svolgono funzioni «di routine» e coloro, invece, tra i sacerdoti e i profeti, che sono ispirati in modo speciale. Tra i Nuer del Sudan, per esempio, il profeta è colui che «possiede uno spirito» (*gwan kwoth*), uno spirito che gli attribuisce certi poteri che invece mancano alle altre persone. Il sacerdote, invece, è una sorta di funzionario tradizionale e i suoi poteri si trasmettono da un sacerdote all'altro. I poteri del profeta, al contrario, provengono da una ispirazione individuale e sono «carismatici», come osserva E.E. Evans-Pritchard. Il sacerdote parla di Dio restando sulla terra e guardando il cielo; il profeta, invece, è il portavoce di uno spirito, di Dio o di «una delle sue ipostasi» che parlano all'uomo. Il profeta nomina il suo spirito, dicendo «Io sono così e così», proprio come i profeti biblici dicevano «così dice Jahvè». La società nuer, comunque, rispetta egualmente sia i sacerdoti sia i profeti e non li pone mai in contrapposizione tra loro, come invece fecero taluni funzionari governativi che giudicavano pericolosa l'influenza dei profeti erranti.

Nell'Africa occidentale il carisma può manifestarsi, per esempio, nella possessione estatica che si realizza in occasione di una danza cerimoniale. Nel Benin (un tempo chiamato Dahomey) le persone pubblicamente possedute vengono prese in cura dai sacerdoti istituzionalizzati affinché sviluppino una nuova personalità. Il neofita cade talora a terra come morto e viene portato via dagli altri danzatori per essere sottoposto a una risurrezione rituale, per essere istruito nella «casa del dio» o nel «recinto dello spirito», restando lontano dalla vista pubblica per mesi o addirittura anni. Quando l'istruzione è finita, il novizio riceve un nuovo nome, parla una lingua rituale, indossa abiti particolari e diventa disponibile per veicolare messaggi verso il mondo degli spiriti. I sacerdoti che operano nei templi e i *medium* che parlano in stato di *trance* sono in genere contrassegnati da un abito particolare, da azioni e da tabu speciali. I sacerdoti non sono soggetti alla pos-

sessione, ma dirigono i *medium*; entrambe le classi sono riverite per la loro opera.

Nella Bibbia si dice che Mosè parlò a Dio faccia a faccia. Quando Mosè scese dal Monte Sinai, il suo volto splendeva ed egli vi pose sopra un velo per poter parlare con gli Israeliti. La tradizione ebraica posteriore narra che alla nascita di Mosè la casa di riempì dello splendore del sole e della luna e che gli angeli cantarono quando i suoi parenti furono riuniti. Come per il Buddha, si diceva che Mosè avesse camminato o parlato fin dal giorno della nascita e che iniziò a profetizzare quando aveva soltanto quattro mesi. La dottrina ortodossa conservò queste eccezionalità e nel XII secolo lo studioso ebreo Maimonide (Mosheh ben Maimon) lo chiamò «il capo dei profeti», un titolo che oggi risulta incorporato nei libri di preghiere ortodossi.

Molte altre figure bibliche erano dotate di carisma. Saul, per esempio, superava tutti gli altri uomini della testa e delle spalle e quando fu consacrato re, lo Spirito del Signore scese potentemente su di lui facendolo profetizzare. Si disse che Dio gli aveva dato un altro cuore e lo aveva trasformato in un altro uomo, cosicché il popolo si chiedeva «Anche Saul è tra i profeti?». Saul divenne in questo modo un coraggioso condottiero militare.

Per il suo carattere meditabondo, ma anche per i rovesci militari, Saul perse il favore di Samuele e fu infine spodestato da Davide. Anche costui era fisicamente prestante, sano e bello: egli era «piacevole a vedersi». Dopo la consacrazione di Davide, lo Spirito di Dio scese su di lui come su Saul; Davide ebbe maggior successo di Saul in battaglia. Entrambi questi uomini furono capi carismatici. Tuttavia Salomone, che successe loro, sembra essere stato un monarca troppo ambizioso, che oppresse il suo popolo tanto che infine, dopo la sua morte, il regno si spezzò. L'affermazione di Gesù che Salomone «in tutta la sua gloria» non poteva paragonarsi a un fiore di campo (Mt 7,29) rappresenta un riflesso della condanna popolare del tiranno.

I profeti possedevano carisma, ricevuto come vocazione divina e manifestato nell'azione pubblica. Elia sfidò il potere del re Ahab e scelse Jehu per sostituirlo. Da solo affrontò oltre ottocento profeti di altre divinità. Egli chiese al suo popolo di scegliere tra lui e questi profeti: metà di questi ultimi egli alla fine li sconfisse. Di fronte alla feroce regina Jezabel forse il suo potere vacillò, ma infine fu reintegrato sul monte Carmelo, dove tutt'ora ci sono santuari a lui dedicati.

Nel Nuovo Testamento, Gesù riceve il potere non soltanto in occasione del Battesimo ma anche nella Trasfigurazione. Il suo volto risplendeva come il sole e le sue vesti erano bianche come la luce mentre parlava con gli eroi del passato Mosè ed Elia. Già in precedenza Gesù aveva guarito i malati e meravigliato la gente insegnando «come uno che ha autorità; non come gli scribi» (Mc 1,22). La gente posseduta percepiva il suo carisma, così come i suoi discepoli, che lo videro dimostrare il suo potere sugli elementi della natura.

Un potere simile fu attribuito anche ai primi apostoli. Si diceva che il giorno di Pentecoste discesero su di loro lingue di fuoco e che essi furono così pieni dello Spirito che la moltitudine si meravigliò. Sebbene gli apostoli fossero uomini non istruiti o addirittura ignoranti, essi agivano con grande potere; Gamaliele il Vecchio sostenne che bisognava lasciarli stare, dal momento che il loro potere, se davvero veniva da Dio, non poteva essere sconfitto (At 5,34ss.). Al suo processo, il volto di Stefano splendeva come quello di un angelo. Quando Paolo guarì uno zoppo, lui e Barnaba furono considerati dei scesi in terra sotto l'aspetto di uomini. Un simile potere carismatico serviva non soltanto per stupire gli increduli, ma anche per rinsaldare i fedeli come comunità.

Nel mondo islamico, *barakah* è una indicazione comune del carisma, come è ampiamente illustrato in E. Westermarck, *Ritual and Belief in Morocco*, London 1926. *Barakah*, una parola araba che significa «benedizione», indica il potere che stupisce e che agisce e che viene considerato una benedizione di Dio; esso può essere reso in traduzione anche come «virtù benedetta» o «santità». Una persona che possiede *barakah* in misura eccezionale è chiamata *sayyid*, *faqīr*, *walī Allāh* o *mrābat* (da cui il termine *marabutto*).

Al profeta Maometto si attribuisce più *barakah* che a qualsiasi altro uomo. Sebbene il Corano riconosca l'esistenza di altri profeti – in particolare Abramo, Mosè e Gesù – Maometto è chiamato il Sigillo dei profeti (cioè l'ultimo e il più grande). Secondo il suo primo biografo, Ibn Isḥāq, la madre di Maometto, quando era incinta del futuro Profeta, vide una luce che splendeva fino ai castelli della lontana Siria uscire dal suo corpo. Quando si avvicinò il tempo della vocazione, Maometto si ritirò sul Monte Hira a pregare e si raccontava che lungo il percorso ogni pietra e ogni albero che incontrava lo salutava come l'apostolo di Dio. Il viaggio notturno e l'ascesa al cielo di Maometto, «sia che fosse sveglio sia che dormisse», furono interpretati in seguito non soltanto come segni del suo potere, ma anche come modelli di ascesa mistica. Più di qualsiasi altro, il breve testo coranico che narra di questa ascensione celeste è l'oggetto di infinite devozioni comuni, ma anche delle aspirazioni di tipo mistico verso l'unità.

Varie tradizioni e leggende svilupparono i poteri carismatici attribuiti al Profeta: egli divenne famoso come il generoso, l'irresistibile, il datore di grazie, colui che calma, colui che vigila. Nella devozione comune,

Maometto è chiamato anche con altri nomi: l'eroe della notte in ascesa, l'uomo del potere, l'intercessore per tutte le creature, colui che ha attraversato le sette sfere, colui per il quale le palme piangono, colui al quale le pietre rendono onore, colui del quale le gazzelle cercano l'intercessione, colui per il quale l'acqua sorgiva sgorga, colui alla cui luce i fiori si aprono e i frutti maturano, colui alle cui vesti si aggrappano gli animali selvatici e colui alla cui luce appaiono tutte le altre luci. Questa lista di attributi è ricavata da C.E. Padwick, *Muslim Devotions*, London 1961.

Si ritiene che Maometto abbia trasferito il suo personale potere carismatico (*barakah*) agli *sharīf*, i discendenti maschi di sua figlia Fatima. Ogni *sharīf*, perciò, possiede un carisma innato, anche se eventualmente molto depotenziato: pochi tra gli *sharīf*, infatti, sono considerati santi. Alcuni sultani posseggono *barakah* speciale, in virtù sia della loro discendenza sia del loro ufficio. Questo potere carismatico può essere trasferito da una persona all'altra, anche contro il volere del suo possessore: per questa ragione taluni si rifiutano di stringere le mani a chiunque, per paura di perderlo. Il carisma può essere acquisito dalle tombe dei santi, mediante una devozione straordinaria, mediante la preghiera, il digiuno, facendo l'elemosina ai poveri oppure fornendo cibo agli scribi. Gli scribi ricavano il loro potere carismatico (*barakah*) dalle recitazioni frequenti del Corano: per questo essi sono chiamati «uccelli del Paradiso».

La fanciullezza e la tarda età conferiscono *barakah*. I fanciulli acquistano *barakah* perché sono troppo piccoli per peccare; gli anziani grazie ai loro capelli grigi. Si ritiene che i bambini conoscano il linguaggio degli angeli, che odano il pianto dei morti e conoscano i rimedi per le malattie. Le lunghe esistenze degli anziani ispirano sentimenti di timore e di rispetto per Dio e per il Profeta. Perciò gli anziani sono spesso considerati santi e le anziane vengono giudicate titolari di poteri occulti. I genitori hanno *barakah* verso i figli e l'ospite ne possiede verso chi lo ospita, per cui l'ospitalità è di grande importanza. Le spose e gli sposi hanno *barakah* perché il matrimonio è «una metà della religione». Un uomo sposato che muore va direttamente in Paradiso, mentre lo scapolo rimane preda degli spiriti maligni. Circola molto *barakah* nelle cerimonie di circoncisione e specialmente quando un bambino nasce già circonciso, come accadde a numerosi tra i santi. Le preghiere, le benedizioni e le maledizioni dei santi sono particolarmente efficaci; a molti di loro sono attribuiti doni profetici e poteri di guarigione.

In India molti tipi di uomini santi hanno avuto un proprio speciale carisma che li distingueva dagli esseri ordinari. Nel *Ṛgveda* (10,156), per esempio, l'asceta dai capelli lunghi possiede il cielo e la terra e rivela tutte le cose, in modo che gli uomini possano vedere il sole. Gli dei entrano in lui nell'estasi e, mentre i mortali possono vedere soltanto il suo corpo, egli fluttua nell'aria ed è amico degli dei, delle ninfe celesti e delle bestie selvatiche. Questa figura è stata interpretata come il prototipo dello *yogin*, anche se in realtà si tratta piuttosto di uno sciamano, un estatico che corre sulle ali del vento, abbandonando il proprio corpo e abitando i due mari.

La disciplina dello Yoga implica la ricerca di poteri soprannaturali e probabilmente è stata praticata in India fin dal tempo della civiltà della valle dell'Indo, nel II e III millennio a.C.: alcuni sigilli mostrano una figura paragonabile a quella di Śiva seduta a gambe incrociate. Le *Upaniṣad* descrivono la disciplina e le sue regole per mantenere il corpo saldo, controllando il respiro e concentrando la mente. Visioni del fumo e della luce, del sole e della luna e spazi di illuminazione e di cristallo sono soltanto apparizioni preliminari e lo *yogin* procede verso la saldezza e la manifestazioen del *brahman*. Nel libro 6 della *Bhagavadgītā* lo *yogin* cerca soprattutto una forma di autoregolazione. Egli è considerato superiore agli asceti e agli uomini che conoscono i rituali; il suo io più interno raggiunge la pace che culmina nel riposo in Dio.

Nello *Yoga Sūtra* di Patañjali (3,16ss.) sono indicati i carismi e i poteri miracolosi (*siddhi*) ottenuti dagli *yogin* in modi innumerevoli. Lo *yogin* che ha raggiunto lo stadio della contemplazione e dell'unità acquisisce maggiore conoscenza e percepisce in maniera ulteriore. Egli ha la conoscenza del passato e del futuro, comprende i suoni emessi da qualsiasi essere, conosce le vite precedenti e la mente altrui, ha il potere di scomparire, conosce la morte, l'oscuro e il remoto, le zone superiori e inferiori, la luna e le stelle, domina gli elementi, ha la supremazia su tutti gli stati dell'essere e possiede l'onniscenza. Infine, quando il non attaccamento distrugge completamente tutti i segni della servitù, viene raggiunto l'isolamento o l'indipendenza assoluta (*kaivalya*).

Gli *yogin* sostengono di essere capaci di apparire e di scomparire: i loro corpi sarebbero impercettibili all'altra gente poiché il loro colore non è visibile. Essi avrebbero potere non soltanto sul loro corpo, ma anche sulla natura. Nel passato al grande santo (*mahāsiddha*) venivano attribuiti poteri occulti, levitazione, capacità di scomparire e miracoli. La mitologia indiana è piena di storie di asceti che ebbero avuto grandi poteri, acquisiti attraverso pratiche di autocontrollo, che avrebbero dato loro enorme autorità. Il loro carisma divenne così grande che gli dei stessi e l'intero universo furono minacciati dal loro ascetismo (*tapas*). Tal-

volta le ninfe celesti furono inviate a tentare questi uomini santi, per ridurre all'ordine il loro potere e la loro minaccia. A volte gli *yogin*, nonostante i loro tentativi di distacco, finirono sconfitti. Cedendo alle tentazioni sensuali, essi fallirono nella strada verso l'emancipazione finale. Ancora oggi molti *yogin* affermano di avere poteri straordinari; alcuni di essi, peraltro, sono senza dubbio dei ciarlatani.

Il maestro indiano (il *guru*) possiede carisma perché impartisce la conoscenza sacra. In India ci sono decine di migliaia di tali «uomini-dio», con molti o con pochi seguaci. La grande stima accordata ai *guru* risale all'epoca delle *Upaniṣad*, che affermavano che il discepolo dovrebbe avere la medesima devozione amorosa (*bhakti*) per il suo *guru* e per Dio. La divinità del *guru* proviene dal fatto che i suoi seguaci credono nella sua unità o identità con la divinità. I suoi fedeli pensano, inoltre, che egli possegga la conoscenza e la verità assolute e che egli le porterà fino all'unione perfetta con il divino.

Anche gli uomini appartenenti alla casta più elevata posseggono carisma, dal momento che essi sono «nati due volte» attraverso l'iniziazione e sono posti al vertice dell'ordine sociale, che essi regolano secondo la propria posizione e attività. Le *Leggi di Manu* affermavano che l'uomo obbediente alle leggi avrebbe ottenuto la fama in questo mondo e la beatitudine insuperabile dopo la morte, il prestigio quaggiù e nel mondo futuro. Così si insegna che il nome del brahmano indica sempre cose propizie e felici: egli mangia rivolto a oriente, dopo aver praticato una abluzione con la mente concentrata. Egli recita testi e preghiere ed è gentile con tutti; deve essere salutato con le parole «Lunga vita, uomo gentile» e un allievo deve stargli ai piedi. Se un brahmano svolge correttamente i riti, viene chiamato *guru* e il suo allievo lo considererà suo padre e sua madre. Il discepolo deve sempre essere rispettoso verso il suo maestro, rimanendo in piedi quando quello è seduto, piegato verso di lui nel letto, senza pronunciare mai il suo nome e senza sparlare di lui dietro alle sue spalle. Se serve il suo maestro fino alla morte, l'allievo raggiungerà a sua volta la somma carica di brahmano.

Virtù carismatiche di questo genere sono onorate anche da altre religioni dell'India: ai dieci *gurū* dei Sikh, per esempio, vengono attribuiti poteri soprannaturali. I loro nomi e le loro azioni sono continuamente ricordati e celebrati in occasione dei vari anniversari. Si diceva che i *gurū* fossero perfetti: essi erano propriamente «senza peccato». Quando «i peccati vennero a tentarli, essi non diedero mai spazio ad essi»; «chiunque è soggetto a sbagliare, soltanto il gurū e Dio sono senza errore». I dieci distinti *gurū* storici sono tutti identificati con il primo, Gurū Nānak, e i suoi successori firmavano con il suo nome. La successione, che si chiuse con il decimo *gurū*, fu perpetuata nel testo sacro intitolato *Gurū Granth Sahib*, «il maestro e signore vivente». I maestri e i loro testi sopravvivono tra i Sikh, i quali «incorporano il Gurū», di modo che «il Gurū vive tra i suoi Sikh» e «il Gurū è la Parola e la Parola è il Gurū».

Fin dalle sue origini, il Buddhismo attribuì al proprio fondatore doni soprannaturali. Nei canonici *Mahāpadāna Sutta* si afferma che, mentre il Celebrato sedeva all'interno di un padiglione, i suoi discepoli discutevano delle nascite precedenti: egli intuì questa discussione «con un orecchio chiaro e celeste, che superava l'udito degli uomini». Allora egli parlò loro dei Buddha precedenti e di come, al momento opportuno, egli fosse stato supplicato da centinaia di dei affinché scendesse sulla terra in qualità di «Buddha supremo». Narrò in breve la sua discesa dal cielo, la sua nascita in una famiglia nobile, la sua rinuncia al mondo e la sua illuminazione finale. Egli poteva ricordare i Buddha del passato e conoscere tutto del passato, del presente e del futuro. Il Buddha possedeva doni unici e soprannaturali: il suo corpo portava i trentadue segni del superuomo. I devoti attribuivano al Buddha un'aura che si diffondeva per molti metri intorno al suo corpo, riducendo alla sottomissione tutti coloro che lo incontravano. Egli era onnisciente, «maestro degli dei e degli uomini», e «dio al di là degli dei».

Nella tradizione cinese, si affermava che Lao Tzu aveva trascorso sessanta anni nel grembo di sua madre, cosicché alla nascita portava i capelli bianchi: da qui il suo nome, che significa «vecchio signore». Come il Buddha, anche questo bambino parlò appena nato; aveva lunghe orecchie, chiaro segno di santità. In un famoso brano dello *Zhuang zi*, si dice che Confucio confessasse di poter paragonare Lao Tzu soltanto a un drago, che vola nel cielo e cavalca le nubi. Alla fine della sua vita, Lao Tzu partì verso le montagne occidentali, ma il custode del valico lo convinse a mettere per iscritto quello che poi divenne il classico *Tao Te King* del Taoismo. Quando infine egli partì verso occidente, una nube avvolse insieme lui e il suo bue nero. Questa ascensione al cielo di Lao Tzu è uno dei soggetti favoriti dei pittori cinesi.

In Cina e in Giappone gli uomini e le donne dotate di santità eccezionale possiedono carisma secondo il loro ufficio, sacerdotale o profetico. La *miko*, lo sciamano donna del Giappone, cade in stato di *trance* e gli spiriti la possiedono. In funzione di *medium*, in stato comatoso o pienamente cosciente, la *miko* trasmette messaggi dal mondo invisibile ed è molto ricercata dalla popolazione. Altri sono guaritori, addestrati da pra-

tiche ascetiche a scacciare gli spiriti maligni o a trasformarli in potenze benefiche. Le nuove religioni del Giappone, fondate in genere da uomini e donne carismatici, continuano la tradizione dell'ispirazione, della rivelazione e della guarigione. Esse hanno costituito ampie comunità, in cui i rituali permettono la ripetizione dei doni divini, della guarigione e della salvezza. Da questo punto di vista, tali movimenti costituiscono una forma parallela a quella rappresentata in Occidente dal movimento dei Carismatici.

## BIBLIOGRAFIA

La storia dei movimenti dei Carismatici e dei Pentecostali è ben riassunta in G.S. Wakefield (cur.), *The Westminster Dictionary of Christian Spirituality*, London 1983. L'opera classica sullo sciamanismo è M. Eliade, *Le Chamanisme et les techniques de l'extase*, Paris 1951 (trad. it. *Lo sciamanismo e le tecniche dell'estasi*, Roma 1954, 1974); ulteriore materiale in M. Eliade, *Le Yoga. Immortalité et Liberté*, Paris 1956, 1975 (trad. it. *Lo Yoga. Immortalità e Libertà*, Milano 1973, Firenze 1982). Ottima esposizione del pensiero e della pratica presso un gruppo africano è E.E. Evans-Pritchard, *Nuer Religion*, Oxford 1956. E.W. Westermarck, *Ritual and Belief in Morocco*, I-II, 1926, rist. New Hyde Park/N.Y. 1968, sottolinea l'importanza di Maometto non soltanto nella storia, ma anche nella pratica quotidiana della preghiera. P. Brent, *Godmen of India*, London 1972, fornisce notizie sui moderni *guru* in India. Una analisi completa è W.H. McLeod, *Gurū Nānak and the Sikh Religion*, Oxford 1968. H. Welch, *The Parting of the Way*, London 1957, analizza la figura di Lao Tzu e il movimento taoista; Carmen Blacker, *The Catalpa Bow*, London 1975, descrive le pratiche sciamaniche in Giappone e le sue personali esperienze di pellegrinaggio.

GEOFFREY PARRINDER

**CARITÀ.** La parola *carità* deriva dal latino *caritas* e può essere fatta risalire al greco *charis*. Nella tradizione religiosa occidentale, *carità* è diventato sinonimo dei termini greci *agape*, *philanthropia*, *eleemosyne* (o *eleos*) e anche di *philia* e di *eros*; delle parole ebraiche *zedakah*, *gemilut hesed* e *aheb*; e infine delle parole latine *amor*, *amicitia*, *beneficia* e *caritas* (o *carus*). In quanto concetto teorico, carità ha potuto perciò indicare indifferentemente sia l'amore possessivo sia quello disinteressato, così come concetti vari quali favore, grazia, misericordia, gentilezza, giustizia e generosità. Nella sua applicazione pratica, invece, carità indica la distribuzione di beni ai poveri e la fondazione e sovvenzione di istituzioni di assistenza sociale come ospedali, case per anziani, orfanatrofi o riformatori.

Documenti dell'antica Mesopotamia e dell'antico Egitto indicano che la carità, intesa nel senso di giustizia sociale, era considerata un principio stabilito in modo divino. Le riforme del re Urukagina (circa 2400 a.C.) furono lodate poiché «egli liberò gli abitanti di Lagash dall'usura... e dalla fame... La vedova e l'orfano non furono più alla mercè del potente». Ma gli ideali della carità e della giustizia tra gli uomini e il principio della consapevolezza sociale si svilupparono non soltanto perché così aveva ordinato la divinità, ma anche perché le circostanze sociali, l'oppressione e le sofferenze umane lo richiedevano. La dea Nanshe e in seguito anche il dio Utu (o Shamash), madre e padre dell'orfano, erano i garanti della giustizia, si prendevano cura della vedova, praticavano la giustizia a favore del più povero e davano asilo all'esule. Il re Hammurabi (morto intorno al 1750 a.C.) cercò, attraverso la sua legislazione, di eliminare le diseguaglianze sociali che erano state prodotte dal malcostume dei mercanti e di altri tra i membri più elevati della società babilonese. Nell'antico Egitto, la carità fu percepita come una disposizione interiore verso i propri simili e come un mezzo per rendere propizi gli dei, allo scopo di raggiungere l'immortalità, ma essa significava, come indica il libro *Che il mio nome fiorisca*, «dare pane all'affamato, acqua all'assetato, abiti al nudo e una barca a chi ne è privo».

Molto probabilmente anche il pensiero dell'Ebraismo antico fu grandemente influenzato dai Babilonesi, dagli Egizi e da altri popoli del Vicino Oriente antico. Ma gli Ebrei modellarono ciò che avevano ereditato alla luce del proprio particolare pensiero religioso e sociale, il pensiero esposto nelle loro Scritture, in particolare nella Bibbia ebraica. La radice ebraica *aheb* si riferisce in primo luogo all'amore tra l'uomo e la donna, ma nell'uso teologico essa indica l'amore di Dio per il genere umano, l'amore del genere umano per Dio e l'amore vicendevole tra gli uomini. L'amore di Dio per il genere umano è dovuto alla necessità, ma soprattutto alle innate qualità di Dio (Dt 10,17s.; Sal 145,15s.). L'amore di una persona per Dio è la risposta dovuta all'amore di Dio, una gratitudine che si esprime egualmente attraverso l'amore di una persona per le altre persone.

Come virtù applicata, la carità è richiesta a tutti, poiché chiunque fa la carità sarà benedetto dal Signore (Dt 15,7-10). Nell'Ebraismo medievale, in particolare in Mosè Maimonide, la forma più alta di carità non è fare l'elemosina, ma aiutare i poveri a risollevarsi prestando loro denaro, prendendoli in società o assumendoli, poiché in questo modo viene raggiunto il fine desiderato senza alcuna diminuzione della propria autostima da parte di chi riceve. Nonostante taluni occasionali riferimenti alla liberalità rivolta verso i Gentili, nella tradizione ebraica «la carità comincia in casa» e

per molti secoli l'unico destinatario della carità fu il compagno ebreo, il singolo, la cerchia familiare o la comunità.

Nella società della Grecia antica, carità era sinonimo di amore (*agape*) o di *philanthropia*, *eleos* e *philoxenia* e si manifestava attraverso atti benevoli rivolti verso coloro che erano nel bisogno. In molte forme la carità è presente nella poesia, nella drammaturgia e nella filosofia della Grecia antica. La compassione per gli afflitti e l'ospitalità affettuosa erano grandemente esaltati già nella società micenea e in quella di epoca arcaica (1400-700 a.C.). La cura verso gli stranieri e i supplici era un obbligo morale, dal momento che queste persone erano poste sotto la diretta protezione della divinità. Zeus era noto come *xenios*, il «protettore degli stranieri». Il principio viene espresso più volte nell'*Odissea*: «Accogli gli stranieri senza riguardo per ciò che possono essere»: e ancora: «È sacro l'uomo che accoglie un viandante straniero». [Vedi *OSPITALITÀ*].

Si credeva che quando un povero veniva scacciato dalla tavola di un ricco o addirittura veniva malmenato, al malvagio senza cuore sarebbe stata inflitta la vendetta delle Furie, dal momento che «gli dei e le Furie esistono per i poveri». Essere misericordiosi ed esercitare nella pratica l'amore erano diffusissimi ammonimenti etici. Esiodo (circa 700 a.C.) fu ancora più esplicito nel suo interesse per i poveri, predicando la filantropia, gli atti giusti e il rispetto per lo straniero e il povero, pur lodando, per altro verso, il duro lavoro e una certa moderazione nella pratica della carità. Esiodo scrive che nell'offrire ospitalità non si dovrebbe «essere né troppo prodighi né troppo parsimoniosi» e non si dovrebbe «schernire nessuno per la sua povertà che rode il fegato – anche l'odiosa povertà è mandata dagli dei immortali».

La caratterizzazzione più importante del pensiero greco, fin dall'epoca omerica, è quella morale. Nelle *poleis* greche di epoca classica, indifferentemente ad Atene, a Tebe o nella remota Akragas, la carità nel senso di amore disinteressato, di pratica dell'elemosina, di pietà e interesse verso gli orfani, le vedove e gli anziani, era ampiamente e generosamente praticata. Il greco *charis* originariamente indicava un dono o un favore ispirato dalle Charites (le tre Grazie), dee che personificavano non soltanto attributi fisici come fascino, grazia e bellezza, ma anche gentilezza, buona volontà e gratitudine.

Sotto l'influenza dei grandi filosofi, come Socrate, Platone, Aristotele e gli stoici, la carità fu percepita come un dovere verso tutta «l'umanità, ridotta in miseria e bisognosa ovunque si trovasse». Si trattava di un obbligo morale e religioso, un bisogno sociale ed economico. I filosofi presocratici avevano sostenuto che giustizia ed eguaglianza erano principi di origine divina, e così aveva ripetuto anche Pitagora, evidenziando soprattutto l'eguaglianza e l'armonia nei rapporti sociali. «Tutte le leggi umane sono alimentate da una sola legge, che è divina», scrive Eraclito: non ci sono, dunque, leggi politiche o economiche, bensì soltanto leggi morali.

Per i grandi pensatori del v e del iv secolo a.C., fare il bene per puro amore della bontà era il fondamento morale della carità. Un principio fondamentale della religione e del pensiero sociale dei Greci era che la divinità si identifica con il bene ed è la causa del bene. Platone scrive che «a causa del male noi siamo costretti a vedere altre cose e non possiamo contemplare Dio» (*Repubblica* ii,18). Né Dio né l'uomo possono essere davvero buoni se non comunicano in qualche modo agli altri la propria bontà. Aristotele aggiunge: «Se tutti gli uomini gareggiassero gli uni con gli altri nella nobiltà morale e giungessero a compiere gli atti più nobili, il bene comune sarebbe pienamente realizzato, mentre anche i singoli potrebbero godere del più grande dei beni, dal momento che la virtù è il bene più grande» (*Etica Nicomachea* ix,8,7). Perciò «fornire un beneficio anche dove non si vede in cambio alcun vantaggio è moralmente opportuno e il valore del dono non va giudicato per la sua preziosità intrinseca, ma per lo spirito di chi dona». Aristotele sosteneva, dunque, il principio del «donatore gioioso»: essere buoni significa fare il bene.

La povertà non è accettabile, perché conduce all'erosione dello Stato democratico e costituisce la base delle rivolte sociali (Aristotele, *Politica* vi,3,4). I mendicanti erano banditi dalla società omerica e dall'Atene di Solone e di Platone, così come da Sparta. La povertà, tuttavia, veniva accettata come un fatto della vita e la carità era accettata come un mezzo per portare ad essa aiuto. I Greci invocavano maledizioni sugli uomini «che non davavano acqua all'assetato, fuoco a chi ne avesse bisogno, sepoltura... [ospitalità o] indicazioni allo straniero sperduto».

Il pensiero religioso e sociale dei Greci fu in gran parte adottato dai filosofi romani Cicerone e Seneca, che nella loro spiegazione di *caritas* e di *beneficia* riecheggiano gli insegnamenti di Aristotele e l'interpretazione greca di *philanthropia*. Sia per motivi di onore, sia per altri motivi, la carità fu sempre molto praticata nell'Impero Romano, soprattutto negli *alimenta*, misure introdotte per assistere gli orfani e i bambini poveri. Inaugurato da filantropi privati, questo sistema di assistenza fu adottato dal governo imperiale dopo il regno di Nerva (96-98).

Carità nel Cristianesimo è sinonimo di *agape*, amore. Si discute per chiarire se si tratta di un nuovo co-

mandamento, insegnato da Cristo (Gv 13,24). Una cosa è certa: il Cristianesimo si dimostrò più ecumenico e affermò che «non c'è più giudeo né greco; non c'è più schiavo né libero; non c'è più uomo né donna, poiché tutti voi siete uno in Cristo Gesù» (Gal 3,28). Nell'applicazione pratica della carità il Cristianesimo oltrepassò gli Ebrei, i Greci, i Romani: esso mise in evidenza che «l'amore è da Dio: chiunque ama è generato da Dio e conosce Dio. Chi non ama non ha conosciuto Dio, perché Dio è amore» (1 Gv 4,7s.). L'amore di Dio richiede che gli uomini si amino tra loro (1 Gv 4,11). La migliore esposizione della natura e dei frutti della carità cristiana è il capitolo 13 della *Prima lettera ai Corinzi* di Paolo. In questo testo la carità è definita come l'amore di Dio, espresso attraverso l'evento di Dio che si è fatto uomo in Cristo, e come l'amore dell'uomo per il suo prossimo, un amore capace di cancellare l'odio del nemico.

Nel pensiero cristiano successivo all'epoca apostolica e fino al Medioevo, la carità era la volontà di Dio, un atto efficace per garantirsi i mezzi della ricompensa eterna, un obbligo sociale e un atto di giustizia. Tra le sue motivazioni si potrebbero segnalare altruismo disinteressato, desiderio di fama, soddisfazione interiore e desiderio di imitare la divinità. In età bizantina, sia il governo profano sia la Chiesa resero la carità l'interesse principale e fondarono numerose istituzioni per i malati, gli orfani, le vedove, gli indigenti e per tutti coloro che avevano bisogno di riabilitazione e di assistenza. La carità costituì, infine, l'aspetto fondamentale della società dell'Europa medievale, che era di fatto guidata dalla Chiesa.

Carità come sinonimo di amore, dunque, sia nel senso di amore di Dio per l'uomo, sia in quello reciproco di amore dell'uomo per Dio, espressa comunque in atti di amore verso i propri simili. Ma una concezione così centrale per la tradizione occidentale non viene affermata in modo esplicito dal Buddhismo, dall'Induismo o dall'Islamismo. Né in queste religioni troviamo definizioni della carità simili ai concetti di *philanthropia* (Platone, Plutarco) oppure di *agape* (Nuovo Testamento). Le Quattro Nobili Verità del Buddha (*catvāri-ārya-satyāni*) prevedono, per la verità, l'amore e la comprensione verso i propri simili. Il Buddhismo, infatti, vede la sofferenza come una realtà universale, ma una realtà dotata di una causa. E la sofferenza può essere alleviata attraverso l'applicazione di tre principi: *metta* o *maitri*, la gentilezza amorosa attivamente perseguita; *karuṇā*, la compassione, la misericordia che non ripagano il male con il male; e *muditā*, un sentimento di approvazione degli atti buoni delle altre persone. Questi principi trovano la loro espressione nelle opere rivolte al benessere sociale, dalla progettazione di opere pubbliche fino al finanziamento di ospedali, ricoveri e ospizi.

Il significato di carità nell'Induismo dipende dall'interpretazione del *dharma*, «la virtù fondamentale della vita attiva dell'induista». Il *dharma* è una disposizione interiore e una idea di conservazione, mentre l'azione attraverso la quale esso si realizza, in forma fisica, verbale o mentale, viene chiamata *karman*. Le forme di realizzazione fisica del *dharma* sono le buone azioni, come l'ospitalità, i doveri verso il coniuge e i figli e l'assistenza ai bisognosi. La carità di tipo verbale si identifica con il parlare appropriato e gentile e con un comportamento cortese. La carità mentale è sinonimo di pietà.

L'Induismo ha attribuito una posizione fondamentale all'etica personale. E le *Upaniṣad* affermano chiaramente che ogni persona è responsabile della propria condizione economica e sociale. Se ciascuno vive in modo moralmente ineccepibile e nella sicurezza economica, allora la società sarà certamente perfetta. Perciò la carità personale è vivamente apprezzata, dal momento che rende superflua la carità organizzata.

Se l'uomo è una creatura buona per natura, egli può sviluppare un'etica di benevolenza, di giustizia e di rettitudine. Il Giainismo, in particolare, che esalta l'esercizio personale più che il coinvolgimento sociale, vede l'autoperfezione come il mezzo migliore per alleviare la miseria sociale. Il valore della carità in quanto atto di benevolenza viene giudicato sulla base della cultura personale e del sacrificio compiuto. Si tratta di una virtù spontanea e personale, istintiva piuttosto che acquisita. «Ama il prossimo tuo come te stesso» coincide con la formula vedica dell'unità assoluta con l'io, «che sei tu» (*ta tvam asi*). Dal momento che amiamo noi stessi, infatti, siamo legati all'amore del nostro prossimo, che non è affatto diverso da noi stessi.

La carità nell'Islamismo dipende da Dio onnipotente, Signore degli uomini, che non soltanto ricevono la misericordia di Dio, ma corrono sempre il rischio di incorrere nella sua ira. Perciò gli uomini devono servire Dio attraverso le buone opere, che comprendono l'elemosina (sia con offerte volontarie, *ṣadaqāt*, sia con quelle prescritte dalla legge, *zakāt*), la gentilezza e il rispetto nei confronti dei genitori, gli orfani e gli anziani. In quanto autore dei comandamenti morali, Dio comanda e il fedele deve mettere in pratica. Una sintesi del codice morale islamico a proposito della carità si può leggere nella sura 17 del Corano, linee 23-39: «Il Signore ha ordinato... il rispetto verso i genitori... Il congiunto e il bisognoso e il viandante facciano il loro dovere... Non si avvicinino alle ricchezze dell'orfano...». Questi e altri ammonimenti simili costituiscono

i segni esteriori della pietà, il mezzo per espiare le offese e la via verso la salvezza finale.

[Vedi *AMORE*, *ELEMOSINA*].

**BIBLIOGRAFIA**


Th. Berry, *Buddhism*, New York 1975.

Th. Berry, *Religions of India. Hinduism, Yoga, Buddhism*, New York 1971.

N.C. Chaudhuri, *Hinduism*, London 1979.

D.J. Constantelos, *Byzantine Philanthropy and Social Welfare*, New Brunswick/N.J. 1968.

E. Conze, *Buddhism. Its Essence and Development*, Oxford 1951.

A.R. Hands, *Charities and Social Aid in Greece and Rome*, Ithaca/N.Y. 1968.

A. Jeffrey (cur.), *Islam. Muhammad and His Religion*, New York 1958.

H.G. May e B.M. Metzger (curr.), *The New Oxford Annotated Bible with the Apocrypha*, ed. riv., New York 1977.

Nikhilananda, *Essence of Hinduism*, Boston 1948.

A. Nygren, *Agape und Eros. Die Gesalwandlungen der chhristliche Liebe*, Göttingen 1930 (trad. it. *Eros e Agape. La nozione cristiana dell'amore e le sue trasformazioni*, Bologna 1990).

T. Organ, *The Hindu Quest for the Perfection of Man*, Athens/Ohio 1970.

Hélène Pétré, *Caritas. Étude sur le vocabulaire latin de la charité chrétienne*, Louvain 1948.

M.M. Pickthall (cur.), *The Meaning of the Glorious Qur'ān*, New York 1930.

J.B. Pritchard (cur.), *The Ancient Near East*, I-II, Princeton 1973-1975.

G. Quell e E. Stauffer, *Agapao, agape, agapetos*, in G. Kittel e G. Friedrich (curr.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, I, Stuttgart 1933 (trad. it. *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, Brescia 1963).


DEMETRIOS J. CONSTANTELOS

**CASTITÀ.** All'interno di numerose tradizioni religiose, il concetto di castità è stato spesso riferito all'adozione di norme etiche e morali per raggiungere una vita più elevata e più pura. Si riteneva che la castità implicasse la purezza delle parole, dei pensieri e delle azioni. La castità può implicare anche, ma non necessariamente, la pratica del celibato. Sono coinvolti non soltanto il controllo sessuale, ma anche il controllo e la purezza di tutti i sensi. La bontà morale e la purezza sono state considerate qualità essenziali per chi cerca una separazione dal mondo, al fine di condurre una vita irreprensibile e perfetta secondo i precetti divini.

**Buddhismo.** Nel Buddhismo la castità assume forme diverse nella vita dei monaci e dei laici. I membri degli ordini monastici buddhisti, infatti, praticano la castità attraverso il celibato. Secondo certi insegnamenti del Buddhismo, assumere il voto di castità produce enormi benefici per i monaci, che acquisiscono intuizione, vasta conoscenza e poteri magici. Si è detto perciò che un monaco casto sarebbe capace di sollevarsi nell'aria, di espandere e poi contrarre il proprio corpo, di far piovere acqua e poi fuoco dal proprio corpo e perfino di compiere due viaggi celesti intorno alla terra. Un monaco che spezzi il suo voto di castità, comunque, così come colui che sia causa di un simile fallimento, sarebbero entrambi severamente puniti.

Per i laici, invece, la castità implica una forma più generica di purezza. In questo caso il rispetto e la dignità dell'istituzione matrimoniale sono di importanza capitale. La monogamia per i laici viene incoraggiata, a garanzia della castità di entrambi i sessi. Sebbene il rapporto sessuale matrimoniale sia richiesto per la procreazione, infatti, si ritiene che l'astensione assicuri grandi ricompense. Secondo l'ottuplice sentiero buddhista, la purezza e la castità nella vita sono indispensabili per ottenere il *nirvāṇa*.

**Ebraismo.** La nozione di castità è stata un tema teologico dominante anche nell'Ebraismo. Nel primo periodo della storia di Israele, i soldati erano consacrati e di conseguenza erano obbligati a essere casti (attraverso il celibato) fino al termine della guerra. Ma anche nella vita quotidiana, la gente comune era tenuta in vario modo a essere casta. Secondo la tradizione ebraica, la castità del sommo sacerdote era un requisito essenziale. Egli si sposava, ma per conservare la sua castità non gli era permesso di sposare una prostituta, una pagana, una divorziata o una vedova. La castità dei suoi figli era in qualche modo un riflesso della sua. Se la figlia di un sommo sacerdote fosse stata giudicata impudica nelle sue azioni, poteva essere punita con il fuoco, perché aveva profanato il padre.

Castità e purezza costituivano un elemento vitale del sistema matrimoniale. Escludendo il caso di persone consacrate in modo speciale al celibato, nell'Ebraismo il matrimonio viene considerato una questione di comportamento e, in senso propriamente canonico, un legame sacro tra un uomo e una donna. Il Talmud insegna che è obbligatorio per un uomo avere una moglie. Dopo il matrimonio, l'uomo «abbandonerà suo padre e sua madre e si unirà a sua moglie e i due saranno una sola carne» (Gn 2,24). Il popolo ebraico, di conseguenza, ritiene che la castità matrimoniale sia stata stabilita da Dio e che i comandi divini relativi ai vincoli del matrimonio debbano essere rispettati.

**Cristianesimo.** Nel Cristianesimo antico, la pratica della castità attraverso il celibato era considerata un mezzo per la propria edificazione futura. La maggior parte dei Padri della Chiesa considerava il celibato una

forma superiore di castità. Secondo Clemente, per esempio, Dio assegnerà ai vergini, insieme agli angeli santi, un posto speciale nel suo regno; questa è una ricompensa assai più grande che avere figli e figlie. Si tratta di un premio anche più grande di quello ricevuto da coloro che hanno trascorso una esistenza da sposati in santità e i cui letti non sono stati contaminati (così come intende Paolo quando afferma che il matrimonio non contamina).

Per chi è sincero nella sua ricerca di una vita casta e capace di avvicinare a Dio, il matrimonio era considerato indesiderabile. Per incoraggiare una persona del genere a rimanere casta e ad astenersi dal matrimonio, veniva citato frequentemente il seguente passo biblico: «I figli di questo mondo prendono moglie e prendono marito; ma quelli che sono giudicati degni dell'altro mondo e della risurrezione dai morti non prendono moglie né marito» (Lc 20,34s.).

Nel sistema monastico cristiano, essere casti, infine, non significa soltanto essere celibi, ma anche tenersi lontani da ogni interesse carnale. Evitare la concupiscenza e mantenere i pensieri puri è un comportamento esaltato come elemento cardine della castità. La purezza dei pensieri era richiesta non soltanto al cristiano celibe, ma anche alla persona sposata, per la quale la castità comportava l'adesione al codice di vita matrimoniale stabilito dal comando divino.

**Islamismo.** Nell'Islamismo, la castità in genere viene considerata uno stato di pulizia fisica e spirituale. Il celibato non viene però giudicato un elemento essenziale della castità. L'Islamismo, infatti, rifiuta la vita monastica e anche negli ordini che si ispirano al Sufismo il matrimonio viene raccomandato. La castità è considerata una necessità lungo il sentiero che porta a Dio, implica la purezza di pensieri e di azioni e si realizza in una esistenza trascorsa in conformità con i comandi di Dio. Rispetto alle azioni del singolo individuo, la castità comporta una serie di limitazioni sessuali: essa implica, per esempio, che tutti si astengano dalle attività sessuali al di fuori dei confini del matrimonio. I principi della castità, inoltre, richiedono che le coppie musulmane evitino il rapporto sessuale in alcuni periodi determinati, come ad esempio durante i giorni del digiuno del Ramaḍān oppure durante il pellegrinaggio alla Mecca. Alcuni maestri fondamentalisti impongono anche un codice di abbigliamento inteso a dimostrare la castità. Presso alcuni gruppi, per esempio, si richiede che la donna sposata porti un velo che copra la maggior parte del volto e indossi un abito sufficientemente lungo per nascondere per intero il corpo. Tutti i musulmani, comunque, ritengono che la modestia nell'abbigliamento sia fondamentale per conservare la castità di vita.

**BIBLIOGRAFIA**

F.M. Kirsch, *Training in Chastity*, New York 1930.

J. Main [Elsie Worthington Parson], *Religious Chastity. An Ethnological Study*, New York 1913.

M. Thurian, *Marriage and Celibacy*, London 1959 (trad. it. *Matrimonio e celibato*, Brescia 1966).

H.A. Williams, *Poverty, Chastity and Obedience. The True Virtues*, London 1975.

GABRIEL ABDELSAYED

## CELIBATO.

**CELIBATO.** Il celibato, ossia l'astinenza volontaria dall'attività sessuale, deriva il proprio valore religioso dal significato stesso del sesso per l'uomo. I diversi ruoli svolti dal celibato nelle varie religioni dell'umanità riflettono pertanto atteggiamenti differenti nei confronti della procreazione e dell'esistenza terrena. Le tradizioni orientate piuttosto verso la fecondità e il successo terreno, come sono quelle della maggior parte dei popoli privi di scrittura, assai raramente impongono a qualcuno un celibato permanente; sono previsti soltanto periodi di celibato temporaneo, che precedono o seguono il parto o sono legati alle principali cerimonie rituali della comunità. Le grandi tradizioni dell'Induismo, del Buddhismo e del Cristianesimo, invece, che sono orientate chiaramente verso mete ultramondane, hanno stabilito ruoli ben precisi per i monaci celibi che perseguono la propria salvezza. Anche alcuni gruppi minoritari e radicali, che presentano l'esistenza nel mondo con toni assolutamente negativi, indicano volentieri il celibato come un ideale di vita. Le motivazioni addotte per giustificare il celibato, di conseguenza, spaziano da un generico interesse per la salute fisica personale fino al rifiuto totale del corpo. Si può dire, inoltre che, le istituzioni religiose si differenziano tra di loro sia per lo stile di vita che prescrivono al celibe, sia per l'immagine del celibe che presentano ai laici.

**Le interpretazioni tradizionali.** Pur appartenendo alla sfera delle limitazioni volontarie del comportamento per motivazioni religiose, il celibato viene spesso spiegato dalla tradizione ricorrendo a concetti fisiologici o a concetti metafisici. I testi esoterici orientali, inoltre, sono spesso assai dettagliati sulle potenzialità spirituali delle attività riproduttive. Per questo motivo, le interpretazioni tradizionali del celibato abbracciano insieme, in una sostanziale continuità, le idee su matrimonio e procreazione, sui poteri spirituali, sulla purezza spirituale e sul matrimonio casto contratto con la divinità.

***L'astensione temporanea dalle attività riproduttive.*** La convinzione che i rapporti sessuali durante la

gravidanza e l'allattamento possano nuocere al neonato si trova attestata in molte culture, perfino in alcune tradizioni popolari del nostro Occidente contemporaneo. Ma assai diversificate possono essere le concezioni della realtà all'interno delle quali si ritrova questa concezione. Secondo gli Arapesh, per esempio, il feto viene formato e nutrito da entrambi i genitori, per mezzo di rapporti sessuali frequenti e specificamente a ciò finalizzati, per un periodo di parecchie settimane dopo l'ultima mestruazione della madre. Quando infine il seno della donna si gonfia nel primo evidente segno della gravidanza, il bambino viene considerato pienamente formato e i rapporti sessuali devono interrompersi. Dopo la nascita del bambino, i genitori dormono con lui, gli dedicano tutte le loro energie e gli prestano una attenzione del tutto speciale. Se uno dei due genitori si concede qualche attività sessuale – anche con *partner* diversi – prima che il neonato possa camminare, si crede che il bambino si ammalerà e forse morirà. Di fronte alla diffusione dell'infanticidio tra gli Arapesh, la scelta di tenere il bambino è una decisione perfettamente motivata e intenzionale e perciò anche questa forma di celibato per il periodo che circonda il parto viene in genere rigorosamente rispettata. In questo caso il celibato sembra rappresentare una forma di incanalamento e di concentrazione consapevoli del potere riproduttivo di entrambi i genitori, rivolto al bene del bambino, della discendenza e della comunità.

***Il potere delle persone sante.*** Gli appartenenti alle tradizioni esoteriche dell'Asia spesso ritengono che sia possibile trasformare e incanalare il loro potere riproduttivo in un potere spirituale. [Vedi *POTERI MAGICO-RELIGIOSI*, vol. 2]. Questa consapevolezza è implicita in alcune tecniche esoteriche di meditazione, attestate sia in India sia nella Cina taoista, le quali ricorrono alla tensione dialettica tra continenza rigida, da un lato, e rapporto sessuale, dall'altro. Possedere una donna rimanendo tuttavia continente è il comportamento attraverso il quale il credente risveglia in entrambi i *partner* quella energia sessuale che può essere infine riassorbita internamente allo scopo di ottenere una trasformazione spirituale. Più spesso, comunque, gli appartenenti a queste tradizioni praticano tecniche che prevedono soltanto forme di immaginazione psichica: l'alchimia spirituale taoista può portare alla generazione di un feto immortale; gli *yogin* induisti parlano dell'incanalamento dello sperma verso l'alto, attraverso i centri più elevati del corpo. Per la maggior parte degli adepti, perciò, il celibato totale è di fondamentale importanza per conservare la potenza spirituale dello sperma. Questa posizione è sostenuta anche dalla tradizione popolare: i testi mitologici induisti sono ricchi di episodi in cui vari asceti, cedendo alla concupiscenza, finirono per perdere tutti i loro poteri.

Il potere dei santi dipende perciò in buona parte anche dal loro autocontrollo. La parola *yoga*, per esempio, derivando da una radice che significa «dominare», può essere opportunamente intesa se le si assegna un significato davvero concreto: un volontario imbrigliamento delle energie vitali, considerate invece inclini al desiderio smodato, proprio come nelle bestie. Ma anche in tradizioni religiose, come quella cristiana, che non pongono esplicitamente in diretta continuità l'energia sessuale e quella spirituale, il celibato viene ancora presentato come la capacità di dominare completamente i propri sensi. Il Cattolicesimo latino fornisce infinite storie di asceti trionfanti (ma spesso dapprima vacillanti) di fronte a incubi oppure demoni, spiriti maschili o femminili assai attraenti e comunque disposti a sedurli. Anche tra gli Shakers americani la lotta contro il desiderio sessuale è diventata il modo specifico per mezzo del quale la setta protestante ha cercato di migliorare l'esistenza dei suoi aderenti. Secondo gli Shakers, infatti, il mondo dell'esperienza dei sensi è così opprimente che per rompere con esso sono necessari mezzi radicali, come appunto l'astensione assoluta. In questo caso il celibato rappresenta un tentativo di raggiungere il perfetto autocontrollo.

***La separazione dall'impuro.*** Gli asceti che mirano a sottomettere la carne non hanno in genere una elevata opinione della grossolana materia fisica che la costituisce. Lo scopo finale per il quale controllare la loro natura sessuale rappresenta perciò per molti il raggiungimento di una separazione, di un distanziamento da un mondo fondamentalmente impuro, degenerato e transeunte. All'interno delle tradizioni monastiche può perciò essere attivamente valorizzata, talora attraverso la pratica della meditazione, una percezione del corpo fisico come disgustoso e, in ultima analisi, privo di valore. Nel *Visuddhimagga*, un testo vicino alla canonicità, ai monaci buddhisti è imposta la separazione dal desiderio dei sensi attraverso la contemplazione del cadavere nei vari stadi della sua decomposizione (gonfiato, bluastro, rosicchiato, mangiato dai vermi) e del corpo vivente in quanto pieno dei suoi intestini, degli escrementi, di bile, pus, muco e urina (capitoli 6 e 8). In questo caso è facile comprendere come l'attività sessuale sia considerata una delle tante funzioni fisiche che provocano disgusto: da essa tutte le persone sagge dovrebbero astenersi.

Nelle culture prive di scrittura, che in genere mostrano minore attenzione per il corpo fisico, l'impurità attribuita al sesso può derivare talora dal pericolo potenziale che esso può rappresentare per la struttura sociale. Costruite sui legami di parentela, queste società

possono facilmente frantumarsi a causa delle tensioni e dei conflitti familiari riguardanti le donne. Il celibato temporaneo viene perciò spesso imposto in occasione di quei rituali pubblici fondamentali che mettono in maggiore evidenza la solidarietà comunitaria, come le iniziazioni, le spedizioni di caccia, la partenza per un viaggio collettivo.

L'immagine di una casta asessualità che circonda il bene comune si ritrova spesso anche nelle istituzioni religiose dell'Occidente. La religione ufficiale della Roma antica, per esempio, che viene spesso considerata uno sviluppo dalla religione della famiglia e del clan, esaltava le vergini Vestali. Custodi del focolare comunitario di Roma, le Vestali non erano propriamente, secondo la legge, né uomini né donne. Il loro obbligo fondamentale era il celibato: se interrompevano la loro castità venivano sepolte vive. Sia nelle culture prive di scrittura, sia in quelle letterarie, dunque, le istituzioni sacre destinate a garantire complessivamente il benessere dell'umanità si trovano a dipendere da individui posti in una condizione straordinaria, al di sopra e al di fuori rispetto alla sessualità umana.

Le concezioni relative all'impurità sessuale, diffuse tra gli asceti del mondo romano e raccolte nelle sue istituzioni politico-religiose, furono infine assimilate e trasformate dai primi cristiani. Fin dal IV secolo, infatti, costoro avevano posto l'origine della loro istituzione religiosa in un figlio vergine nato da una madre vergine. Per il Cristianesimo, dunque, la conservazione della verginità rappresenta l'imitazione di un modello divino e la purezza di un celibato permanente fornisce un legame perenne con quanto viene considerato di fondamentale importanza per una esperienza religiosa. Presentato come la condizione originaria dell'uomo nato dallo spirito, il celibato nel Cristianesimo, così come in altre tradizioni religiose, promette l'innocenza, cioè l'eterna infanzia nel Signore.

***Il collegamento esclusivo con il divino.*** Questa eterna infanzia in Dio consente al celibe di liberarsi da molte responsabilità terrene. Il riferimento di Luca alle persone caste come «eguali agli angeli» (20,35s.) indica non soltanto l'innocenza dei celibi, ma anche il loro ruolo come agenti esclusivi di Dio, in nessun modo obbligati nei confronti dell'uomo. La capacità di dedicare tutti gli sforzi alle questioni spirituali, una volta liberati dal peso degli obblighi familiari, è una giustificazione addotta molto frequentemente per il celibato, sia in Oriente che in Occidente. In India, per esempio, le conseguenze pratiche del celibato, inteso come scelta di dedicare la propria vita alle attività religiose, vengono espresse nell'ampio campo semantico della parola sanscrita *brahmacarya*, che ricorre molto frequentemente negli scritti religiosi. Usata spesso per riferirsi all'astensione sessuale, *brahmacarya* significa letteralmente «camminando insieme con il *brahman*», l'essenza divina fondamentale. Ma il termine *brahmacarya* viene usato anche per indicare in modo specifico il primo stadio del tradizionale ciclo induista dell'esistenza, stadio che si ritiene debba essere dedicato allo studio religioso. Una parola che si riferisce all'adesione ai principi divini fondamentali, perciò, collega esplicitamente il celibato a certe attività chiaramente religiose e alla totale assenza di responsabilità terrene.

Una rigida aderenza ai principi fondamentali di una teologia nettamente dualistica può richiedere la separazione assoluta dal coinvolgimento negli sforzi terreni. L'astinenza dal rapporto sessuale, in questi casi, è richiesta non tanto per seguire più liberamente le attività religiose, quanto come rinuncia alla procreazione fisica. Per uno gnostico come Marcione (morto intorno al 160), il mondo fisico è il prodotto della creazione di una falsa divinità, non di quella vera; intrappolate nei corpi fisici, le anime non possono ritornare alla loro dimora originaria. Da questo punto di vista, allora, procreare nuovi corpi fisici significa soltanto fornire ulteriori prigioni per le anime umane e l'impegno del celibato rappresenta il rifiuto di favorire questa creazione falsa e materiale.

Proibendo le unioni fisiche nei periodi fertili, il celibato può anche essere inteso come un rafforzamento dell'unione spirituale del religioso con il Signore. In numerose tradizioni devozionali, per esempio, l'astinenza sessuale risulta spesso il segno di un fedele attaccamento al divino. La poesia devozionale induista idealizza il credente perfetto nella fedele moglie del dio, un concetto che appare ormai istituzionalizzato negli ordini cattolici che considerano le suore le spose di Cristo. Anche i mistici, sia all'interno del Cristianesimo sia all'interno dell'Induismo, utilizzano talvolta alcune espressioni che propriamente si riferiscono all'estasi nuziale. Sia l'eredità spirituale dell'Oriente che quella dell'Occidente presentano dunque quasi sempre l'anima sotto un aspetto femminile e la mostrano dipendente dalla volontà del suo Signore: anche l'uomo, tuttavia, può adottare un atteggiamento devozionale appassionato. In India, per esempio, i devoti di Kṛṣṇa, indifferentemente uomini e donne, rappresentano il loro livello spirituale più elevato attraverso le immagini di un amore romantico, che realizza le schermaglie amorose di Kṛṣṇa con le mungitrici adoranti nella casa pastorale della sua infanzia. Alcuni teologi induisti hanno messo in evidenza che le mungitrici erano in realtà donne sposate e dunque che il desiderio più intenso si realizza al di fuori del matrimonio, tra amanti clandestini. In modo paradossale, dunque, l'appassionata devozione delle mungitrici per Kṛṣṇa –

un modello fondamentale per la ricca tradizione del celibato indiano – viene spesso rappresentata come un tradimento impudico commesso dalle mogli nei confronti dei loro mariti. In quanto forme di alternativa radicale rispetto alla consuetudine ordinaria, sia il celibato sia l'abbandono sessuale si pongono dunque in perfetto parallelo dal punto di vista religioso. [Vedi *DESIDERIO*].

**Il posto del celibato nella società.** Come un eccessivo trasporto per i rapporti sessuali, così anche l'astinenza non è una pratica generalmente consigliata dalla diverse tradizioni religiose: perciò la regolamentazione sociale del comportamento sessuale comporta in genere altrettanti ostacoli al piacere che al celibato. Le culture tradizionali, in verità, spesso presentano il celibato e la procreazione legati tra loro in un rapporto di tipo complementare, che può essere organizzaato secondo il ciclo calendariale, secondo il ciclo dell'esistenza, oppure secondo le suddivisioni della società nel suo complesso. Le comunità separate di celibi, d'altro canto, hanno le proprie norme di correttezza sessuale e la fedeltà a queste norme risulta spesso cruciale per la costruzione dell'immagine del celibe agli occhi dei laici.

***Procreazione e astinenza nelle società tradizionali.*** Nessuna civiltà può sopravvivere a lungo se non possiede almeno qualche norma relativa alla procreazione e le tradizioni religiose caratterizzate da una forte connotazione etnica, come il Confucianesimo o l'Ebraismo, non possono evidentemente lasciare spazio ad alcuna forma di celibato permanente. L'Ebraismo tradizionale proibisce i rapporti sessuali al di fuori del matrimonio e purtuttavia gli Ebrei sono tenuti a sposarsi e a impegnarsi regolarmente nei rapporti coniugali. La stessa giornata del sabato, anzi, è concepita come una sposa: per questo, per celebrare il suo arrivo, ai mariti è ordinato di avere gioiosamente rapporti sessuali con le loro spose la vigilia del sabato. Nell'Ebraismo, perciò, una procreazione religiosamente santificata deve essere intesa come una delle attività previste per tutti nel corso della loro esistenza.

Le correlazioni più articolate e complesse tra astinenza e procreazione si incontrano forse nell'India tradizionale, dove la tradizione classica dell'Induismo organizza queste correlazioni non secondo un ciclo settimanale che dura tutta la vita, come nell'Ebraismo, ma secondo il ciclo vitale di ciascun individuo. Le parti dell'esistenza, secondo l'Induismo classico, sono quattro: 1) *brahmacarya*, un periodo di studio in stato di celibato; 2) *gṛhasta*, il periodo del capofamiglia, nel quale ogni fedele è tenuto a sposarsi e ad avere molti figli, specialmente figli maschi, destinati un giorno a svolgere per lui i riti funebri; 3) *vanaprastha* («dimora nella foresta»), l'ultimo periodo matrimoniale, quando i figli sono ormai cresciuti e hanno già ricevuto la maggior parte della loro eredità, un periodo in cui è obbligatoria l'astinenza; e, infine 4) *saṃnyāsa*, il periodo della rinuncia totale, insieme alla vita sedentaria e al sesso. Secondo l'Induismo classico, perciò, il ciclo della vita si apre e si chiude nel celibato, anche se prescrive il ruolo del capofamiglia per il periodo della vita sessualmente fertile.

Attribuendo al celibato un ruolo particolare nel ciclo dell'esistenza individuale, la tradizione induista deve evidentemente fornire un ruolo sociale del tutto particolare agli individui che vivono da celibi. Secondo l'Induismo, taluni individui eccezionali vorranno trascorrere tutta la loro esistenza nello stato di asceti celibi, prolungando indefinitamente gli studi caratteristici della fase di *brahmacārin*, oppure oltrepassando lo stadio intermedio del capofamiglia attraverso un atto esplicito e formale di rinuncia. Nei tempi moderni, in India, tendono a scomparire il primo e l'ultimo stadio del ciclo vitale e finisce quasi per essere ignorato il terzo. Gli originari quattro stadi del ciclo dell'esistenza sono così ridotti a due sole condizioni sociali: quella del capofamiglia che partecipa attivamente alla vita sociale, nutrendo nuove anime e venendo in aiuto alle necessità degli asceti; e quella del celibe, solitario ed estraniato dalla società, che opera per la propria salvezza. Nella maggior parte delle cosmologie indiane, per il raggiungimento della salvezza del cosmo viene richiesta la partecipazione sia dei capifamiglia sia dei celibi.

***Le norme sessuali dei gruppi di celibi.*** Nel Buddhismo Theravāda, i ruoli complementari del capofamiglia e del celibe furono istituzionalizzati e furono oggetto di uno specifico giudizio religioso. La comunità dei monaci – il *saṃgha* – deve essere sostenuta dai laici, ma l'ordinamento corretto del cosmo (e quindi il benessere dei laici) dipende dalla purezza del *saṃgha*, concepita in buona parte come purezza sessuale. Nel *Vinaya Piṭaka*, l'antico codice disciplinare dei monaci, erano presenti un gran numero di regole particolari relative alle pratiche quotidiane che potrebbero avere anche soltanto una remotissima implicazione sessuale, dalla convenienza dell'abbigliamento al contatto con le donne. L'espiazione per le infrazioni di natura sessuale, anche le più lievi, richiedeva non soltanto la confessione di fronte all'assemblea della comunità, ma anche un impegno formale per il futuro. Il rapporto sessuale con una donna era uno dei pochissimi motivi che provocavano l'espulsione immediata dal *saṃgha*.

Forse le prescrizioni che riguardano i rapporti tra i membri della medesima comunità di celibi sono anche più rigide di quelle che regolano il contatto tra gli appartenenti alla comunità e i potenziali *partner* sessuali

ad essa esterni. Queste norme sono particolarmente complesse nelle comunità di celibi di tipo misto. Gli Shakers, per esempio, una comunità celibe mista fondata da una donna, mantenevano una rigida separazione tra i sessi: uomini e donne dovevano addirittura evitare di superarsi reciprocamente salendo le scale. Quando ospitavano ragazzi e giovanetti a scopo educativo, li tenevano sotto uno stretto controllo. Ai ragazzi non era permesso uscire di notte, se non per qualche motivo particolare (e in ogni caso non il sabato sera); per impedire che fossero tentati, neppure ai ragazzi dello stesso sesso era permesso di fare il bagno settimanale senza sorveglianza. Anche in comunità formate da membri dello stesso sesso, comunque, spesso vengono presi provvedimenti per vietare ogni genere di contatto fisico. La *Regola di san Benedetto*, che è a fondamento di gran parte della vita monastica occidentale, non ha in pratica nulla da dire sul celibato, ma comprende alcuni provvedimenti che hanno chiaramente lo scopo di evitare l'omosessualità. I monaci dovrebbero dormire in letti separati, vestiti e con la luce accesa; sebbene nei monasteri si dorma in genere in gruppo, i monaci più giovani non dovrebbero mai dormire in gruppi isolati, ma dovrebbero sempre stare insieme ai più anziani (capitolo 22). Sembra che gli abati si rendessero perfettamente conto che gli ideali di amore spirituale potevano, tra i membri della loro comunità, scontrarsi drammaticamente con il voto della castità.

Più raramente di quanto si creda, tuttavia, la castità dei monaci conventuali viene davvero messa alla prova; l'aspetto spiritualmente decisivo delle limitazioni sessuali per i celibi riguarda soprattutto la prevenzione dei pensieri di natura sessuale, assai più della proibizione dell'attività sessuale vera e propria. Infatti è soprattutto per i celibi che vivono al di fuori del chiostro, continuamente a contatto con i laici, che la tentazione e il desiderio possono diventare particolarmente problematici. Il celibato richiesto ai sacerdoti è stato sovente discusso, sia all'interno sia all'esterno della Chiesa cattolica. Prima della Riforma, molti sacerdoti avevano apertamente delle concubine, e nella seconda metà del XX secolo si è discusso continuamente sul senso dell'obbligo del celibato per tutti i sacerdoti. Le tensioni che sono proposte al sacerdote moderno sono comprensibili: vivendo in una società sessualmente aperta e ascoltando, in quanto confessore, resoconti dettagliati della vita intima dei singoli, egli è tuttavia tenuto a esercitare la stessa disciplina sessuale – sia mentalmente sia fisicamente – del monaco isolato nel convento.

***L'immagine del celibato per il laico.*** La persistenza del celibato sacerdotale nel Cattolicesimo risiede forse, in parte, nell'immagine che il sacerdote assume per i laici. In qualità di amministratore dell'ufficio divino, il sacerdote viene visto compiere alcune speciali funzioni all'interno della Chiesa e ne dovrebbe riflettere la sua purezza verginale. L'ideale della purezza verginale degli officianti è presente anche nella Chiesa ortodossa orientale: sebbene sia previsto che uomini sposati possano diventare sacerdoti, non è loro consentito di ascendere fino alla più alta carica episcopale, e una volta che un uomo è diventato sacerdote non può più prendere moglie. In quanto rappresentanti di una istituzione sacra considerata pura, anche i monaci buddhisti offrono di sé una immagine di casta santità. Come i sacerdoti, anch'essi partecipano ufficialmente alle diverse pratiche rituali, che in parte comportano il sostentamento dei monaci da parte dei laici. L'efficacia religiosa del rito dipende in parte – nella percezione dei fedeli – dalla purezza dei monaci che vi prendono parte.

Il voto del celibato, inoltre, fa apparire i singoli come persone eccezionali, che si pongono al di là dei confini del rituale sacro. Non risultando più comuni mortali, i celibi si possono dedicare completamente ai loro ruoli socioreligiosi. Il sacerdote cattolico può scherzare e chiacchierare con i suoi parrocchiani, senza preoccuparsi troppo di mantenere una immagine rigorosa. Il monaco buddhista, anche se non è particolarmente carismatico, sopporta abbastanza facilmente la prova della castità, che è un'esperienza familiare a molti fedeli che assumono temporaneamente l'abito talare. Tra i *guru* dell'Induismo, coloro che sono sposati appaiono talora troppo legati ai vantaggi economici; i guru celibi, invece, privi di responsabilità familiari, vengono più facilmente giudicati del tutto disinteressati. E in tutte le tradizioni religiose, gli eremiti celibi che evitano di intrattenere rapporti con i laici finiscono per sembrare, a causa della loro rinuncia alla società, particolarmente solenni e importanti.

**Conclusione.** Allontanando dalla vita quotidiana, il celibato può rendere chi lo ha assunto in modo consapevole straordinario per se stesso e per gli altri. Nelle situazioni di estrema difficoltà, in molte culture viene realizzata una forma di astensione temporanea, per prendere le distanze dall'impurità in occasione delle cerimonie rituali, oppure per incanalare la propria energia riproduttiva in vista della nascita di un bambino. Nelle religioni maggiormente orientate verso la salvezza, i voti di celibato assai più rigidi attestano la presenza di qualche legame tra i poteri oltremondani e i singoli individui, che spesso vengono considerati membri di istituzioni santificate. In questo modo il celibato fa apparire le persone meno rozzamente e meno fisicamente umane e perciò in qualche modo più divine.

[Vedi *ASCETISMO* e *VERGINITÀ*].

## BIBLIOGRAFIA

Non è stata ancora scritta una monografia sul celibato analizzato da un punto di vista interculturale, ma molti libri forniscono interessanti elementi al proposito. Mary Douglas, *Purity and Danger. An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*, New York 1966 (trad. it. *Purezza e pericolo*, Bologna 1975), offre una valida analisi antropologica dei vari tipi di astinenza sessuale motivata dalle diverse concezioni di impurità e attira l'attenzione soprattutto sulle culture prive di scrittura. Per una analisi comparata dell'astinenza praticata dagli Arapesh nel periodo che circonda il parto, cfr. Margaret Mead, *Sex and Temperament in Three Savage Societies*, London 1935 (trad. it. *Sesso e temperamento*, Milano 1989). Ch. Luk, *Taoist Yoga. Alchemy and Immortality*, London 1970, presenta la traduzione di un testo cinese della fine del secolo scorso che tratta della trasformazione spirituale delle energie sessuali. M. Eliade, *Le Yoga. Immortalité et Liberté*, Paris 1954, 1975 (trad. it. *Lo Yoga. Immortalità e libertà*, Milano 1973, Firenze 1982), analizza anche la dimensione del celibato nelle tradizioni religiose dell'Induismo. La implicazioni socio-culturali del celibato dei monaci nel Buddhismo Theravāda sono analizzate da S.J. Tambiah, *Buddhism and the Spirit Cultus in North-east Thailand*, Cambridge 1970. L.J. Kern, *An Ordered Love*, Chapel Hill/N.C. 1981, parte da una prospettiva socio-religiosa per studiare la comunità protestante radicale degli Shakers.

Alcune tra le più antiche idee cristiane sulla castità sono sintetizzate nel *De virginitate* di san Giovanni Crisostomo. Per una rassegna completa, anche se prevenuta, dello sviluppo del celibato sacerdotale nel Cattolicesimo, cfr. H.C. Lea, *History of Sacerdotal Celibacy in the Christian Church*, I-II, 3ª ed. riv., New York 1907. W. Bassett e P. Huizing (curr.), *Celibacy in the Church*, New York 1972, fornisce utili elementi per valutare il dibattito attuale sul celibato sacerdotale. In questo dibattito si segnala per la ricchezza di intuizioni la breve monografia di E. Schillebeekx, *Clerical Celibacy under Fire*, London 1968 (orig. olandese: *Het Ambst celibat in de branding*).

DANIEL GOLD

**CODICI E REGOLE RELIGIOSE.** Anche se i codici e le regole religiose vengono raramente esaminati negli studi generali sulla religione, esistono comunque alcuni studi preliminari che permettono di delineare l'argomento con una certa accuratezza. Henry Sumner Maine, nel suo *Ancient Law*, edito dapprima a Londra nel 1861 (trad. it. *Società primitiva e diritto antico*, Faenza 1986), cercò di descrivere l'evoluzione della società umana confrontando tra loro tutte le antiche raccolte di leggi conosciute. Con la scoperta e la diffusione dell'arte della scrittura, infatti, le leggi incise sulle tavolette presero il posto della legge fondata sulle consuetudini e conservata sotto il controllo di aristocrazie privilegiate: una sorta di «sentimento democratico» si impose accanto alla loro popolarità. «Le tavolette incise», osserva Maine, «erano considerate un deposito della legge e una sicurezza per la loro conservazione assai migliore che la memoria delle aristocrazie».

Nel 1901-1902, quando gli archeologi francesi scoprirono nell'antica Susa la stele con il testo del Codice di Hammurabi, del XVIII secolo a.C., risultò evidente che il rapporto istituito da Maine tra la codificazione scritta e le lotte condotte dai plebei contro gli aristocratici era troppo semplicistico. Il ritrovamento, d'altro canto, confermò l'esistenza del genere letterario del codice giuridico, che consente di portare a conoscenza del pubblico le disposizioni legali. Possiamo perciò definire a grandi linee i codici giuridici come raccolte di leggi (organizzate per casi), scritte su pietra, papiro o pergamena e rese facilmente utilizzabili dal pubblico.

Esistevano, peraltro, alcune culture che non attribuivano particolare valore alla registrazione per iscritto delle loro tradizioni. Tra i Celti, per esempio, il potente clero dei druidi considerava opportuno che le tradizioni più sante fossero trasmesse soltanto in forma orale e non scritta, come riferisce Cesare nel *De bello Gallico* (4,14). Per secoli gli aderenti allo Zoroastrismo tramandarono i loro testi sacri per via orale, fino a quando, costretti da circostanze esterne, non li misero per iscritto, nel III secolo d.C. Nel Giudaismo rabbinico, inoltre, taluni sostenevano che la tradizione scritta e quella orale dovevano rimanere rigidamente separate. «Non ti è permesso ricopiare dalla Scrittura parole che sono trasmesse oralmente; quelle che sono scritte, invece, non ti è permesso dirle a voce» (Talmud Babilonese: *Temurah* 14b). E alcuni *'ulamā'* islamici avanzarono l'idea che gli *ḥadīth* non potessero essere messi per iscritto. In questi casi, la tradizione orale era diventata pubblica senza passare per una fase scritta.

**I mezzi della codificazione: stele, rotolo, codice.** I più antichi codici giuridici del Vicino Oriente antico erano scritti su stele, ampie pietre incise ed esposte pubblicamente. Talora i testi di queste stele venivano copiati su piccole tavolette di argilla da allievi-amanuensi. Grazie a queste tavolette di argilla furono conservati i codici mesopotamici, anche quando le stele originarie sono andate perdute. Nelle Scritture ebraiche (Antico Testamento) sono menzionate due tavolette (*luḥot*), sui cui lati era stato inciso il testo del decalogo (Es 32,15s.). Il profeta Isaia ricevette l'ordine di scrivere la parola del Signore su una tavoletta (fatta di legno o di avorio, con uno strato di gesso o di cera sopra), che potesse restare «per il futuro in testimonianza perenne» (Is 30,8). Il *Libro di Isaia* (VIII secolo a.C.) testimonia anche il passaggio alla scrittura su papiro, il

midollo della famosa pianta acquatica d'Egitto. Infatti in Is 8,1 il Signore chiede al profeta di prendere un foglio di papiro (*gillayon*) e di scrivere su di esso. Il più antico papiro ebraico è un palinsesto trovato nel Wadi Murabba'at, che risale all'VIII secolo a.C. I fogli di papiro erano attaccati insieme fino a formare un rotolo: il testo era scritto all'interno. Nel II secolo a.C. si cominciò a usare la pergamena. Essa era preparata con la pelle di vari animali e risultava più resistente del papiro. Pergamo esportava pergamena di qualità particolarmente raffinata. I fogli di pergamena, che potevano essere scritti su entrambi i lati, furono sovrapposti e piegati in forma di codice fin dal I secolo a.C. I primi cristiani favorirono l'uso del codice, mentre gli Ebrei restarono fedeli al rotolo.

Il rotolo e il codice, dunque, furono usati accanto alla stele per registrare le raccolte delle leggi. Il Libro dell'Alleanza (*sefer ha-berit*; Es 24,7) doveva essere in forma di rotolo. Lo stesso vale per il Libro della *torah* (*sefer ha-torah*; 2 Re 22,8; 23,2), scoperto all'epoca del re Giosia (639-609 a.C.) e che coincide parzialmente con il *Deuteronomio*. Il Codice di Giustiniano, al contrario, era un manoscritto in forma di codice.

Tra questi diversi mezzi di codificazione sussistono alcune differenze. Una volta messe per iscritto, le leggi, così come gli editti, potevano essere inviate agli uffici di tutto l'Impero. Ma rimaneva pur sempre il problema dell'autenticità. «Una legge che è stata inviata deve essere accettata e deve essere considerata valida, e il potere di emendare o di revocare sarà riservato alla nostra clemenza [cioè a quella dell'imperatore]» (*Codex Theodosianus* I,1,5). I rotoli, in verità, permettevano agli scribi di apportare qualunque correzione. Lo scriba, infatti, poteva aggiungere glosse al testo o introdurre nuove disposizioni autorizzate alla fine di quelle trasmesse. Le stele, invece, difficilmente potevano essere falsificate, ma d'altro canto non era facile usarle per la diffusione degli editti. Non è perciò sorprendente che le leggi fossero spesso rese pubbliche contemporaneamente in entrambi i modi. La legge ebraica della purificazione, che proibiva agli stranieri di entrare nel tempio, fu resa pubblica attraverso alcune lastre, su una delle quali si leggeva: «Nessuno straniero [*allogenes*] entrerà nel sacro luogo; se viene preso, egli morrà» (G. Pfohl, *Griechische Inschriften*, 2ª ed., München 1980, nº 135). All'inizio del II secolo a.C., un funzionario locale ordinò che nei villaggi posti sotto il suo controllo fossero esposte alcune stele con il testo delle lettere del re Antioco III in cui si garantiva la protezione di questi villaggi. Le stele incise ed esposte pubblicamente erano dunque sufficienti a fare rispettare questi ordini.

**Usanza e legge, riparazione e punizione.** Quando le leggi furono codificate e messe per iscritto, il loro contesto istituzionale automaticamente cambiò. Un certo processo di assimilazione e di eliminazione è tipico della trasmissione orale in una società priva di scrittura: ciò che continua a essere di importanza sociale viene immagazzinato nella memoria, mentre il resto viene in genere dimenticato. La conquista della scrittura e della lettura pone fine a questo processo. La tradizione diventa allora un oggetto fisso e le incoerenze al suo interno diventano ovvie. Se i sistemi di scrittura sono particolarmente complessi, come nelle civiltà antiche, allora si può produrre un profondo abisso tra la cultura colta ed esoterica e la cultura popolare. Nel Vicino Oriente antico, gli scribi costituivano una classe assolutamente separata, distinta dal clero e direttamente al servizio del sovrano. Essi diventarono gli esperti della legge e sostituirono gli anziani, precedentemente responsabili della trasmissione della tradizione orale (Goody e Watt, 1968).

In genere si tende a distinguere l'usanza dalla legge. Definiamo «usanza» qualsiasi andamento abituale o usuale dell'azione, qualsiasi pratica istituzionalizzata. Definiamo «legge», invece, una regola di condotta amministrata da un governante o dai suoi subordinati. Le leggi sono rafforzate da sanzioni esplicite, mentre le usanze sono sostenute dal controllo sociale. Queste, tuttavia, sono distinzioni meramente logiche. Ma è evidente che l'evento storico costituito dalla nascita della scrittura contribuì alla stesura di leggi sancite comunque dall'alto. Anche se le usanze rimanevano immutate, infatti, il loro inserimento in un codice ufficiale ne rafforzava il potere. Spesso l'istituzione di un codice giuridico divenne un'occasione per scegliere tra le tante pratiche usuali. Quando, nel 303 a.C., Antigono I concesse ai cittadini di Teos e di Lebedos il diritto di mettere per iscritto le loro leggi, egli chiese loro di conservare soltanto quelle che essi ritenevano le migliori. In qualche caso la rottura di una usanza risulta evidente. Nel 594-593, per esempio, Solone proibì i prestiti che avessero come garanzia la persona stessa del debitore. Anche le disposizioni riguardanti la schiavitù per debiti in Mesopotamia e i codici ebraici mostrano analoghi tentativi di moderare le rigide usanze riguardanti i debitori. In tutti questi casi è sempre riflesso il tentativo di subordinare il potere privato al controllo pubblico.

Dobbiamo ulteriormente distinguere tra due tipi di sanzioni: il risarcimento e la punizione. I codici giuridici sono pieni di esempi di questa distinzione. I codici hanno la forma di una raccolta di leggi casuistiche: una sequenza di frasi condizionali in terza persona. La proposizione dipendente contiene i fatti ipotizzati e quella principale la sanzione. L'ordinamento degli argomenti

non si conforma alla logica generale, ma sembra casuale e comprende omicidio, aggressione, furto, schiavitù, offese sessuali, diritti di proprietà, dote, eredità e così via. La differenza tra una restituzione e una punizione riguarda evidentemente la sanzione. Un ladro può essere costretto a restituire ciò che ha rubato. In questo caso la sua azione viene considerata un'infrazione civile. In altri casi il furto viene considerato un'offesa seria e il ladro deve restituire un valore multiplo rispetto alla cosa rubata (come in Es 21,37-22,3). Oppure il furto può essere giudicato un crimine da punire con la morte o con la mutilazione (come nel Codice di Hammurabi 6s.). Stanley Diamond afferma, come già altri studiosi prima di lui, che la legge consuetudinaria seguiva soltanto il principio della restituzione. Solamente con il sorgere dello Stato e della legislazione, l'omicidio e il furto sarebbero diventati crimini punibili. L'istituzione dello Stato sarebbe dunque responsabile della severità delle sanzioni. (*In Search of the Primitive*, 1974, cap. 6). Émile Durkheim affermava precisamente l'opposto. Egli tracciava una distinzione tra due tipi di sanzione: sanzioni fondate sulla restituzione e sanzioni repressive. Si ritiene che questi due tipi corrispondano a due distinti tipi di solidarietà sociale: quella meccanica e quella organica. Nelle società basate sulla solidarietà meccanica predomina la legge repressiva, mentre le leggi fondate sul risarcimento (leggi di tipo cooperativo) prevalgono nelle società basate sulla solidarietà organica. Sebbene sia ormai accertato che Durkheim esagerava il ruolo della legge repressiva e sottovalutava, al contrario, l'importanza della reciprocità nelle società primitive, le sue analisi rimangono una notevole testimonianza del fatto che le società primitive sono propense alle sanzioni penali. Si deve dunque escludere che le sanzioni repressive siano state introdotte con la creazione dello Stato.

Su questo argomento sono ancora valide le riflessioni di Henry Sumner Maine. Egli distingueva due tipi di offese: le offese contro il prossimo e le offese contro Dio (Maine, 1905, pp. 307ss.). Le offese contro il prossimo (i torti) producono un obbligo che si può estinguere attraverso un pagamento. Nelle leggi ittite, per esempio, la sanzione generica per un omicidio è il pagamento di un certo numero di persone. Le offese contro Dio (i peccati), invece, sono punite con particolare severità. Prendiamo come esempio le leggi ebraiche riguardanti l'omicidio: «Non prenderete un riscatto per la vita di un omicida passibile di morte, poiché egli sicuramente morrà... Perciò non contaminerete la terra dove siete, perché il sangue contamina la terra e non si può fare nessuna espiazione per il sangue che viene versato sulla terra se non mediante il sangue di colui che l'ha versato» (Nm 35,31-33). Durkheim proponeva un'idea di questo genere: «Nelle società primitive la legge criminale coincide con la legge religiosa» (*De la division du travail social. Études sur l'organisation des sociétés supérieures*, Paris 1893; trad. it. *La divisione del lavoro sociale*, Milano 1962). Anche E. Adamson Hoebel (1954) si trovò d'accordo nel sostenere che nelle società primitive la legge criminale coincide con la nozione di peccato (p. 259).

A.S. Diamond (1935) utilizzò questa distinzione per classificare i vari codici giuridici conosciuti. Egli li dispose in tre gruppi distinti. Nel primo gruppo (codici antichi) le sanzioni imposte sono soltanto pecuniarie, anche per l'omicidio e l'aggressione (come nelle antiche leggi dei popoli dell'Europa occidentale). Il secondo gruppo (codici «centrali») comprende i codici in cui alcune offese vengono considerate criminali e altre no (come nelle leggi ittite del XVI secolo a.C.). L'ultimo gruppo (codici tardi) è formato dai codici che giudicano le offese più serie – omicidio, adulterio, stupro e furto – degli autentici crimini (come il Codice di Hammurabi, XVIII secolo a.C.). Diamond ipotizzò una evoluzione secondo la quale si sarebbe gradualmente accresciuto il settore della legge relativo alle offese criminali. Considerando i dati storici relativi ai codici giuridici menzionati, sembra assai più appropriato parlare di modelli logici di codici. [Vedi *VENDETTA E CASTIGO*].

**Comparazione tra i codici.** Una rassegna dei codici delle leggi dovrebbe rivolgersi a due problemi scientifici fondamentali: i codici contribuiscono forse al controllo pubblico del potere privato, esercitato, per esempio, per ridurre gli altri in schiavitù? e per quali motivi questi codici delle leggi differiscono tra loro, soprattutto in riferimento alle sanzioni previste per la medesima offesa?

***I codici mesopotamici.*** I più importanti codici giuridici dell'antica Mesopotamia sono: le leggi del re sumero Urnammu (d'ora in poi: LU; databili tra il 2111 e il 2094 a.C.); le leggi del re Lipit-Ishtar (d'ora in poi: LL; 1934-1924 a.C.); il Codice della città di Eshnunna (CE; XVIII secolo a.C.); il codice del re accadico Hammurabi (CH; 1793-1750 a.C.); le leggi ittite (HL; intorno al 1600 a.C.); le leggi assire (AL; XI secolo a.C.). Tutti questi testi sono raccolti in Borger, 1982.

Il codice più famoso è naturalmente quello di Hammurabi. Esso fu inscritto sopra una stele di diorite, sormontato da un bassorilievo che mostra Hammurabi in atto di ricevere da Shamash, il dio del sole e della giustizia, l'incarico di scrivere il libro della legge. La stele fu condotta come trofeo di guerra nella capitale elamita, Susa. Il Codice di Hammurabi è di particolare valore perché rivela come si pensava che funzionasse un simile codice. L'epilogo, infatti, parla delle motiva-

zioni del sovrano e della funzione della stele stessa. Il re innalzò la stele allo scopo di proteggere il debole dal forte, di fornire giustizia all'orfano e alla vedova e di stabilire nella regione l'equità (CH 47). Motivazioni simili sono presenti anche nei codici LU (104-16; 162-68) e LL (1s.; 19,6ss.). Il cittadino che è stato offeso leggerà la stele, riconoscerà le sue rivendicazioni legali e ringrazierà Hammurabi. Se un sovrano successivo disprezzerà le parole della stele, gli sarà tolta l'autorità regale (CH 48s.). L'epilogo di LL benedice colui che non danneggia la stele (19,36-45). Va ricordato, infine, che, tra le centinaia di migliaia di tavolette cuneiformi che ci sono pervenute, il numero delle copie di questi codici è sorprendentemente piccolo. I codici non lasciarono tracce evidenti nella giurisdizione mesopotamica. J.J. Finkelstein (1961) conclude che lo scopo di questi codici non era propriamente uno scopo legislativo. Naturalmente chiunque litigasse poteva far ricorso alle disposizioni del codice, ma tale ricorso avrebbe avuto una forza piuttosto morale che giuridica. I codici devono essere considerati una sorta di giustificazione politica della dignità regale.

I tre codici che affermano nel prologo e nell'epilogo la protezione del debole contro il più forte sono simili anche nel loro contenuto. Nelle leggi ittite, per esempio, la punizione per l'uccisione di un uomo o di una donna liberi è la consegna di quattro persone (HL 1). Per il furto di bestiame la punizione è il pagamento di un multiplo del loro valore (HL 45,57ss.). Se un uomo ruba da una casa, «un tempo restituiva per il furto una mina d'argento. Ma oggi egli deve dare dodici sicli [un terzo di una mina] d'argento» (HL 94). Una diminuzione della punizione è decretata anche in HL 166s.: qui la punizione capitale è stata sostituita da una ammenda. Soltanto l'adulterio, lo stupro e le offese sessuali erano punite con la morte (HL 187s.; 197s.). Qui il Codice di Hammurabi concorda con le leggi ittite (CH 129s.; cfr. CE 26,28; LU 6s.). Ma in altri casi il Codice di Hammurabi infligge pene più severe. Le seguenti offese sono considerate crimini passibili di morte: l'accusa non provata di assassinio (CH 1), l'assassinio (LU 1), la falsa testimonianza (CH 3), il furto della proprietà (CH 6s.; soltanto se notturno: CE 12s.), il rapimento (CH 14), la sottrazione di uno schiavo (CH 16), il furto (CH 21), la rapina (CH 22; LU 2), la magia (CH 2, AL 47). Queste punizioni severe sono imposte soltanto quando l'offesa è rivolta a cittadini liberi. Lo stupro di una schiava, per esempio, può essere ripagato con un semplice pagamento pecuniario (LU 8; CE 31, da confrontare con 26). Le leggi assire molto spesso prescrivono mutilazioni (come il taglio delle orecchie, delle dita, degli occhi, delle labbra), un genere di punizione che è invece piuttosto raro nel Codice di Hammurabi, che ordina l'amputazione di una mano soltanto se un colono ruba le sementi o la biada del suo proprietario (CH 253).

La legislazione criminale nacque forse dalla religione, come sostengono Maine, Durkheim e Hoebel? I codici stessi fanno riferimento a un concetto più specifico: il re stabilisce la giustizia (*misharum*) per conto degli dei (LU, prologo; LL, epilogo; CH 5,14ss.; 47,84ss.). Non è tanto la religione in generale, dunque, quanto l'idea specifica di un ordine divino e giusto, che si può intravedere dietro questi codici. Le differenze tra le punizioni (quella pecuniaria rispetto a quella capitale) vanno perciò spiegate nei termini di differenti concezioni relative a quest'ordine. Il caso della schiavitù per debiti può opportunamente chiarire queste differenze. Le leggi ittite non si preoccupano per nulla della riduzione in schiavitù dei cittadini, sebbene tale riduzione in schiavitù esistesse. Le leggi assire, il Codice di Eshnunna e il Codice di Hammurabi, invece, danno per scontato che un creditore, quando rivendica grano o argento, possa pignorare alcune persone della famiglia del debitore (CH 115; AL 39; 44; 48). Questo è illegale soltanto se la rivendicazione non è fondata e convalidata, nel qual caso deve essere pagata una multa (CH 114). Il Codice di Eshnunna fornisce maggiori dettagli: se la persona pignorata è una schiava, chi l'ha pignorata pagherà dell'argento per il suo pieno risarcimento; se non la restituirà, oppure se lei morirà, egli darà in sostituzione due schiave; se pignora la moglie o i figli di un uomo libero e ne causa la morte, egli a sua volta morirà (CE 22-24). Il Codice di Hammurabi oltrepassa queste norme introducendo leggi che proteggono la persona legalmente pignorata. «Se il pignorato muore in casa di chi lo ha preso come pegno per le percosse o i maltrattamenti subiti, il padrone del pegno dichiarerà colpevole il suo creditore, e se [il pegno è] il figlio di un uomo [libero], suo figlio sarà messo a morte o, se [egli è] lo schiavo di un uomo [libero], egli pagherà un terzo di mina d'argento e perderà qualunque cosa egli abbia prestato» (CH 116). «Se un uomo è diventato passibile d'arresto in ceppi e ha venduto sua moglie, suo figlio o sua figlia o [li] dà in schiavitù, per tre anni lavoreranno nella casa di chi li ha comperati o li ha presi in schiavitù; il quarto anno la loro liberazione sarà garantita» (CH 117). Queste norme erano un tentativo di stabilire un controllo pubblico sulla pratica dura e impietosa della schiavitù per debiti. La legge fondata sulla consuetudine di rendere schiava la famiglia del debitore lascia lentamente spazio alla legge ufficiale stabilita dal sovrano. Alcuni di questi sovrani ordinano, all'inizio del loro codice, il perdono dei debiti. «Chiunque abbia dato orzo o argento ad un accade oppure a un amorita a titolo di prestito per interesse... poiché il re ha invocato il *misha-*

*rum* per la terra, il suo documento è annullato» (Editto di Ammisaduqa 4). «Poiché il re ha istituito il *misharum* nel territorio, egli [l'uomo libero reso schiavo, oppure sua moglie o i suoi figli] è liberato» (20). La liberazione (*anduraru*) degli schiavi per debiti è un risultato di giustizia. Come J.J. Finkelstein osservava acutamente, il *misharum* e i codici delle leggi derivano dalla medesima concezione, quella di un ordine divino e giusto che salvaguarda la proprietà (umana o d'altro genere) dell'uomo libero e la sua reputazione da ogni genere di violazione. Il codice di Hammurabi aggiungeva a questi diritti la protezione contro la schiavitù permanente.

***I codici ebraici.*** I codici ebraici più importanti erano il Libro dell'Alleanza (*sefer ha-berit*: Es 24,7) incorporato nell'*Esodo* (20,22-23,19) e la parte giuridica del *Deuteronomio* (12-26), forse corrispondente al Libro della *torah* (*sefer ha-torah*), scoperto all'epoca di Giosia (639-609 a.C.) nel tempio (2 Re 22,8-23,2). Paragonato al Libro dell'Alleanza, il testo del *Deuteronomio* ha ormai perduto la sua forma autentica di codice giuridico.

Il Libro dell'Alleanza contiene una giurisprudenza casuistica e una giurisprudenza apodittica. Albrecht Alt ha sostenuto che gli Israeliti derivarono dai Cananei la giurisprudenza casuistica profana, mentre la giurisprudenza apodittica e sacrale apparteneva al loro proprio retaggio. Ma Alt minimizzava l'origine religiosa della giurisprudenza casuistica dei codici del Vicino Oriente antico (cfr. A. Alt, *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel*, München 1959, pp. 278-332). Il Libro dell'Alleanza si apre con un prologo. In esso Jahvè incarica Mosè di erigere un altare e di fornire agli Israeliti le leggi (*mishpatim*: Es 21,1) riguardanti gli schiavi (21,2-11); le offese capitali, compresi l'omicidio intenzionale, il rapimento, le percosse e la maledizione dei genitori (21,12-17); le offese corporali (21,18-36); il furto, i delitti contro la proprietà e la seduzione (21,37-22,16). Segue quindi la giurisprudenza apodittica su argomenti diversi (22,17-23,19).

Il Libro dell'Alleanza appartiene al gruppo dei codici che considerano le offese private come offese capitali. Un paragone con il Codice di Hammurabi, comunque, mostra somiglianze e differenze. Assassinio e rapimento sono considerati in entrambi i codici crimini capitali. Ma non tutte le offese capitali elencate nel Codice di Hammurabi sono ritenute tali anche in Israele. Nell'Ebraismo, per esempio, il ladro catturato mentre ruba bestiame o lo rivende ripagherà cinque volte (per i buoi) o quattro volte (per le pecore) il numero di capi che ha sottratto. Se il bestiame viene recuperato ancora in vita, pagherà soltanto il doppio. Se non ha i mezzi per farlo, egli stesso sarà venduto. Se il proprietario uccide il ladro, non è prevista vendetta di sangue, tranne il caso in cui tutto ciò sia accaduto in pieno giorno (Es 21,37-22,3). Il Codice di Hammurabi, d'altro canto, non considera le offese rivolte contro i genitori crimini meritevoli di morte. Per gli Israeliti, le offese contro la persona e la sua condizione sembrano essare più importanti di quelle contro la proprietà.

Il Libro dell'Alleanza ammetteva che un uomo fosse offerto come garanzia di un prestito e che fosse reso schiavo per debiti, ma fece qualche tentativo per moderare i severi usi riguardanti i debitori. Lo schiavo sarebbe stato liberato dopo sei anni; la schiava che non compiaceva il suo padrone non poteva, in ogni caso, essere venduta a uno straniero (21,7s.). L'aggressione nei confronti di un uomo schiavo per debiti sarebbe stata comunque vendicata, se lo schiavo fosse morto. Le offese corporali porteranno alla sua liberazione (21,20s.; 21,26s.). Riconosciamo, inoltre, sforzi simili a quelli presenti nei codici mesopotamici per alleviare il crudele destino degli schiavi per debiti e per istituire su di essi un controllo pubblico.

Il *Deuteronomio*, come si è detto, si allontana dalla forma tipica dei codici giuridici. Ma Moshe Weinfield (1972) ha dimostrato in modo convincente che esso appartiene ancora a questo genere letterario e ha sostenuto che il libro segna il passaggio da un *corpus* ristretto di giurisprudenza casuistica a un codice di giurisprudenza umanistica. Le leggi riguardanti la proprietà sono quasi completamente assenti. Il legislatore deuteronomico mirò a proporre un codice di leggi che assicurasse protezione ai singoli e in particolare alle persone che si trovano in condizione di necessità. Lo schiavo per debiti è considerato un cittadino, un fratello (*aḥ*), costretto a vendere soltanto il suo servizio – non la sua persona – a un padrone. Egli conduce una vita familiare indipendente. Il padrone è obbligato ad affrancarlo dopo sei anni (Dt 15,12-18). Lo schiavo che cerca di fuggire non sarà restituito al suo padrone (23,15s.); un reato che viene invece punito con la morte nel Codice di Hammurabi (CH 16). Il codice del *Deuteronomio* segue ancora la forma casuistica, ma introduce un nuovo elemento che non ha paralleli nei codici del Vicino Oriente antico: una clausola di motivazione. La liberazione degli schiavi per debiti, per esempio, non è soltanto un comando di Dio; il legislatore del Deuteronomio aggiunge un ulteriore motivo per rispettare la legge: «Ricordate che anche voi foste schiavi in Egitto e che il vostro Signore vi ha liberato» (15,15). In questo modo egli non fonda il riconoscimento politico del suo codice sul potere di un sovrano, ma sulla convinzione personale dei singoli.

***I codici in Grecia e a Roma.*** I codici più importanti sono le leggi di Solone, le leggi di Gortina e le Dodici

Tavole romane. La legislazione di Solone fu preceduta da quella di Dracone (VII secolo a.C.). I *thesmoi* di Dracone si occupano soprattutto dell'omicidio. L'omicidio intenzionale era vendicato dalla famiglia della vittima, mentre l'omicidio colposo era indennizzato con il pagamento di una ammenda. Le leggi di Dracone furono ufficializzate grazie alla loro pubblicazione su tavolette lignee, poste su certi pilastri girevoli (*axones*). Le leggi di Solone furono pubblicate nello stesso modo.

La legislazione di Solone (594-593 a.C.) è trasmessa soltanto in modo frammentario dagli storici greci. L'arcontato di Solone (594 a.C.) fu preceduto da gravi contrasti civili, suscitati dalla riduzione in schiavitù degli ateniesi più poveri da parte dei più ricchi. Solone per prima cosa ordinò la cancellazione dei debiti (*seisachtheia*); in seguito emanò le sue leggi, che proibivano i prestiti garantiti dalla persona del debitore. La popolazione fu divisa in quattro classi in base alla ricchezza e si stabilirono le regole per l'elezione dei magistrati. Solone emanò anche la curiosa legge per cui chiunque, in periodo di lotta politica, non prendesse apertamente partito per l'una o l'altra fazione sarebbe stato privato dei suoi diritti civili. Egli proibì le doti e modificò le leggi sull'eredità. I cittadini senza figli potevano trasmettere per testamento le loro proprietà a chiunque volessero. In precedenza, invece, l'eredità doveva rimanere all'interno del *genos* (gruppo familiare) del deceduto. Egli emanò anche una legge per cui il figlio, al quale il padre non aveva dato la possibilità di imparare un mestiere, non era affatto obbligato a sostenerlo nella vecchiaia. Un'altra legge vietava l'esportazione dei prodotti agricoli, a parte l'olio d'oliva.

Forse Aristotele ha commesso un errore storiografico quando ha attribuito a Solone l'elaborazione di una costituzione (*politeia*); soltanto a partire dal IV secolo, del resto, Solone è stato considerato il fondatore di una costituzione. Ma Aristotele si riferiva piuttosto all'aspetto democratico delle leggi di Solone (*Athenaion Politeia* 9,1). La legge secondo la quale nessuno poteva contrarre un prestito ponendo a garanzia la sua stessa persona fece cessare la consuetudine della schiavitù per debiti. Questa innovazione non si realizzò in tutto il mondo greco, ma l'idea che la legge potesse spezzare la consuetudine sembra abbastanza diffusa. La legge si identifica ora con quella raccolta in forma di statuto e questa identificazione rimase una caratteristica di tutto il mondo greco. La «legge non scritta» (*agraphos nomos*) non doveva essere più usata nei tribunali. I conflitti che potevano sorgere tra consuetudine e legge statutaria sono illustrati, per esempio, dall'*Antigone* di Sofocle. Questa preferenza per la legge statutaria era un corollario naturale della democrazia. La giustizia, alla quale anche Solone aveva fatto appello, divenne soggetta al rapporto politico dei cittadini.

La fonte più importante della legislazione pre-ellenistica è quella trovata nella città di Gortina, nell'isola di Creta. Un'iscrizione del V secolo a.C. si apre con l'ordine di non farsi giustizia da sé: «O dei! Chi istruirà procedimenti legali contro un uomo libero oppure uno schiavo, non lo potrà portare via prima della sentenza». Ma un uomo condannato o un debitore (*katakeimenon*) può essere portato via senza sentenza. L'iscrizione fornisce leggi riguardanti lo stupro e l'adulterio (punito con una multa); la divisione della proprietà in caso di divorzio, di adozione e di morte; il riscatto dei compatrioti; il matrimonio, soprattutto di un'ereditiera; la sicurezza e la responsabilità; e infine l'adozione.

Ci sono, infine, alcuni testi che chiariscono il processo di codificazione del diritto in Grecia. Dopo la liberazione di Chio dai Persiani, nel 333-332 a.C., Alessandro ordinò che i democratici espulsi tornassero, che Chio fosse una democrazia e che gli scribi mettessero per iscritto e rendessero sistematiche le leggi. Ho già accennato al fatto che il *synoikismos* di Teos e di Lebedos, in Asia Minore, doveva essere riconosciuto come un atto della legislazione comune. Dopo la sua vittoria sulle forze egizie, nel 200 a.C., il re seleucide Antioco III riconobbe le consuetudini e le leggi ebraiche come *patrioi nomoi*. Il fatto di poter disporre di un codice scritto di leggi era un privilegio eccezionale per le comunità politiche. Il codice delle leggi – considerato nel Vicino Oriente antico una giustificazione dell'autorità regale – aveva invece, nella cultura ellenica ed ellenistica, la funzione di una costituzione.

Secondo Tito Livio (III,31,7) la legge romana delle Dodici Tavole fu compilata nel 450-449 a.C., nel tentativo di controllare la lotta tra plebei e patrizi e di assicurare una uguale libertà ai due gruppi. Questa notizia è difficilmente credibile, per le sue troppe incongruenze e improbabilità. Le Dodici Tavole sono note soltanto da fonti assai posteriori. Il codice giuridico comincia con una quantità di piccole leggi che indicano come aprire e proseguire un procedimento legale (come nel caso delle leggi di Gortina). Le Dodici Tavole prevedono la schiavitù per debiti: «A meno che essi non trovino un accordo, i debitori saranno tenuti in catene per sessanta giorni: il terzo giorno di mercato subiranno la punizione capitale, oppure saranno consegnati per essere venduti fuori, oltre il Tevere» (Tavola III). Le Tavole IV-VI contengono i principi fondamentali della legge sulla proprietà e sulle transazioni. La Tavola VIII si riferisce alla legge criminale. L'omicidio intenzionale viene considerato un'offesa capitale. Per il furto, le sanzioni variano, dal pagamento del

doppio della somma del valore dell'oggetto rubato fino alla sentenza capitale.

**Alcune osservazioni conclusive.** I successivi codici dell'Impero romano si allontanarono notevolmente dai precedenti. Il Codice Teodosiano, per esempio, è una compilazione di varie leggi emanate dagli imperatori dal 313 al 438 d.C. Nel 429 Teodosio ordinò che fosse preparata una tale compilazione: nove anni più tardi il codice fu solennemente promulgato. Esso conteneva tutti i decreti legislativi emanati dagli imperatori in particolari occasioni. Queste leggi imperiali (chiamate costituzioni) erano *edicta* (proclami ufficiali), *decreta* (decreti nelle transazioni processuali), *rescripta* (decisioni in risposta alle richieste di funzionari o di privati) ed *epistulae* (lettere ai funzionari). L'imperatore era l'unica fonte della legge e i suoi decreti erano considerati divini. I suoi ordini erano chiamati *constitutiones*, poiché formavano le fondamenta della legge. Contravvenire a una legge così emanata sarebbe stato considerato un crimine, punibile di solito con la morte. La fondamentale identificazione, propria del mondo greco, tra giustizia e legge fu perciò infine fusa con l'istituzione monarchica. Di nuovo, come nei codici mesopotamici, viene enfatizzata la punizione. E di nuovo l'origine del codice delle leggi va ricercata non nella religione in senso generico, ma in particolari e assai specifiche concezioni della giustizia.

Altri codici giuridici famosi sono i libri legali siriaci e il Madigan-i Hazar Dadastan zoroastriano. Nella comunità islamica non si sviluppò mai un codice giuridico di questo genere. Il Corano, infatti, era considerato la fonte suprema della legislazione islamica. Accanto ad esso, per costituire le norme si fece ricorso alla *sunnah*, agli *ḥadīth*, al consenso della comunità e infine al metodo analogico.

[Vedi *DIRITTO E RELIGIONE*, vol. 5].

## BIBLIOGRAFIA

R. Borger, H. Lutzmann, W.H.P. Römer e E. von Schuler, *Rechtsbücher*, in *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments*, I, Gütersloh 1982, pp. 15-125: una recente traduzione dei codici delle leggi mesopotamici, con note e bibliografia.

A.S. Diamond, *Primitive Law, Past and Present*, 1935, London 1971: un tentativo di descrivere lo sviluppo generale del diritto, attraverso lo studio delle offese considerate come crimini e l'organizzazione dei codici in classi differenti.

W.R. Fikentscher, H. Franke e O. Köhler (curr.), *Entstehung und Wandel rechtlicher Traditionen*, Freiburg 1980: una raccolta di saggi sul diritto nelle culture superiori, che tentano una antropologia storica della legge.

J.J. Finkelstein, *Ammiṣaduqa's Edict and the Babylonian «Law Codes»*, in «Journal of Cuneiform Studies», 15 (1961), pp. 91-104: cerca di stabilire un rapporto tra le riforme e i codici delle leggi dei sovrani mesopotamici.

M. Fried, *The Evolution of Political Society. An Essay in Political Anthropology*, New York 1967: studio importante, che definisce le nozioni fondamentali di controllo sociale e sanzione, potere e autorità, usanza e legge.

J. Goody e I. Watt, *The Consequences of Literacy*, in J. Goody (cur.), *Literacy in Traditional Societies*, Cambridge 1968, pp. 27-68: un articolo fondamentale, che espone le differenze tra la memorizzazione nelle culture orali e nelle culture dotate di scrittura e che analizza i diversi sistemi di scrittura e la loro diffusione.

E.A. Hoebel, *The Law of Primitive Man. A Study in Comparative Legal Dynamics*, Cambridge/Mass. 1954: studio fondamentale sull'antropologia del diritto.

J. Kohler e E. Ziebarth, *Das Stadtrecht von Gortyn und seine Beziehungen zum gemeingriechischen Rechte*, 1912, Hildesheim 1972: uno studio prezioso, che fornisce testo, traduzione e commento dell'iscrizione di Gortina e di altri importanti documenti giuridici greci.

H.S. Maine, *Ancient Law. Its Connection with the Early History of Society and Its Relation to Modern Ideas*, 1861, London 1905 (trad. it. *Società primitiva e diritto antico*, Faenza 1986): un vecchio lavoro, ancora ristampato in varie edizioni, che studiava gli antichi codici delle leggi come sistemi del tutto autonomi.

R. Rendtorff, *Das Alte Testament. Eine Einführung*, Neukirchen-Vluyn 1983 (trad. it. *Introduzione all'Antico Testamento*, Torino 1990): utile panoramica dell'Antico Testamento, che tratta anche dei vari codici giuridici incorporati in esso.

M. Weinfeld, *Deuteronomy and the Deuteronomic School*, Oxford 1972: uno studio completo che paragona il Libro dell'Alleanza con il *Deuteronomio* e che propone un confronto tra il *Deuteronomio* e i codici delle leggi mesopotamici.

H.G. KIPPENBERG

**COMUNITÀ.** Sebbene i raggruppamenti e le formazioni di comunità siano un aspetto normale della religione, è importante riconoscere che essi non sono né necessari né egualmente importanti in tutte le religioni. Esistono situazioni variamente tipiche della categoria «religione» al cui interno l'elemento comunitario è del tutto assente; in altre situazioni esso è strutturato in modo approssimativo, evanescente o privo di importanza. I monasteri, per esempio, che rappresentano un tipo rigoroso e assai elaborato di comunità, portano un nome che deriva dal greco *monos*, che significa al contrario «solitario, solo». I monaci eremiti e i *saṃnyāsin* erranti assunsero la rinuncia alla comunità come elemento fondamentale della loro devozione e della loro pratica ascetica. Molti, inoltre, nelle moderne società industrializzate, si considerano religiosi per certi loro atteggiamenti, certe pratiche e credenze, ma non

partecipano a una struttura comunitaria in cui questi fattori religiosi siano condivisi e giudicati fondamentali.

Nei paragrafi che seguono, in cui saranno esaminati vari tipi di organizzazione religiosa comunitaria e saranno analizzate le loro dinamiche, terremo perciò presente che questi gruppi variano per intensità e importanza nelle loro rispettive culture e tradizioni e che essi non esauriscono affatto tutte le possibilità di una vita religiosa. Non è comunque eccessivo dire che quasi tutte le situazioni religiose posseggono una dimensione comunitaria e che in molti casi la comunità rappresenta il fattore decisivo.

La società moderna parla spesso di «religione organizzata» come se l'organizzazione aggiungesse un elemento estraneo a ciò che esiste legittimamente senza di essa. Si tratta, naturalmente, di un pregiudizio. Del resto è possibile concepire ed anche credere direttamente in una religione esclusivamente individuale. Va riconosciuto, comunque, che per molti il fattore sociale – appartenere a una comunità religiosa o essere inseriti in essa – rappresenta l'aspetto dominante della vita religiosa e che esso, inoltre, può essere un fattore occulto nella vita anche di colui che eventualmente ne rifiuti il valore.

La descrizione e tipologia delle comunità religiose che ora verrà presentata è estremamente astratta e teorica. Essa descrive alcune polarità, anche se di fatto la maggior parte dei gruppi comunitari è situabile piuttosto in qualche punto all'interno del *continuum* che si dispiega tra tali polarità. La nostra descrizione, inoltre, parla di tipi puri, mentre la maggior parte della realtà è offuscata e mescolata; essa, infine, isola fattori e strutture che in realtà sono confusi con altri fattori sociali e influenzati e modificati dalle credenze, dal rito e dall'esperienza religiosa. Nonostante ciò, concentrarsi su queste strutture, anche se isolate dai loro contesti vitali, può essere utile per estrarre l'elemento comunitario dai molti fattori che compartecipano alla costituzione di un fenomeno religioso e può condurre a una migliore comprensione del tutto.

**Caratteristiche della comunità religiosa.** Una qualche forma di iniziazione segna di solito l'ingresso in una comunità religiosa. I rituali di ingresso possono anche essere duplicati, rinforzati o elaborati in più occasioni successive. Queste successive cerimonie di iniziazione spesso segnano l'inizio di una nuova condizione all'interno di un gruppo (come accade, per esempio, nel caso dell'ordinazione e della professione monastica). Sono anche previsti speciali rituali e procedure di abbandono del gruppo precedente, attraverso l'inserimento in una condizione superiore, che oltrepassa i confini del gruppo che si abbandona, talora addirittura attraverso il biasimo e il rifiuto. Anche la morte, che sembrerebbe porre un termine definitivo all'appartenenza di un individuo a una comunità, può talora essere interpretata come una iniziazione a un grado ancora più elevato di esistenza comunitaria. In questi casi alcune cerimonie particolari, nel corso dell'anno liturgico, celebrano il ritorno temporaneo dei defunti e la loro partecipazione alla vita della comunità.

Le attività rituali comunitarie rivolte ad altri scopi e celebrate in occasioni diverse dall'iniziazione o dall'ordinazione sono anch'esse segni caratteristici delle comunità religiose. Tali rituali possono essere incentrati sul mutamento stagionale, sui lavori agricoli, su eventi famosi della storia oppure su dottrine; assai spesso su tutti questi elementi mescolati insieme. Riunirsi in gruppo per celebrare questi riti è forse l'aspetto più persistente della comunità religiosa e probabilmente costituisce la sua autentica ragion d'essere.

Nelle strutture comunitarie viene quasi sempre riconosciuta la differenziazione delle funzioni, del merito e del valore. In alcuni casi le funzioni principali all'interno del gruppo, in particolare la guida delle attività rituali, vengono assunte da individui scelti e consacrati in modo speciale; in altri casi i *leader* emergono dal gruppo in modo carismatico. Alcune tradizioni religiose sono estremamente sensibili alle articolazioni strutturali e seguono attentamente le linee del comando e dell'autorità, categorizzando tutte le funzioni e tutti i gradi. In altre tradizioni, invece, i modelli dell'autorità sono abbastanza casuali, in larga misura dipendenti dall'iniziativa individuale e privi comunque di riconoscimento rituale.

Le comunità religiose spesso attribuiscono valore, o almeno significato religioso, a certe distinzioni naturali o sociali. Il genere sessuale, per esempio, ha spesso un significato determinante per stabilire il ruolo di un individuo all'interno della comunità religiosa. Anche il ruolo di una persona nella famiglia (la madre, il figlio e così via) o il suo lignaggio (ad esempio nel sistema delle caste) possono determinare la condizione religiosa; inoltre l'incarico pubblico di una persona e la sua eventuale *leadership* nella società tendono in generale ad assumere un significato anche religioso.

Le comunità religiose si differenziano da altri gruppi sociali per il loro concetto della comunità come fenomeno sacro. Invece di concepire la comunità in termini pratici o casuali, il gruppo religioso si considera parte di una struttura, di un piano o di uno scopo più ampio, che trascende le necessità immediate e fondamentali dell'umanità. Quando sussiste una correlazione conscia della comunità con strutture di simboli che non sono sociali nel loro riferimento primario, in questo caso siamo di fronte a comunità religiose piuttosto che secolari.

Dove la natura e i suoi processi sono il punto focale dell'attenzione religiosa, la comunità viene concepita e strutturata in riferimento al mondo naturale. Le sezioni all'interno di una tribù, per esempio, sono mentalmente collegati agli animali, alle stelle e a realtà naturali di questo genere. Questa sorta di totemismo non indica, in tali popoli, un annullamento della distinzione tra natura e cultura, ma piuttosto mostra il tentativo di correlare tra loro e di utilizzare gli elementi del mondo naturale come mezzi per etichettare e sistematizzare l'intera società.

Tra i gruppi religiosi per i quali la natura, invece, non è l'interesse primario, il concetto di comunità come entità sacra assume le forme più diverse. Il rapporto speciale con una o più divinità può essere espresso, per esempio, rappresentando il gruppo come i servi, i messaggeri o talora i cooperatori degli esseri divini. Assai sottile è il confine che nel linguaggio teologico distingue le metafore dalle affermazioni ontologiche, per cui spesso non è possibile sapere con precisione come intendere talune immagini, come quelle della Chiesa come «corpo» di Cristo, che sembrano attribuire a un particolare gruppo una sorta di partecipazione addirittura organica al sacro.

La concezione del gruppo come sacro può essere legata al merito o ai successi conseguiti dai fedeli con vari gradi di abilità. Coloro che sono più avanzati nella pratica ascetica, nella meditazione o nello Yoga, per esempio, costituiscono spesso un nucleo sacro, attorno o sotto al quale sono collocati i neofiti. Questa disposizione porta a un modello ben illustrato dal Buddhismo, nel quale il termine che indica la comunità, *saṃgha*, può riferirsi indifferentemente alla cerchia interna dei monaci *bhikkhu*) oppure al gruppo più ampio, i laici, che aderiscono alla dottrina ma la praticano in modo assai meno esclusivo.

Una comunità religiosa può essere strutturata secondo linee che non appaiono particolarmente religiose agli occhi del credente o dell'osservatore, come accade, per esempio, nel caso dell'Esercito della Salvezza o della complessa organizzazione amministrativa assunta da alcune denominazioni protestanti americane. In questi casi, la concezione di gruppo come entità sacra può anche essere del tutto separata dalla sua reale presenza strutturale. Ma quando, nei gruppi religiosi, la struttura sociale e la teologia sono troppo divergenti, allora le tensioni si sviluppano con maggiore facilità. Non è normale, per esempio, che in una tradizione religiosa che dal punto di vista dottrinale afferma la perfetta eguaglianza davanti a Dio si sviluppi un modello monastico inevitabilmente fondato sul merito e sul successo.

Possiamo affermare, per riassumere, che siamo di fronte a una comunità religiosa, riconosciuta o meno come tale, quando sono evidenti tutte (o almeno la maggior parte delle) seguenti caratteristiche: rituali di iniziazione e di associazione (ed eventualmente di rifiuto); altri riti comunitari; gradazioni di condizione e distinzioni funzionali.

**Gruppi religiosi «naturali».** Una delle distinzioni più semplici da fare è quella tra gruppi specificamente e autocoscientemente organizzati intorno a credenze e attività religiose, da un lato, e società o gruppi «naturali», in cui tutto ciò che è religioso fa parte dell'intera struttura sociale, dall'altro. Questa distinzione può essere applicata anche all'osservazione che i gruppi religiosi del primo tipo (o «specifici») sono almeno teoricamente volontari, mentre nel secondo caso la scelta di partecipazione di fatto non esiste, coincidendo con la nascita all'interno della comunità. Un altro modo per operare questa distinzione si fonda sull'osservazione del rapporto tra la dimensione religiosa e la dimensione politica o governativa: i gruppi religiosi del primo tipo («specifici») non sono coinvolti direttamente nel governo, laddove il gruppo religioso naturale coincide perfettamente con il gruppo sociale, inglobando le sue funzioni politiche.

Queste ampie categorie sono state etichettate anche in altri modi. Sono stati usati, per esempio, i termini *differenziato* e *indifferenziato*, basandosi sul grado di differenziazione del gruppo religioso rispetto alla società nel suo complesso. Talvolta è sembrato opportuno indicare il tipo naturale, o indifferenziato, di comunità religiosa con l'espressione «religione popolare» e, per contrasto, vedere la comunità religiosa «specifica» come tendenzialmente «universale». La religione popolare fa parte della cultura di un gruppo particolare di persone e non è facilmente distinguibile da tutti gli altri modelli e da tutte le altre pratiche che definiscono la cultura. Un gruppo religioso universale, per altro verso, cerca di oltrepassare i confini culturali ed etnici, sostenendo che tutte gli uomini, in ogni luogo, possono diventare membri della sua comunità.

In questo testo userò i termini *specifico* e *naturale* per indicare questi gruppi, anche se il secondo termine presenta il problema di una certa molteplicità di significati. Troppi presupposti, infatti, stanno dietro a qualsiasi uso di *natura*, anche se la maggior parte di essi sono irrilevanti per il mio uso attuale. Non presuppongo, per esempio, che i gruppi religiosi naturali siano socio-biologicamente fondati, nello stesso modo in cui lo sono i gruppi specifici. Nulla di ciò che segue, infatti, deve necessariamente essere inteso alla luce di teorie riguardanti la determinazione biologica del comportamento sociale. Tutto ciò che si vuole indicare con *naturale*, in questo testo, è l'identità della comuni-

tà religiosa con quelle forme di organizzazione sociale che sono di fatto quasi del tutto inevitabili nell'esistenza umana: famiglia, clan, gruppo etnico e nazione.

Anche se uno è nato all'interno di simili strutture sociali, l'iniziazione alla partecipazione «reale» alla comunità è uno dei segni che l'unità sociale è contemporaneamente anche una comunità religiosa. Alla nascita o alla pubertà, oppure in entrambi questi momenti di passaggio dell'esistenza, una cerimonia come la circoncisione o un qualche atto di consacrazione segna l'ingresso ufficiale (ontologico) nella società. Spesso tale iniziazione è maggiormente marcata per i ragazzi che per le ragazze, anche se sono diffusi rituali legati all'inizio delle mestruazioni. Ci si deve aspettare che il genere sessuale, il lignaggio e altre simili caratteristiche identificanti saranno più significativi nei gruppi religiosi naturali che in qualunque altro tipo di gruppo religioso.

Nei gruppi religiosi naturali i *leader* e le autorità religiose coincidono in genere con i *leader* della società nel suo complesso. Rimane piuttosto raro, tuttavia, trovare una comunità che non possegga qualche particolare specialista religioso, come uno sciamano o un uomo-medicina, la cui presenza e il cui ruolo dipendono da un riconoscimento speciale, che non è determinato dalla «natura» nel senso qui usato.

Bisogna anche notare che organizzazioni religiose specifiche possono presentarsi all'interno di gruppi religiosi naturali. Le società segrete presenti talora tra le popolazioni primitive rappresentano un esempio di questo fenomeno: esse hanno le proprie tipiche dinamiche in quanto gruppo volontario, con funzioni e riti religiosi speciali e separati dalla società nel suo complesso. Ma anche gruppi basati sulla famiglia, sul genere sessuale, sull'origine etnica o su fattori naturali di questo genere si possono trovare all'interno o a fianco di comunità religiose specifiche o possono addirittura fondersi con esse. Le fraternità maschili sono un chiaro esempio di raggruppamento basato sul genere sessuale, mentre negli Stati Uniti l'identità (almeno in un certo periodo) tra Cattolicesimo e origine spagnola è un buon esempio della relazione tra comunità religiosa naturale e comunità religiosa specifica.

Nel caso della nazione come comunità religiosa incontriamo una situazione del tutto speciale – speciale in quanto la base della comunità non è necessariamente «naturale» nello stesso modo in cui lo è per il genere sessuale, la famiglia o il lignaggio. In una nazione, infatti, popoli che tra loro non hanno alcun rapporto possono unirsi insieme, gli schiavi possono essere incorporati in una unità politica e anche gli stranieri possono avere un posto nella società come mercanti o come mercenari. Quando la nazione è anche una comunità religiosa, invece, essa sviluppa in modo tipico una serie di narrazioni (una mitologia) che fanno apparire i diversi gruppi una famiglia. Non è del tutto certo, per esempio, che gli antichi Israeliti fossero davvero tutti discendenti di Giacobbe; le nuove tribù furono incluse perché i loro patriarchi furono compresi tra i figli di Giacobbe. Una certa enfasi sull'aspetto «naturale» di questo tipo di nazione religiosa si può forse anche vedere nell'insistenza degli Israeliti sul numero dodici (i nomi dei figli di Giacobbe, infatti, variano, ma essi sono sempre dodici). Questo probabilmente riflette il desiderio di riprodurre nella società umana il modello dei cieli: dodici circoli lunari all'interno di un unico circolo solare.

Per gli Ebrei, così come per altri popoli antichi, la funzione politica e quella religiosa erano indistinguibili. Mentre in epoca moderna distinguiamo accuratamente tra legge religiosa e legge civile, gli antichi legislatori registravano tutto negli stessi codici e nello stesso modo. Il sovrano era insieme un funzionario politico, militare e religioso. La società, la natura e gli dei erano tutti considerati parte di un unico e globale organismo. Questo punto di vista conduce, per esempio, ad attribuire alla debolezza o all'immoralità del sovrano la mancanza del raccolto. Il re era considerato in modo caratteristico come un dio, come il figlio di un dio o un suo rappresentante, oppure come un legame tra il cielo e la terra (e su di essa la società).

Questo tipo di concezioni non è limitato al passato. Anche alcune nazioni moderne assumono talune di queste caratteristiche (almeno per alcuni dei propri membri) e perciò diventano una sorta di comunità religiosa. Le nazioni, sia del passato sia del presente, incoraggiano in genere le loro caratteristiche visioni del mondo, sostengono una connessione speciale con un dio o con le divinità e collegano il loro successo (o fallimento) al volere divino. Non tutte queste nazioni-religioni sono universalmente riconosciute come tali, ma la tradizione scintoista del Giappone esemplifica chiaramente questo fenomeno.

La dimensione religiosa e quella politica dell'esistenza umana possono essere connesse anche in un altro modo, che oltrepassa la nazione come unità politica. L'Islamismo, la più recente delle religioni maggiori, mostra alcune delle caratteristiche di una antica comunità religiosa naturale. Esso infatti è basato sulla premessa che la regolazione religiosa e quella civile dell'esistenza devono essere ricavate da una qualche fonte e devono in qualche modo essere collegate tra loro. La comunità internazione dell'Islamismo, pertanto, presume che una famiglia di nazioni o di popoli possa essere musulmana nella legge e nella credenza. Alcune nazioni musulmane hanno cominciato a rigettare la

nozione di un governo secolare (un governo, cioè, determinato non dalla credenza religiosa ma dalla decisione umana) in favore di un governo religioso fondato sul Corano. Sebbene un governo islamico di questo tipo non contempli necessariamente una figura simile al sovrano o una teologia legata all'agricoltura, per molti altri elementi esso costituisce, come le nazioni dell'antichità, una comunità religiosa naturale.

**Le comunità religiose specifiche.** Le comunità religiose specifiche sono talvolta chiamate anche religioni «fondate», dal momento che esse sono comparse nella storia come il risultato degli sforzi di una persona o di un piccolo gruppo particolare. Come si è già detto, questa categoria potrebbe anche essere definita «universale», «differenziata» o «volontaria». Le società pluralistiche contemporanee prevedono comunità religiose di questo tipo, anche se talune caratteristiche delle comunità religiose naturali possono talvolta conservarsi.

I sociologi della religione, principalmente quelli occidentali interessati ai gruppi religiosi all'interno del Cristianesimo, hanno rivolto la maggior parte delle loro energie all'analisi dei gruppi religiosi specifici. Quando l'indagine sugli aspetti sociali della religione divenne una disciplina culturalmente riconosciuta, furono ben presto sviluppate, per distinguere tra comunità religiose, categorie come «Chiesa» e «setta». Questa terminologia fu applicata in particolare all'Europa del XVI secolo, ma si rivelò insufficiente per altre epoche o per altri casi. Per l'America, per esempio, fu necessario aggiungere almeno la categoria «denominazione». Una diffusa tipologia dei gruppi religiosi, che rappresenta uno sviluppo dalle prime distinzioni, elenca sei tipi principali di comunità religiosa: culto, setta, setta costituita (o setta istituzionalizzata), denominazione, assemblea e Chiesa universale. Queste categorie furono sviluppate soprattutto in riferimento ai modi in cui la comunità religiosa si trova integrata nella società nel suo complesso e in un grado minore con riferimento alle dinamiche interne a ciascun gruppo o alla loro teologia. Nonostante tali limiti, questi sei tipi di comunità religiosa possono fornire uno schema per comprendere le comunità cristiane e possono essere utilmente applicate, con qualche aggiustamento, anche ad altre religioni.

Il tipo di gruppo religioso meno implicato con il resto della società viene chiamato «culto». Un culto può comprendere anche soltanto il pubblico di un *leader* carismatico o di un guaritore. Esso è scarsamente organizzato; spesso è assai piccolo e di breve durata. Il suo stile religioso è personale e particolarmente emozionale.

Una «setta» è una comunità religiosa maggiormente organizzata del culto, che fornisce una grande quantità di valore religioso ai suoi membri (in termini di rapporti sociali, attività rituali, direzione etica e dottrinale e così via), ma che svolge un modesto ruolo nella società. Una setta, al limite, può addirittura costituire una sorta di autonomo Stato in miniatura, mescolato alla società o collocato in un suo proprio territorio separato.

Anche per una setta, comunque, è possibile muoversi in una direzione diversa e diventare più stabile all'interno della più ampia società. Una setta così organizzata diventa una «setta costituita» o una «setta istituzionalizzata». In questa situazione, l'accettazione della setta da parte della società circostante può realizzarsi pienamente anche se la setta rimane esclusiva e tutta incentrata su se stessa. Una setta costituita ha perduto il suo aspetto di opposizione al resto della società e degli altri gruppi religiosi, ma rimane dottrinalmente o teoricamente esclusiva. [Vedi *SETTA*].

A questo punto è necessario introdurre nello schema dei sei tipi delle comunità religiose la «denominazione». Si tratta di un raggruppamento che mantiene una organizzazione separata e distinta, nonostante la sua accettazione della legittimità di altre denominazioni o comunità. Essa può concepire se stessa come la comunità migliore, ma difficilmente come l'unica, nella quale è possibile trovare la pratica religiosa più adeguata. La denominazione è relativamente coinvolta con la società e da questa viene generalmente accettata.

Gli studiosi delle comunità religiose americane sono stati colpiti dalla tendenza di ogni setta e di ogni denominazione, all'interno del Cristianesimo, a costituire un popolo partendo da una sola classe socio-economica. Inoltre essi hanno osservato come, quando una setta tende a diventare una setta costituita o una denominazione, la composizione della classe dei suoi membri tende a cambiare. Alcune delle caratteristiche del passaggio dalla setta alla sua forma più istituzionalizzata o a una denominazione sono un incremento della ricchezza dei suoi membri e dell'istituzione stessa; il movimento verso il centro della cultura circostante e l'allontanamento da forme di critica; minore aggressività da parte delle altre comunità religiose e maggiore cooperazione con esse; più rara esclusione di membri potenziali perché ritenuti indegni; minor numero di *leader* temporanei e scelti a caso e maggior numero di ministri a tempo pieno e istruiti in modo professionale; maggiore interesse per i bambini e la loro educazione; minore enfasi sulla morte e sull'aldilà e maggiore attenzione per la vita di questo mondo; e infine minore spontaneità ed emotività nel culto e maggiore uso di inni e di testi tratti dalle consuete tradizioni liturgiche. La setta istituzionalizzata e la denominazione sono ac-

comunate da queste deviazioni dai modelli della setta, ma la denominazione possiede una teologia diversa, mentre la setta istituzionalizzata, non importa quanto istituzionalizzata e accettata, conserva sempre il proprio pensiero e il proprio linguaggio esclusivo e di condanna.

Le successive due categorie rappresentano i tipi di comunità religiosa maggiormente istituzionalizzati e, culturalmente e socialmente, più evidenti. Il primo è l'«assemblea» e consiste nelle Chiese nazionali istituzionalizzate, come ad esempio la Chiesa d'Inghilterra o di Svezia. Il secondo è definito «Chiesa universale»: esso è istituzionalizzato come l'assemblea, ma esiste in molte nazioni e culture. L'esempio classico è la Chiesa cattolica.

Una delle caratteristiche della comunità religiosa specifica, che la distingue dalla comunità religiosa naturale, è il suo carattere volontario. Questa caratteristica, tuttavia, è quasi del tutto assente nell'assemblea e nella Chiesa universale e ha scarsa importanza nella denominazione e nella setta istituzionalizzata. La setta, al contrario, si distingue per il suo accento sulla conversione, sulla decisione volontaria e adulta di unirsi al gruppo. Le Chiese maggiormente istituzionalizzate, comunque, inseriscono quasi automaticamente nella comunità i figli dei loro membri, agendo perciò in qualche modo come un gruppo religioso naturale. Nelle categorie dell'assemblea e della Chiesa universale, inoltre, i sovrani e altri funzionari pubblici tendono a diventare autorità anche religiose.

Come si è già notato, la terminologia che qui si utilizza è derivata dagli studi sulle comunità religiose dell'Occidente cristiano e, con risultati soltanto parzialmente positivi, su altre religioni. L'Islamismo sunnita può essere considerato una Chiesa universale; l'Islamismo sciita dell'Iran può essere considerato un'assemblea; altri gruppi sciiti possono essere considerati sette o sette istituzionalizzate, e così via. I gruppi religiosi del Cristianesimo orientale sono di solito, nei loro paesi d'origine, del tipo dell'assemblea, mentre in America hanno dovuto mutare il loro carattere per trasformarsi in denominazioni. In Thailandia e nello Sri Lanka il Buddhismo ha assunto la condizione di assemblea; il suo ruolo in Cina può essere analizzato, nei diversi periodi, secondo la forma della setta, della denominazione e così via – tutto questo nonostante la sua struttura fondamentalmente monastica.

Nell'esame delle comunità religiose non occidentali, è importante notare piuttosto la natura dei rapporti interni e il loro ruolo nella tradizione religiosa circostante, che concentrarsi sul loro rapporto con lo Stato o con la società. Nelle società non occidentali, deve essere considerata la diversa mistura di gruppi naturali e specifici, così come il recente e incompleto fenomeno del laicismo (la separazione della legislazione civile da quella religiosa). L'Induismo è in gran parte, per esempio, una comunità religiosa naturale, ma alcune associazioni al suo interno sono di tipo specifico. Questi gruppi (*sampradāya*) scelgono un determinato dio o una determinata famiglia di divinità, un certo stile di culto e certi templi dall'intera gamma dell'Induismo e questi elementi diventano la base per la vita religosa del gruppo. Emerge così una comunità particolare, con i propri *leader* e i propri sacerdoti. Questo fenomeno possiede molte delle caratteristiche della denominazione, per esempio nel riconoscimento di altre pratiche e di altri dei dell'Induismo (considerati come altrettanto buoni), ma è settario nella sua mancanza di coinvolgimento con la società nel suo complesso e nelle sue strutture di governo.

Le diverse circostanze delle comunità religiose non occidentali possono forse essere meglio comprese utilizzando termini e categorie diversi dalle sei passate in rassegna in precedenza. Le categorie delle quali ora ci occuperemo sono state sviluppate specialmente dagli antropologi e dagli etnologi e ci possono aiutare a comprendere i vari sottogruppi che si formano all'interno delle comunità o delle tradizioni religiose più ampie.

**Comunità all'interno di comunità.** Una prima e assai generica distinzione che si può condurre all'interno sia dei gruppi religiosi naturali sia di quelli specifici è quella che separa le «grandi» e le «piccole» tradizioni. La guida professionale di una società o di una comunità religiosa specifica promuove in genere una comprensione e una pratica erudite della propria religione, abbastanza sofisticate e spesso transculturali. I membri ordinari del gruppo, invece, sono spesso inseriti in modo soltanto imperfetto in questa tradizione. Essi possono conservare alcune nozioni e pratiche provenienti da religioni più antiche, oppure partecipare alla tradizione sulla base di mezzi diversi. Questi due distinti livelli non costituiscono due comunità chiaramente separate, ma in molti luoghi rappresentano uno schema ricorrente.

Su scala minore, esistono altre formazioni comunitarie che si possono ritrovare sia nelle comunità religiose naturali sia in quelle specifiche. Notevoli tra queste sono, per esempio, il maestro, il *guru* o l'insegnante con il suo seguito. Si tratta della struttura fondamentale di quello che, come si è visto sopra, si può chiamare culto, ma è anche un fenomeno ricorrente in quasi tutte le religioni, così come il punto di origine di molte nuove comunità religiose. Il maestro con i suoi discepoli è un fenomeno del tutto evanescente. Subito dopo la prima generazione, esso deve diventare qualcosa di

simile alla setta, ricercando una identità separata; esso deve inoltre istituzionalizzare il rapporto tra maestro e allievo in una struttura più o meno monastica; oppure deve fare entrambe le cose (come fa, per esempio, il Buddhismo). La presenza dell'*āśram* nell'Induismo o dello *shaykh* nel Sufismo rappresenta appunto, nelle rispettive tradizioni religiose, il riconoscimento di questo tipo di comunità religiosa, anche senza regolarizzazione o istituzionalizzazione.

Anche la comunità monastica si ritrova spesso all'interno di comunità religiose più vaste. Essa può essere definita come un gruppo di persone, estratte da una comunità religiosa più vasta, che vivono insieme per periodi più o meno lunghi di tempo per coltivare le tecniche e le dicipline religiose. Questa definizione generale può applicarsi alle società segrete o ai gruppi maschili all'interno delle società tribali, così come alle fondamentali istituzioni monastiche del Buddhismo, dell'Induismo e del Cristianesimo. L'Islamismo mostra una particolare variazione di questo tipo di comunità negli ordini sufi.

Le comunità monastiche possono essere poste al centro delle loro tradizioni circostanti, come nel Buddhismo. In questo caso i monaci sono gli unici *leader* della comunità religiosa e perciò assumono le funzioni caratteristiche dei sacerdoti e dei ministri di culto. All'interno del Cristianesimo, invece, il monachesimo è sempre stato un modello complementare di guida religiosa, sussistente accanto alla gerarchia sacerdotale. Spesso le comunità monastiche, così come altri sottogruppi religiosi, hanno avuto origine da una protesta contro le pratiche o le dottrine prevalenti nel gruppo più ampio. Quando una simile protesta diventa esteriore, si costituisce una nuova religione, ma il più delle volte la protesta è istituzionalizzata e costituisce una diversa opzione all'interno della comunità più ampia.

Certamente il sottogruppo più comune che si forma all'interno di qualsiasi comunità religiosa è l'unità rappresentata da chi pratica il culto. Può trattarsi di un gruppo abbastanza indipendente, con un modesto coinvolgimento nella tradizione circostante (come nel «congregazionalismo» cristiano), oppure può trattarsi di una associazione casuale di gente la cui fondamentale identità comunitaria è quella con il gruppo più ampio (come quegli induisti che a date prefissate si recano allo stesso tempio). Il pellegrinaggio verso un determinato santuario può fornire a una comunità assai ampia la sensazione di essere essenzialmente un gruppo che pratica il medesimo culto, anche quando la maggior parte della pratica religiosa in realtà si svolge dispersa in vari luoghi. Il concetto islamico dell'*ummah*, con il suo *ḥajj* e con il tipico orientamento della preghiera verso la Mecca, costituisce probabilmente l'esempio più evidente.

[Vedi *ESPULSIONE*, *SCISMA* e *SOCIETÀ SEGRETE*; inoltre *COMUNITÀ RELIGIOSE* e *MONACO*, vol. 2; *SOCIETÀ E RELIGIONE*, vol. 5].

**BIBLIOGRAFIA**

La tipologia più completa delle comunità religiose, che tenta di coprire tutte le religioni e tutte le culture, è J. Wach, *Sociology of Religion*, Chicago 1944, 1962 (trad. it. *Sociologia della religione*, Bologna 1986). Una tipologia più ridotta si trova in G. van der Leeuw, *Phänomenologie der Religion*, 1933, Tübingen 1956 (trad. it. *Fenomenologia della religione*, Torino 1975). W. Stark, *The Sociology of Religion. A Study of Christendom*, I-V, New York 1966-1972, esamina in modo ampio le diverse forme di comunità, ma ignora gli esempi e le strutture non cristiani. La distinzione tra Chiesa e setta fu formulata da E. Troeltsch, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, Tübingen 1912 (trad. it. *La dottrina sociale delle Chiese e dei gruppi cristiani*, I-II, Firenze 1969). La forma comunitaria della denominazione fu aggiunta al modello di Troeltsch da H.R. Niebuhr, *The Social Sources of Denominationalism*, New York 1929. La tipologia sestuplice delle comunità religiose fu sviluppata da J.M. Yinger, *Religion, Society, and the Individual*, New York 1965; e infine elaborata in *The Scientific Study of Religion*, New York 1970. Una rassegna dei tentativi di sviluppare una tipologia dei gruppi religiosi si trova in R. Robertson, *The Sociological Interpretation of Religion*, New York 1970; e in M. Hill, *A Sociology of religion*, London 1973. La dicotomia fra tradizioni grandi e piccole fu proposta da R. Redfield, *The Primitive World and Its Transformations*, Ithaca/N.Y. 1953; e *The Little Community. Viewpoints for the Study of a Human Whole*, Chicago 1955. Esempi di sette, soprattutto cristiane, ma provenienti da molti luoghi del mondo, sono raccolti in B.R. Wilson, *Religious Sects. A Sociological Study*, London 1970.

GEORGE WECKMAN

**CONOSCENZA E IGNORANZA.** L'elemento cognitivo è essenziale per la maggior parte delle religioni (se non per tutte), ma che cosa esattamente sia la conoscenza religiosa rimane assai problematico. Una fede incrollabile, per esempio, può essere soggettivamente indistinguibile dalla conoscenza. In una intervista alla BBC del 1984, infatti, Billy Graham affermò con sicurezza di *sapere* che stava per verificarsi la seconda venuta di Cristo. E lo studioso induista Swauri Bon dichiarò nel corso di una conferenza che la «trasmigrazione non è un dogma, è un fatto». Questo articolo esaminerà le diverse concezioni della conoscenza religiosa che nel corso della storia sono emerse all'interno delle maggiori tradizioni.

**Popoli primitivi.** Dominique Zahan ha scritto:

«Sembra che ogni religione, per quanto primitiva, contenga un elemento conoscitivo» (*Religions de l'Afrique noire*, in *Histoire des religions*, III, 1976, p. 609). Nelle religioni primitive, secondo Åke Hultkranz, la conoscenza religiosa si fonda sopra una bipartizione fondamentale dell'esperienza: «Una dicotomia fondamentale tra due diversi livelli di esistenza, uno ordinario o "naturale" – il mondo dell'esperienza quotidiana – l'altro straordinario o "soprannaturale" – il mondo delle credenze – condiziona la conoscenza religiosa dell'uomo» (Hultkranz, 1983, pp. 231 e 239). Il mondo delle credenze, a sua volta, si distingue nel mondo dello stregone e nel mondo del mago. «Costoro sono opposti l'uno all'altro sul piano della conoscenza e sul piano della sapienza, come una conoscenza tortuosa, oscura e piena di contraddizioni e di incertezze si contrappone a una conoscenza limpida, fondata su prove e conforme alla logica di un pensiero posto al servizio della comunità» (*Ibid.*, p. 632).

In maniera più semplice, tuttavia, il mondo delle credenze può essere identificato con l'invisibile. Come ha detto l'indiano Kiowa N. Scott Nomaday, «Noi vediamo il mondo così come ci appare, in una dimensione di realtà; ma lo vediamo anche con gli occhi della mente» (*Ibid.*, p. 248). In modo leggermente differente una donna eschimese: «Voi pretendete sempre che le cose soprannaturali abbiano un senso; noi, invece, non ci preoccupiamo di questo. Siamo contenti anche di non capire» (*Ibid.*, p. 247).

**India.** In India l'elemento conoscitivo è fondamentale in tutta la tradizione che deriva o afferma di derivare dai Veda. Già il *Ṛgveda* comprendeva alcuni inni di tipo speculativo; i *Brāhmaṇa* erano essenzialmente una interpretazione del rituale realizzata attraverso il mito. Nelle *Upaniṣad*, infine, il rituale stesso si apre alla speculazione: la salvezza viene raggiunta attraverso il riconoscimento dell'identità di ciascuno con l'essenza dell'universo, il *brahman*.

Nel Brahmanesimo di epoca classica, la filosofia è semplicemente una razionalizzazione della rivelazione vedica (Biardeau, 1964). Contrariamente a quanto è accaduto sia nel Cristianesimo sia nell'Islamismo a causa dello scontro tra due differenti tradizioni, nel Brahmanesimo non si realizzò alcuna distinzione tra filosofia e teologia. Nell'Induismo c'era comunque «una inveterata tensione tra l'ideale ascetico personificato nella santità dello *śramaṇa* e l'ideale della correttezza rituale per il credente ordinario» (Bendix, 1960, p. 192). Una delle poche soluzioni offerte a questa tensione fu lo *jñānayoga* («la via della conoscenza»), che sosteneva che anche una buona azione, essendo inevitabilmente connessa con l'ignoranza (*avidyā*), può soltanto produrre, come risultato, l'attaccamento totale alle cose e agli esseri, cioè la reincarnazione. Nella scuola Nyāya («logica»), c'è in ultima analisi un solo modo di conoscenza, quello della percezione, ma in certe circostanze non è neppure richiesto il contatto con i sensi esteriori: è sufficiente il contatto tra *ātman* («anima») e *manas* («senso interiore»). La conoscenza naturale e quella rivelata sono poste sullo stesso piano: «Gli dei, gli uomini e gli animali utilizzano i mezzi [rivelati] dell'esatta conoscenza; oltre a ciò non c'è niente altro» (*Nyāyabhāṣya* I,1,17).

I concetti del non-dualismo e del *brahman* hanno sempre avuto in India un importante valore. Entrambi fanno riferimento alla dottrina mistica della salvezza attraverso la conoscenza: come i *Veda* sono dotati della fecondità ontologica del *brahman*, così quest'ultimo, a sua volta, è la fonte di ogni conoscenza. Secondo la scuola Sāṃkhya, l'atteggiamento più fatale è l'ignoranza, cioè la non separazione tra *puruṣa* (spirito spettatore) e *prakṛti* (energia creativa): questa mancanza di separazione è *avidyā* («ignoranza»), che incatena al ciclo della trasmigrazione. Ma se il linguaggio parla soltanto delle cose in se stesse, osserva Bhartṛhari, esso non può esprimere il divenire, o il cambiamento; la via d'uscita da queste difficoltà non si trova sopprimendo la stabilità, come facevano i buddhisti, ma consentendo al pensiero di trascendere la percezione senza abbandonare l'essere. Bhartṛhari alla fine nega ogni autorità alla percezione e si affida soltanto alla rivelazione interiore, che è essenzialmente religiosa e non razionale. Egli non menziona l'*avidyā* o la *māyā* («illusione»), che saranno il nucleo del pensiero vedanta. Il Vedantismo – lo sviluppo ulteriore del Brahmanesimo – non può essere compreso senza un riferimento al Buddhismo.

**Buddhismo.** Gli insegnamenti del Buddha presupponevano un elevato livello di scolarizzazione tra i suoi discepoli: si svolgevano discussioni sistematiche e spassionate in cui si faceva appello all'intelligenza, ben diverse dalle similitudini popolari, dalle battute ironiche e dalla predicazione coinvolgente di Gesù oppure dai messaggi visionari di Maometto (Bendix, 1960, p. 192). Il Buddhismo si fonda sopra una illuminazione (*bodhi*) sperimentata personalmente da Śākyamuni. Il suo oggetto si esprime nella forma di una catena di cause ed effetti (sanscrito: *pratītya-samutpāda*; pali: *paṭicca-samuppāda*). L'elenco proposto dal *Mahānidāna Sutta* comprende soltanto nove legami, che culminano nel (o iniziano dal) *viññāṇa* («consapevolezza»), senza peraltro che l'ignoranza sia menzionata. Non così nel *Mahāvagga*, che elenca invece dodici termini a partire dall'*avijjā* («ignoranza»), nella catena delle formazioni psichiche; una nozione parallela a quella presente nel Brahmanesimo dove, diversamente dall'in-

terpretazione buddhista, il puro essere si nasconde, al di fuori dell'ignoranza, nelle formazioni psichiche. Essenzialmente il messaggio buddhista consiste nelle affermazioni che vivere è sofferenza, la sofferenza deriva dal desiderio e il desiderio a sua volta dall'*avidyā*. Per essere liberati, si deve vincere l'ignoranza e ottenere la sapienza, la lucidità mistica (pali: *paññā*; sanscrito: *prajñā*), chiamata anche *āryaprajñā* («conoscenza nobile»), che produce l'estinzione, il *nirvāṇa*. Ma, contrariamente a quanto insegnava il Brahmanesimo, questa conoscenza implica la negazione di ogni permanenza, di ogni sostanza, dell'*ātman* così come del *brahman*, i due termini la cui equazione fu il fondamento della dottrina brahmanica. Questo è il punto di vista del Buddhismo Hīnayāna.

Il Buddhismo Mahāyāna approfondisce questa posizione negativa. La perfezione della sapienza, *prajñāpāramitā*, non offre l'onniscienza fornendo una base per la conoscenza: la reale mancanza di tale base costituisce al contrario l'onniscienza, che è la rivelazione del vuoto. Ancora, ci sono due livelli di questa rivelazione. Secondo i Vijñānavādin, il pensiero puro è l'assoluto al quale sono ridotte tutte le cose, mentre i Mādhyamika compiono un passo ulteriore: per essi la dottrina del vuoto è essa stessa vuoto (Bugault, 1968, p. 48). L'impegno verso la conoscenza sfocia allora nella non conoscenza, nell'ignoranza.

Secondo Asaṅga, la *prajñā* si ottiene soltanto in conseguenza del *dhyāna* («concentrazione appagata, introversa»; cinese: *ch'an*; giapponese: *zen*): si tratta di una specie di *noesis* senza *noeta* (*Ibid.*, p. 41). *Prajñā* e *dhyāna* sono come le due facce di una medesima medaglia. Il *dhyāna* concentra; la *prajñā* libera. La conoscenza suprema, *bodhi*, è soltanto l'acquisizione che non c'è nulla da comprendere. Questo tipo di conoscenza sembrerebbe essere equivalente alla semplice e pura ignoranza, ma non lo è, poiché allora «il sordo, il cieco e i sempliciotti sarebbero santi» (*Majjhima Nikāya* 3,498). Dobbiamo ricordare che il Buddhismo sorse tra gli asceti che praticavano il controllo dei sensi, del respiro, perfino della circolazione del sangue – e del pensiero. Nel Buddhismo cinese, l'approccio diretto di Hui-neng (tra VII e VIII secolo) al risveglio improvviso rifiutava ogni distinzione tra illuminazione e ignoranza.

**Vedānta.** Il crollo dell'ontologia brahmanica sotto l'assalto del Buddhismo Hīnayāna sfociò nel positivismo Hīnayāna, che portò a sua volta alla dottrina Mahāyāna del vuoto assoluto. Questa a sua volta portò al Brahmanesimo vedantico, un ritorno all'ontologia sulla base dell'*avidyā* («ignoranza»), secondo la formulazione del suo primo importante esponente, Śaṅkara, nell'XI secolo. L'idea dell'ego è prodotta dall'ignoranza, così lo sono, nel loro significato letterale, gli stessi testi vedici. L'ignoranza è la causa di ogni errore, della sofferenza e del male. Il *brahman* è l'unico autentico oggetto della conoscenza, al quale ritorna l'anima esercitando l'ignoranza. Sostituendo la parola *nirvāṇa* alla parola *brahman* otterremmo la formula perfetta dell'ortodossia buddhista. Ma Rāmānuja (XII secolo), il secondo importante esponente del vedantismo, compì un passo ulteriore. Egli sostiene, non diversamente da Śaṅkara, che il soggetto, l'oggetto e l'atto della conoscenza sono soltanto distinzioni arbitrarie prodotte dall'*avidyā*, che la catena delle azioni è soltanto un inganno dell'ignoranza e che la salvezza consiste nella cessazione dell'ignoranza ottenuta attraverso la conoscenza del *brahman*, che è disponibile nei *Veda*. Ma questa è la conoscenza trascendente, una rivelazione intuitiva resa possibile soltanto nell'unione mistica col *brahman*, che è concepito come il Signore universale. «Colui che possiede la conoscenza, si impegna infaticabilmente e si dedica soltanto a me, a lui io sono infinitamente caro ed egli è caro a me» (*Bhagavadgītā* 7,17).

Anche Rāmānuja restituì all'anima individuale la sua realtà e sostanzialità. Laddove nelle *Upaniṣad* e negli insegnamenti di Śaṅkara la divinità era ancora concepita come semplice consapevolezza, nell'Induismo medievale, sia visnuita sia śivaita, essa diventa una forza percepita nella sua azione, una energia suprema. E la conoscenza deve essere completata nella *bhakti*, cioè nell'amore incessante di Dio. Rāmānuja rifiuta la nozione di *avidyā* che Śaṅkara aveva ereditato dal Buddhismo. Affermare che il *brahman* si sviluppa necessariamente nell'ignoranza illusoria e nella pluralità vuol dire ammettere che il *brahman* stesso è illusorio, che la realtà ultima è errore e menzogna. Questo significa, afferma Rāmānuja, cedere all'errore del Buddhismo Mādhyamika, che è contraddetto dagli insegnamenti delle *Upaniṣad*, della *Bhagavadgītā* e del *Viṣṇu Purāna* (Grousset, 1931, p. 391).

**Taoismo.** Il pensiero cinese, in linea generale, mira alla cultura, non alla pura conoscenza. Nel Taoismo, infatti, l'uomo cade a causa dell'acquisizione della conoscenza. Laddove per i confuciani l'uomo impara a usare e a migliorare la natura, per i taoisti questa è una profanazione della natura: «Bandite la sapienza, abbandonate la conoscenza e il popolo sarà beneficato il centuplo, poiché fu solo quando il grande Tao declinò, quando comparvero l'intelligenza e la conoscenza, che iniziò il grande Artificio... Al tempo di quegli anziani che praticavano il Tao con successo non si illuminò mai, grazie ad esso, il popolo, ma al contrario si cercò di renderlo ignorante. Più conoscenza ha il popolo, più è difficile governarlo. Coloro che cercano di gover-

nare distribuendo la conoscenza sono come banditi che saccheggiano la terra. Coloro che governano senza fornire la conoscenza portano alla loro terra una scorta di buona fortuna» (*Tao Te King*). Il Taoismo è dunque il nemico dichiarato della civiltà. La civiltà fondata sulla conoscenza deve essere sostituita da un diverso tipo di conoscenza, la conoscenza intuitiva del Tao, attraverso la quale l'uomo diventa il Tao.

**I Greci.** La nozione di *logos* in Eraclito implica che è possibile conoscere l'universo. Eraclito fu il primo filosofo a porre il problema epistemologico. Ancora, per lui «il problema della conoscenza è inseparabile dal problema dell'azione e dell'intenzione, della vita e della morte. La cecità che egli denunzia è quella degli uomini che non sanno quello che fanno» (Khan, 1979, p. 100).

I pitagorici si dividevano in acusmatici e matematici: per i primi valeva la tradizione della *fides ex auditu*, per i secondi, invece, valeva la ragione e la *veritas ex intellectu*, già esemplificando perciò, come notava Léon Brunschwicg, il contrasto tra teosofia e filosofia. Con l'emergere della filosofia, infatti, sorse inevitabilmente il conflitto tra ragione e religione, tra *logos* e *mythos*. Tale contrasto fu risolto da alcuni, per esempio da Teagene da Reggio (IV secolo a.C.) attraverso l'interpretazione allegorica dei miti.

Già nel VI secolo a.C., Senofane aveva ridicolizzato l'antropomorfismo dei miti e aveva sottolineato la spiritualità e l'onniscienza divina. Un secolo dopo, Socrate (secondo Senofonte) rifiutò lo studio della macchina del mondo, prodotto e governato dagli dei, e si dedicò invece allo studio delle questioni umane. Egli identificò la virtù con la conoscenza e il vizio con l'ignoranza (Senofonte, *Memorabilia* III,9,4a; Platone, *Protagora*, *Menone*, ecc.).

Secondo Platone, la fede e l'entusiasmo mistico sono soltanto uno stadio nella via verso la conoscenza; la conoscenza di Dio è il matrimonio dell'anima con il suo ideale. Al di sopra del Logos (la Ragione) c'è il Nous (l'Intelletto), la facoltà della percezione del divino, lo strumento della contemplazione. Ma l'idea suprema, il Bene, venne elevata da Platone al di là sia dell'essere sia della conoscenza, essendo stata posta come principio della loro unità.

Aristotele sostituì l'*anamnesis* di Platone con l'astrazione. L'uomo è come un dio mortale, poiché egli possiede una realtà divina, l'intelletto, capace di conoscere Dio. Dio, il Motore immobile, è *noesis noeseos*. Questa posizione riflette ancora il primato dell'intelletto e implica la superiorità della contemplazione sopra ogni altro modo di vita.

I cinici reagirono contro la fiducia quasi illimitata nell'istruzione come mezzo per formare e trasformare l'uomo che era invalsa ad Atene fin dal tempo dei sofisti. La virtù, diceva Antistene, si trova nell'azione e non ha bisogno di troppi discorsi o della scienza. Ma il detto attribuitogli da Diogene Laerzio (6,103) che «se uno fosse saggio, non imparerebbe a leggere, per timore di poter essere corrotto da altri», è probabilmente una esagerazione della sua posizione.

Per gli stoici, l'intelletto umano è non soltanto simile a Dio, ma fa parte addirittura della stessa sostanza divina. Essi si rifacevano a Eraclito, ma il loro Logos non era, come il suo, semplicemente un principio di spiegazione. Esso probabilmente assomigliava di più alla nozione ebraica della parola di comando, *davar*, che esprimeva in genere il volere divino.

Nella tradizione platonica, secondo Filone Ebreo, l'intelletto umano è la fonte, da una parte, della percezione, della memoria e della reazione agli impulsi; dall'altra, in quanto *apospasma theion* («frammento divino»), esso rende possibile l'intuizione soprarazionale.

**L'Ebraismo.** Per gli Ebrei, la conoscenza era una esperienza psicologica diretta piuttosto che un processo logico e discorsivo; un coinvolgimento personale piuttosto che l'espressione di verità obiettive. (L'ebraico per «conoscere», *yada'*, rimanda, come è noto, al rapporto sessuale). La conoscenza della legge costituiva la base della vita morale. Il *Genesi* riflette, nella narrazione del peccato originale, una valutazione chiaramente negativa della conoscenza: il male e la morte comparvero nel mondo attraverso la «conoscenza del bene e del male» acquisita dall'uomo. Questa narrazione ricorda la posizione taoista secondo la quale la perdita della felicità deriva dall'acquisizione della conoscenza.

In Israele, comunque, questa concezione rimase piuttosto isolata e, forse, mal compresa, rispetto alla più diffusa sensazione che la conoscenza viene da Dio, il quale «insegna all'uomo la conoscenza» (Sal 94,10) e viene chiamato, nei testi di Qumran, «Dio della conoscenza» e «fonte della conoscenza». Una tale nozione prevale anche nella letteratura apocalittica ebraica (Gruenwald, 1973, p. 63). Lo scetticismo, comunque, non è assente dalla Bibbia: l'*Ecclesiaste*, per esempio, esprime un chiaro scetticismo, ma lo compensa con la piena adesione all'autorità.

**Il Cristianesimo antico.** Il ruolo della conoscenza nella fede cristiana ha subito notevoli variazioni. La sua importanza fu riconosciuta già dall'apostolo Paolo, che la giudicava la virtù suprema: «Avendo avuto notizia della vostra fede... e dell'amore... [ho pregato] perché... Dio... vi dia uno spirito di sapienza e di rivelazione per una più profonda conoscenza di lui» (Ef 1,15-18; cfr. Col 2,2). Si tratta di un atteggiamento che si accorda perfettamente con l'ideale educativo di un

dottore della legge ebreo e con l'aspirazione mistica dell'apocalittica. L'oggetto ultimo della conoscenza, comunque, l'amore di Cristo, «sorpassa ogni conoscenza» (Ef 3,19) e Paolo si conformava perfettamente all'ideale cristiano specifico quando, rivolgendosi ai Corinzi, poneva la carità sopra tutte le cose: «E se avessi il dono della profezia e conoscessi tutti i misteri e tutta la scienza, e possedessi la pienezza della fede così da trasportare le montagne, ma non avessi la carità, non sono nulla» (1 Cor 13,2); «la scienza gonfia, mentre la carità edifica» (1 Cor 8,2).

Soltanto Giovanni tenta una sintesi tra amore e conoscenza: «poiché l'amore è da Dio: chiunque ama è generato da Dio e conosce Dio» (1 Gv 4,7). E nel prologo del quarto Vangelo egli identifica lo stesso Gesù con il Logos. Il contatto con il paganesimo, comunque, aveva già provocato in Paolo una reazione completamente diversa: «noi predichiamo Cristo crocifisso, scandalo per i Giudei, stoltezza per i pagani» (1 Cor 1,23). Perciò nel Cristianesimo si sviluppò il conflitto tra la sapienza naturale e la verità rivelata, un conflitto che in seguito emerse parallelo anche nell'Islamismo. D'altro canto, Giustino Martire, il primo apologista cristiano, aprì la strada a una lunga serie di autori per i quali la rivelazione cristiana rappresentava il culmine di una rivelazione più ampia, che includeva anche il pensiero dei filosofi pagani, anch'essi cristiani a modo loro, dal momento che la loro filosofia veniva dalla parola (Logos), e Cristo era la Parola incarnata.

**La gnosi.** Nel II secolo, mentre Plutarco, con il suo uso platonico del mito, testimoniava l'apertura della filosofia al misticismo e la sfida portata al primato del Logos, gli uomini stavano cercando di ottenere, attraverso la rivelazione, una qualche specie di conoscenza che permettesse l'unione con Dio. Ne derivò un acceso dialogo tra fede (*pistis*) e conoscenza intellettuale (*gnosis*), la seconda già sospetta per Paolo (1 Tm 6,20: *pseudonomos gnosis*). Sorsero perciò due concezioni della conoscenza accessibile per il cristiano: l'una (*gnosis*) sostituisce la fede; l'altra si sottomette alla fede allo scopo di penetrare il suo mistero. Lo Gnosticismo «fa risalire l'origine del mondo a un atto di ignoranza, la cui rimozione grazie alla conoscenza è lo scopo della dottrina gnostica della redenzione» (Rudolph, 1983, p. 71). L'elemento terra è stato prodotto dall'orrore, l'acqua dalla paura, l'aria dalla sofferenza; all'interno di questi tre elementi è situato il fuoco, un veicolo di morte e di distruzione, come all'interno delle tre passioni è nascosta l'ignoranza (Ireneo, *Contro le eresie* I,5,4).

L'apocalittica ebraica contribuì allo Gnosticismo con la sua nuova idea della conoscenza come ideale religioso (Gruenwald, 1973, p. 104), ma gli gnostici, secondo Celso, chiamavano il Dio di Israele il «dio maledetto», poiché aveva creato il mondo visibile e aveva sottratto la conoscenza agli uomini (Rudolph, 1983, p. 73). Secondo numerosi testi gnostici, l'«albero della conoscenza» dona ad Adamo la sua appropriata condizione divina, contro il dio inferiore e creatore, che proibiva il godimento di quest'albero per pura invidia. Il serpente agisce, al comando del dio superiore, per l'istruzione di Adamo e perciò ha un compito del tutto positivo (*Ibid.*, p. 94). Secondo Ireneo, comunque, la conoscenza terrena deve essere rifiutata (*Contro le eresie* II,32,2). E secondo Ippolito, Dio estenderà la grande ignoranza a tutto il mondo, in modo che ogni creatura resterà nella sua condizione naturale e nessuno desidererà nulla contro natura.

Informazioni dirette sullo Gnosticismo sono ora disponibili grazie alla scoperta nell'Alto Egitto dei manoscritti copti di Nag Hammadi. La *gnosis* è una conoscenza nascosta, esoterica. Uno dei trattati ha il significativo titolo di *Interpretazione della gnosi*. Leggiamo nel *Vangelo di verità* che «l'ignoranza del Padre provocò angoscia e terrore. E l'angoscia divenne palpabile come nebbia, di modo che nessuno era in grado di vedere. Per questo motivo l'errore divenne potente; esso modellò la sua stessa materia» (Robinson, 1977, p. 38). E nel *Vangelo di Tommaso*: «I Farisei e gli scribi hanno preso le chiavi della conoscenza e le hanno nascoste. Essi stessi non sono entrati» (*Ibid.*, p. 122). Nell'*Authentikos Logos*: «Anche i pagani fanno la carità e sanno che Dio esiste... ma essi non hanno ascoltato la parola» (*Ibid.*, p. 282). Il Dio di questo mondo è il male e l'ignoranza, afferma *Il secondo Logos del grande Seth*. Peraltro il Logos «ricevette la visione di tutte le cose, quelle che preesistono, quelle che sono ora e quelle che saranno» (*Ibid.*, p. 77). E ancora: «Lo Spirito invisibile è un potere psichico e intellettuale, conoscibile e conoscitore» (*Ibid.*, p. 383). La funzione o facoltà grazie alla quale si produce la *gnosis* è personificata: si chiama Epinoia, una trasformazione di Pronoia, la Provvidenza (*Apocrifo di Giovanni*). Il mondo, al contrario, fu creato dall'unione di Ialdabaoth, il demiurgo, con Aponoia, la controparte negativa di Ennoia e il simbolo della sua cecità intellettuale.

La conoscenza libera: «La mente di coloro che lo hanno conosciuto non perirà» (*Ibid.*, p. 52). Il «pensiero di Norea» è la conoscenza necessaria per la salvezza. Il *Testimone della verità* oppone la conoscenza alle vuote speranze che passano attraverso il martirio e la resurrezione della carne. Il trattato *Marsanes* parla delle ricompense della conoscenza. Ma la conoscenza non è sufficiente: secondo l'*Apocrifo di Giovanni*, Cristo viene inviato quaggiù a salvare l'umanità ricordando agli uomini la loro origine divina. Soltanto coloro

che possiedono questa conoscenza e hanno condotto una vita ascetica possono ritornare al regno della luce. Come dice il *Testimone della verità*, infatti, «Nessuno conosce il Dio di verità tranne l'uomo che abbandonerà tutte le cose del mondo».

«La gnosi», in conclusione, «non è una "teologia della salvezza per natura", come affermano gli eresiologi che ne propongono soltanto una parodia; essa è invece perfettamente consapevole della situazione provvisoria del redento, fino alla realizzazione piena della redenzione, dopo la morte» (Rudolph, 1983, p. 117). Anche nel Mandeismo (Manda d-Hiia, letteralmente: «conoscenza della vita»), la dottrina di un gruppo gnostico che ancora oggi sopravvive in Iraq, la sola conoscenza non redime: i riti di culto, infatti, in primo luogo il battesimo e le «messe per i defunti», sono assolutamente necessari per ottenere la salvezza.

Ma Dio, secondo gli gnostici, è l'incomprensibile e l'inconcepibile, colui che è superiore a ogni pensiero, «che è sopra il mondo», «colui che è ineffabile», «l'inconoscibile» (Robinson, 1977, pp. 209, 213 e 411).

**I Padri greci.** Nel III secolo, Clemente di Alessandria, «con il suo consapevole uso del termine *gnosis* per indicare la conoscenza cristiana della verità, tenta di eliminare la frattura che si era formata tra fede e conoscenza e di uscire dalla semplice posizione di condanna delle affermazioni della "falsa" gnosi» (Rudolph, 1983, p. 16). «Si deve dire», egli scrive in *Stromateis* 2,4, «che la conoscenza si fonda sulla dimostrazione attraverso un processo di ragionamento e che essa permette di comprendere che i principi primi non sono capaci di dimostrazione... Per questo motivo, la causa prima dell'universo può essere appresa soltanto mediante la fede».

Ma il Dio di Clemente è ancora inconoscibile come quello di Platone o di Filone Ebreo, che lo collocavano al di sopra dell'essere. Questa è anche la posizione di Plotino, contemporaneo di Clemente.

Nel IV secolo, ad Antiochia, Giovanni Crisostomo trattò dell'incomprensibilità di Dio. Secondo Gregorio Nazianzeno l'esistenza di Dio può essere dedotta dall'ordine del mondo, ma non possiamo sapere che cosa egli sia. Il motto di Teodoreto di Cirro (IV-V secolo) era «prima credere, poi capire».

I Padri del deserto, nella loro semplicità, risentono talvolta dell'intrusione di punti di vista più sofisticati, provenienti da Alessandria o, più tardi, dalla Cappadocia. In opposizione agli intellettuali convertiti di recente, che portavano nel Cristianesimo la tradizione aristocratica dei loro maestri pagani, il monachesimo riaffermò, come fecero i francescani nel XIII secolo, il primato dell'atteggiamento semplice e non sofisticato, dell'insegnamento essenziale del Vangelo. La *libido sciendi* e le pretese di eccessiva sapienza furono considerate tentazioni del demonio, esattamente come la sensualità o l'ambizione (Brunschwicg [1927], 1953, p. 107).

Nel VI secolo venne sviluppata da Dionigi l'Areopagita, che applicava a Dio tutti i nomi che le Scritture gli assegnavano (teologia affermativa), ma soltanto per negarli in un secondo momento (teologia negativa o apofatica), una tendenza gnostica già espressa nel *Vangelo di Filippo*. Dio è al di là dell'affermazione e della negazione; egli è al di sopra dell'essere (teologia superlativa). Il mondo è una teofania, il nostro unico mezzo per conoscere il suo autore. L'illuminazione universale è una immensa circolazione di amore. La conoscenza oltrepassa ogni affermazione o negazione. Questa è l'ignoranza mistica, il grado supremo della conoscenza. Gli altri tipi di conoscenza sono defettivi; questo unico tipo è sovrabbondante.

Per Massimo il confessore (VII secolo), infine, l'uomo, nel suo percorso verso Dio che è guidato soltanto dalla conoscenza, risale indietro, in un movimento opposto alla sua caduta, verso l'idea eterna di se stesso, idea che, in quanto sua causa, non ha mai cessato di esistere in Dio.

**I Padri latini.** Tra i Padri della Chiesa latini del II e III secolo, Tertulliano (così come Taziano tra i greci) si oppose con forza alla filosofia. Egli scrisse che il desiderio della conoscenza porta alla fede. Questo è forse troppo semplicistico, ma non altrettanto ingenuo è il detto spesso attribuitogli: «Credo quia absurdum».

La tradizione platonica sopravvisse con facilità e nel IV e V secolo produsse la filosofia di Agostino di Ippona, il quale, dopo aver sperato di poter passare, con il Manicheismo, dalla ragione alla fede, sostenne sempre la necessità del ruolo preparatorio della ragione, ma affermò anche che la ragione ha un suo compito particolare, successivo alla fede. Perciò: «Intellige ut credas, crede ut intelligas». La nostra conoscenza deriva per intero dalle sensazioni, le quali, comunque, non insegnano la verità. Questo insegnamento proviene invece da qualcosa in noi che è semplicemente intelligibile, necessario, immoto, eterno: una illuminazione divina. Conoscere noi stessi (come raccomandava Socrate) significa riconoscere in noi una immagine di Dio, significa perciò conoscere Dio.

**Islamismo.** Il messaggio di Maometto si presenta come una conoscenza, tanto che il periodo precedente alla sua venuta viene chiamato *Jāhilīyah* («stato di ignoranza»). La stessa idea si incontra negli *Atti degli Apostoli* 17,30: «Dopo essere passato sopra ai tempi dell'ignoranza, ora Dio ordina a tutti gli uomini di tutti i luoghi di ravvedersi». L'Islamismo inaugurò il periodo dell'illuminazione e della giusta conoscenza. Ma

quando i musulmani incontrarono l'eredità filosofica greca, attraverso i testi siriaci, emerse necessariamente il problema del rapporto tra la filosofia e la tradizione coranica. Alcuni musulmani citarono il Profeta a sostegno della loto tesi che la speculazione era uno dei doveri dei credenti; altri, al contrario, affermavano che la fede doveva essere obbedienza, non conoscenza.

Come sappiamo dalla *Guida degli smarriti* del filosofo ebreo Maimonide, «quando i musulmani cominciarono a tradurre gli scritti dei filosofi greci dal siriaco all'arabo, similmente tradussero anche le critiche rivolte a quei filosofi da cristiani come Giovanni Filopono, commentatore di Aristotele» (Gilson, 1937, p. 39). Sembra che Al-Kindī (IX secolo) abbia ricavato proprio da Giovanni Filopono il germe della sua nozione dell'armonia tra la filosofia greca e la fede musulmana. Egli subì la repressione di ogni attività filosofica ordinata dal califfo abbaside al-Mutawakkil.

Secondo Abū Bakr al-Rāzī, un medico del X secolo, soltanto la filosofia, specialmente quella dei saggi greci, poteva portare alla felicità. La riconciliazione tra filosofia e religione, per lui, non era in alcun modo possibile.

«Dove la verità rivelata è, per ipotesi, la verità assoluta», scrive Étienne Gilson, «l'unico modo di salvare la filosofia è mostrare che il suo insegnamento è sostanzialmente lo stesso della religione rivelata» (1937, p. 37). Questo fu lo scopo di al-Asha'rī (Baghdad, X secolo), che diede inizio alla Scolastica musulmana (*kalām*) nella tradizione sunnita, ma la cui dottrina «è un chiaro esempio di ciò che accade alla filosofia quando viene maneggiata dai teologi, secondo metodi teologici e per uno scopo teologico» (*Ibid.*, p. 39). Il suo contemporaneo al-Fārābī fu un tipico rappresentante della corrente principale nella filosofia musulmana: conosciamo ogni cosa attraverso un agente cosmico, l'Intelletto attivo, il cui scopo finale è consentirci di conoscere Dio. La posizione di al-Fārābī culminò negli insegnamenti di Ibn Sīnā (Avicenna). Abū Hāmid al-Ghazālī (Iran, XI secolo) rivolse, infine, gli argomenti stessi di Aristotele contro l'aristotelismo di al-Fārābī e di Ibn Sīnā, giungendo a fondare la religione – accessibile soltanto attraverso la conoscenza mistica – sulle rovine della filosofia.

La fede poteva, in linea di principio, fondarsi o sull'autorità (*taqlīd*) o sulla conoscenza (*'ilm*) oppure sull'intuizione del mistico (*a'yān*). Il misticismo islamico ha probabilmente interferito con qualche forma di gnosticismo e con il Neoplatonismo del X secolo. Lo Sciismo duodecimano distingue, nella sua epistemologia, due serie parallele. Sul lato della visione esterna si possono porre occhio, vista, percezione e sole; sul lato della visione interiore, invece, cuore, intelligenza (*'aql*), conoscenza (*'ilm*), e intelligenza attiva (*'aql fa''āl*). Questo è un approccio di tipo filosofico. L'approccio profetico, invece, considera come propria fonte lo Spirito Santo, Gabriele, l'angelo della Rivelazione, che è distinto dall'Intelletto attivo. Ma i due modi della percezione alla fine convergono. Questo è dovuto, secondo il teorico dello Sciismo duodecimano Mullā Ṣadrā Shirāzī (XVII secolo), all'esistenza e all'attività di una terza facoltà della conoscenza, posta a mezza strada tra il semplice senso della percezione e la pura intellezione: l'immaginazione creativa. (A fianco della sua teoria aristotelica dell'immaginazione passiva, Ibn Sīnā ne proponeva un'altra, quella «orientale» dell'immaginazione attiva, che sarebbe stata sviluppata nella «filosofia della luce» di Suhrawardī).

Ma per tornare alla distruzione della filosofia da parte di al-Ghazālī: «Egli era destinato», scrive Gilson, «a sembrare un filosofo che, al contrario, cercava di fondare la filosofia sulle rovine della religione» (*Ibid.*, p. 35). Tale fu il filosofo andaluso Ibn Rushd (Averroè, XII secolo). Egli distingueva tra la conoscenza accessibile alle classi più basse e le interpretazioni riservate all'*élite* filosofica. La filosofia era la somma attività per raggiungere la scienza e la verità assolute; poi veniva la teologia, il dominio dell'interpretazione dialettica e della verosimiglianza; al livello più basso, infine, la religione e la fede erano adatte a coloro che ne avevano bisogno. I suoi avversari lo accusarono di professare la dottrina della doppia verità. Ma questa accusa, secondo Gilson, è scorretta e sleale. Ibn Rushd sostenne soltanto che le conclusioni della ragione sono necessarie *e* che egli aderiva all'insegnamento opposto alla fede. I suoi seguaci latini appoggiarono la sua idea che la filosofia, quando le è data la possibilità di seguire i metodi suoi propri, raggiunge necessariamente conclusioni che sono contradditorie rispetto agli insegnamenti della religione.

**La Scolastica.** La Scolastica fu soprattutto una risposta alla sfida di Ibn Rushd (Averroè); essa, comunque, può essere anche considerata poco più che un ostinato tentativo di risolvere un solo problema, quello degli universali. Ma la risposta fu ben lungi dall'essere concorde.

Pietro Abelardo (XI-XII secolo) sostenne sempre la continuità tra la sapienza antica, basata sull'uso naturale della ragione, e la sapienza cristiana, che, lungi dal distruggere la precedente, al contrario la completa. Ma egli giunse subito alla conclusione di non avere idee universali. Soltanto Dio le possiede. Questo scetticismo scientifico e filosofico è compensato dal ricorso teologico alla grazia di Dio. Anselmo d'Aosta (XI secolo) scrisse: «Poiché non cerco di comprendere ciò che posso credere, ma credo per comprendere. Poiché an-

che questo io credo, che se non credessi non potrei comprendere». Da cui il suo motto: «Fides quaerens intellectum».

Ugo di San Vittore (XII secolo) scrisse che fin dall'inizio Dio non desiderava né essere completamente manifesto alla consapevolezza umana né interamente nascosto. «Se Dio fosse interamente nascosto, la fede invero non sarebbe aggiunta alla conoscenza e la mancanza di fede sarebbe giustificata sul piano dell'ignoranza... Era necessario che egli nascondesse se stesso, meno che egli fosse interamente manifesto, così da essere qualche cosa che attraverso l'essere conosciuto alimenta il cuore dell'uomo, e ancora qualche cosa che attraverso l'essere nascosto lo stimolasse» (*De sacramentis* I,3,2). E ancora: «La fede è una forma di certezza mentale su realtà assenti, che è più grande dell'opinione e più piccola della conoscenza» (*Ibid.*, I, 10,2).

Anche quella del francescano Bonaventura (XIII secolo), come quella di Abelardo, fu una posizione distruttiva della conoscenza naturale. A questa difficoltà cercò di interessarsi anche un altro francescano, Giovanni Duns Scoto, ma la sua dottrina fu «l'ordine di esecuzione della prima epistemologia francescana» (Gilson, 1937, p. 59).

Il domenicano Alberto Magno e il suo discepolo Tommaso d'Aquino (che fu più o meno contemporaneo di Bonaventura) recuperarono l'«astrazione» di Aristotele come modo corretto per conoscere Dio, sia contro l'«illuminazione divina» di Agostino, di Anselmo e di Bonaventura, sia contro l'Intelletto attivo di Ibn Rushd. Con spirito di pacificazione, tuttavia, Tommaso osservò che, poiché Dio è la causa ultima, la sua illuminazione è coinvolta anche nell'astrazione. La fede differisce dalla conoscenza per il fatto che essa è determinata in parte dalla scelta del credente, e differisce dall'opinione per il fatto che è sostenuta senza fraintendimento:

> La fede implica l'assenso intellettuale a ciò che viene creduto, ma ci sono due modi in cui l'intelletto concede il proprio assenso. Nel primo modo, esso è mosso... dall'oggetto stesso... come lo sono le conclusioni che sono note scientificamente. Nel secondo modo, l'intelletto concede il proprio assenso non perché è convinto dall'oggetto stesso, ma perché volontariamente preferisce l'una alternativa all'altra.
>
> (*Summa theologiae* 2,2,1,4).

Commentando Gc 2,19 («Anche i demoni... credono e fremono»), Tommaso scrive:

> I demoni sono, in un certo senso, costretti a credere dalla testimonianza dei segni; così non si faranno vanto del loro credere, poiché sono costretti a credere dal loro naturale acume intellettuale.
>
> (*Ibid.*, 2,2,5,2).

Oltretutto, mentre la filosofia insegna riguardo a Dio soltanto ciò che è noto *per creaturas* (Rm 1,19), la teologia insegna anche, grazie alla Rivelazione, «quod notum est sibi soli» (Rm 1,6). La posizione di Tommaso è stata criticata come intellettualistica, fideistica e volontarista da John Hick (1966), che ha tentato di confutarla.

Guglielmo di Ockham (XIV secolo), ancora un francescano, discute vari problemi filosofici come se qualsiasi dogma teologico, affermato dalla sola fede, potesse diventare la fonte delle conclusioni filosofiche e puramente razionali. La conoscenza intuitiva è ovvia; non così la conoscenza astratta. Guglielmo nega l'esistenza di idee che rappresentano i generi e le specie, e questo perfino in Dio (superando perciò Abelardo). Il mistero universale è soltanto una espressione concreta del supremo mistero di Dio, una posizione che anticipa lo scetticismo di Hume.

Secondo Gregorio Palamas (XIV secolo), che visse a Costantinopoli e rimase perciò del tutto estraneo alla Scolastica latina, la conoscenza acquisita attraverso l'istruzione profana non soltanto è diversa ma è anche contraria alla conoscenza veritiera e spirituale (*Triadi in Difesa dei santi esicasti* I,1,10).

Dopo il crollo della filosofia medievale, sembrò che ci fossero soltanto due modi per salvare la fede cristiana: o ricorrere, come fecero Petrarca, Erasmo e altri, al Vangelo, ai Padri della Chiesa e ai moralisti pagani – il che poteva portare allo scetticismo di Montaigne (il quale, tuttavia, praticò il Cattolicesimo fino al punto di compiere un pellegrinaggio alla Madonna di Loreto) – oppure ricorrere al misticismo. Una forte ondata mistica percorse l'Europa durante il XIV e XV secolo. Il Dio di Johannes (Meister) Eckhart non è semplicemente al di là della portata della conoscenza umana, ma, in maniera autenticamente neoplatonica, sfugge a ogni conoscenza, compresa a quella veramente sua: anche se è vero che Dio si esprime eternamente in un atto di autocoscienza, la sua essenza infinita è imperscrutabile anche per se stesso, poiché egli non può conoscere se stesso senza ridurre la sua essenza infinita in un oggetto particolare di conoscenza. «Soltanto quando l'uomo raggiunge quella desolata distesa silenziosa in cui non c'è più né Padre né Figlio né Spirito Santo, soltanto allora termina il suo volo mistico, poiché lì è l'origine di tutto ciò che esiste: oltre Dio, nella pienezza della natura divina» (Gavalda, 1973, p. 111).

Un mistico inglese del XIV secolo compose un trattato dal titolo, che si ispira a Dionigi l'Areopagita, *The Cloud of Unknowing*. Nicola Cusano (XV secolo) applicò alla filosofia i principi teologici di Meister Eckhart. Nel suo *De docta ignorantia*, Dio viene descritto

come la coincidenza degli opposti e perciò come una realtà situata al di sopra sia del principio di identità sia del principio di contraddizione. In breve, Dio è impensabile. Anche il mondo corse il grave pericolo di diventare a sua volta impensabile, come Dio stesso. Tuttavia, secondo Tommaso Campanella, l'autore del trattato utopistico *La città del sole*, un sentimento interiore o una intuizione ci permettono sempre di conoscere le cose divine.

Copernico aveva posto fine al geocentrismo, ma, nonostante tutto, per molto tempo ancora prevalse il compromesso tra la nuova cosmologia e la precedente teologia: Keplero e altri videro ancora la Trinità riflessa nel sistema solare, con il sole nel ruolo di Dio Padre.

**Protestantesimo.** In reazione alle tendenze accomodanti che si erano manifestate all'interno del monachesimo e della Scolastica, Lutero rifiutò con forza la filosofia e la cultura antica: la ragione era «la più grande prostituta del demonio». Da qui la sua polemica contro Erasmo. Calvino pensava che l'uomo non può conoscere Dio in se stesso, ma soltanto può conoscere come il Signore si rivela agli uomini. Il calvinista (come ha notato Max Weber), a causa della sua idea particolare del rapporto tra creatore e creatura e della sua idea dell'«elezione», vive e lavora in un modo speciale: «L'etica del commercio del Puritanesimo, che si applicava indifferentemente ai credenti e ai non credenti, si riferiva sia alla dottrina religiosa sia alla pratica pastorale. L'intensa educazione religiosa, insieme con il timore dell'emarginazione sociale, fornì incentivi e punizioni potenti» (R. Bendix, *Max Weber. An Intellectual Portrait*, Garden City/N.Y. 1960, p. 91).

Per combattere il Protestantesimo, la Chiesa cattolica assunse un atteggiamento oscurantista, proibendo la lettura della Bibbia in traduzione, e tentò di rafforzare le proprie dottrine con l'istituzione del catechismo. L'ignoranza doveva essere considerata colpevole e una persona poteva «come un arto malato... [essere] tagliata e separata a causa della propria ignoranza e del proprio peccato» (M. de Cervantes, *Don Chisciotte*, capitolo 40). Ma l'ignoranza poteva anche essere scusabile se essa era, nei termini della teologia cattolica, «invincibile», cioè se chi agisce è del tutto inconsapevole dei propri obblighi o delle implicazioni del suo atto specifico (cfr. G.H. Joyce, *Invincible Ignorance*, in J. Hastings [cur.], *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, VII, Edinburgh 1914).

Per Pascal c'è un ordine dello spirito sopra quello della carne, ma sopra l'ordine dello spirito c'è quello dell'amore. «Le coeur a des raisons que la raison ne connaît pas». E inoltre: «Perciò non era giusto che [Cristo] dovesse apparire in un modo manifestamente divino e perfettamente capace di convincere tutti gli uomini [attraverso la ragione]... e perciò [egli] vuole apparire apertamente a coloro che lo cercano con tutto il loro cuore» (*Pensées* 430).

**La dottrina di Cartesio.** La dottrina di Cartesio era «una risposta diretta allo scetticismo di Montaigne» e «un esperimento condotto incautamente per verificare che cosa diventa la conoscenza umana se viene modellata in conformità al modello della testimonianza matematica: egli ebbe il merito di rendersi conto che due scienze – geometria e algebra – fino ad allora considerate distinte, costituiscono invece una sola scienza: perché non radicalizzare questo principio e affermare che tutte le scienze sono una sola? Questa fu l'illuminazione definitiva di Cartesio» (Gilson, 1937, pp. 127 e 133).

Dopo aver confessato, nel *Discorso sul metodo*, che non si può parlare delle cose sacre senza l'aiuto del Cielo, egli indicò nelle sue *Meditazioni* «come ottenere la conoscenza di Dio con maggior facilità e certezza della conoscenza delle cose mondane» (*Ibid.*, p. 137).

Leibniz, Spinoza e Malebranche furono cartesiani: da Dio procede la forza ignota che collega la mente alla materia e la materia alla mente. Secondo Spinoza, il misticismo della fede letterale appartiene a un tipo di conoscenza inferiore, che si dissolve alla luce dell'intelligenza. Al di sopra dell'immaginazione c'è la ragione, ma al di sopra della ragione c'è l'intuizione intellettuale, che conduce alla verità unica e assoluta, Dio.

Malebranche, che pure sosteneva che noi conosciamo tutte le cose in Dio, credeva nell'esistenza di un mondo della materia, concreto e realmente sussistente. Non così Berkeley. Hume, infine, osservò che, se non possediamo una idea adeguata del «potere» o dell'«efficacia», né una qualche nozione della causalità applicabile alla materia, dove mai ne potremo trovare una applicabile a Dio?

Per Jakob Boehme, invece, la conoscenza costituiva una strada verso la salvezza. Sotto l'influenza di Jakob Boehme e di Paracelso, l'esoterismo cristiano cercò sempre più di unire fede e conoscenza. [Vedi *ESOTERISMO*]. Ma nell'Europa del XVIII secolo, in particolare in Francia, Germania e Inghilterra, la ricerca della felicità tendeva a prevalere sull'interesse per la salvezza; si pensava, inoltre, che l'infelicità fosse dovuta a una mancanza di conoscenza o a un giudizio erroneo e conseguentemente si riteneva che il progresso della ragione avrebbe portato alla felicità. Per Leibniz, semplicemente, il male deriva dall'ignoranza. Locke intitolò uno dei suoi libri *Ragionevolezza del Cristianesimo* (1695).

Nessuno degli *Aufklärer* tedeschi era incline all'ateismo; tutti tentarono di inserire Dio in uno schema ra-

zionale. Per Samuel Reimarus, la cui opera fu pubblicata da G.E. Lessing, la religione non deriva da un testo, la Bibbia o il Corano, dettato da un qualche Dio; Dio è la presenza, nella nostra anima, della ragione universale ed eterna.

Si pensava che fosse necessario smettere di preoccuparsi di ciò che non si può conoscere e che la moralità dovesse essere libera da qualsiasi elemento trascendente e dovesse essere fondata soltanto sull'autoconoscenza della coscienza. Se fosse stato davvero eliminato tutto ciò che sembrava superstizioso nelle credenze della Chiesa di Roma e nella religione riformata, sarebbe rimasto, allora, soltanto l'Essere supremo ignoto. Pierre Bayle aprì così la strada a Holbach, Voltaire, Shaftesbury, Locke, Montesquieu, Rousseau e, infine, a Kant.

Mentre gli Enciclopedisti tentavano di applicare i metodi delle scienze fisiche al miglioramento delle arti pratiche e delle istituzioni sociali, l'opposizione di Rousseau scoppiò come una bomba: la sua filosofia avrebbe dominato il periodo precedente alla Rivoluzione francese e gli anni che seguirono il suo fallimento. Dio ha creato l'uomo non soltanto innocente, ma anche ignorante, desiderando così «preservarlo dalla conoscenza, proprio come una madre strapperebbe un'arma pericolosa dalle mani del proprio bambino» (*Discours sur les sciences et les arts*, cit. in Zaehner, 1970, p. 330). «La ragione troppo spesso ci inganna», osserva il vicario savoiardo, ma «la coscienza non ci inganna mai» (*Émile*, cit. in Brunschwicg, 1927, p. 271). La coscienza è l'istinto divino dell'anima. Questa era la religione dell'istinto, già difesa dai pietisti svizzeri. Bolingbroke ha scritto che non possiamo conoscere che cosa sia Dio, ma soltanto che c'è un Dio – e questa era, più o meno, la posizione anche di Hume.

**Kant.** Che cosa è Hume, dopo tutto, si chiede Gilson (1937, p. 223), se non un malinconico Montaigne? E la voce di Hume sarebbe stata ben presto accolta da Immanuel Kant. Per tutto il tempo in cui la nostra mente si applica alla semplice rappresentazione mentale degli oggetti possibili, essa non forma i concetti delle cose ma soltanto idee; questo non costituisce la conoscenza scientifica, ma quella speculazione illusoria che chiamiamo metafisica. Se la ragione non porta a Dio, e, dato lo scetticismo di Hume, la ragione è distruttiva degli autentici principi della conoscenza filosofica e della moralità, l'appassionto ricorso di Rousseau al sentimento e alla coscienza morale, contro la naturale cecità della ragione, è per Kant la rivelazione di un ordine della moralità completamente indipendente e autonomo. Ma presupporre Dio come richiede la morale non è lo stesso che sapere che Dio esiste.

Maine de Biran, da giovane, suppose che l'origine della fede si trova nel sentimento della finitezza, ma in tarda età scrisse che Agostino, quando meditava sul suo rapporto con Dio, trovò o provò che doveva esserci qualche cosa di più sottile e più raffinato della grezza sensibilità umana (Brunschwicg, 1927, p. 618).

Hegel si ritrovò nella medesima situazione di Nicola Cusano. Ovunque nell'universo doveva esserci contraddizione, a causa delle contraddizioni della filosofia nel dare una rappresentazione vera della realtà: si tratta di un'altra forma di ignoranza acquisita. Ma alla fine l'hegelismo, confinando la ragione nella sfera della scienza pura, assoggettò la filosofia alla cieca tirannia della volontà (Gilson, 1937, p. 252).

**Comte.** Comte ritiene che in ogni gruppo sociale esista, a un livello primario, uno stato particolare di conoscenza intellettuale; a un livello secondario, determinato dal primo, esiste una forma specifica di governo; un terzo elemento, infine, deriva dai primi due: una forma specifica di civiltà. «Dobbiamo soltanto rovesciare questa dottrina per avere il marxismo», osserva Gilson (1937, p. 257). Nella sua sintesi del positivismo con la tradizione hegeliana, Marx rese possibile una sociologia della conoscenza (in realtà fondata da Karl Mannheim), una scienza che tenta di spiegare le idee (compresa la religione) come la conseguenza delle condizioni sociali.

Eliminando la metafisica dalla sua posizione finale, Comte ha assicurato l'uniformità della conoscenza umana. Ma la scienza non è riuscita a fornire all'umanità una visione sistematica del mondo. Facendo dell'amore il fondamento ultimo del Positivismo, Comte ripeté a suo modo la famosa scelta già operata da Kant, quella di dichiarare il primato della ragion pratica. La condanna della metafisica in nome della scienza culmina inevitabilmente nella resa della scienza a qualche elemento irrazionale (Gilson, 1937, p. 298).

Il razionalismo del XVIII secolo credeva che si potesse eliminare la tradizione religiosa semplicemente determinando la condizione umana attraverso l'osservazione storica e psicologica. Il XIX secolo, al contrario, istituzionalizzò una psicologia e una sociologia della religione che, lungi dall'eliminare il loro oggetto, ponevano la loro realtà oggettiva attraverso i principi autentici del loro metodo. Questa realtà viene raggiunta grazie all'intuizione (L. Brunschwicg, 1912, p. 432).

**La prospettiva protestante.** Il problema della conoscenza religiosa è stato trattato in modo complessivo dal punto di vista protestante da Douglas Clyde Macintosh (1940). Egli distingue non soltanto tra realismo e idealismo, ma anche tra dualismo e monismo: «L'oggetto sperimentato consciamente e l'oggetto che esiste indipendentemente dall'esperienza sono, secondo il dualismo, due realtà del tutto differenti, mentre sono, secondo il monismo, una sola realtà esistenziale, alme-

no in parte e comunque sufficientemente perché una qualche conoscenza di realtà indipendentmente esistenti sia umanamente possibile» (Macintosh, 1940, p. VII). Dopo aver escluso dalla sfera della conoscenza il misticismo, l'estasi e il dialogo d'amore con Dio, e inoltre tutto ciò che risuona di misticismo in quanto «estremo realismo monistico», Macintosh procede a un esame dell'«idealismo monistico presente nella religione».

**Monismo.** Sotto l'etichetta di «psicologismo religioso», Macintosh tratta delle idee di Hegel e di altri filosofi. La definizione di religione proposta da Hegel è «la conoscenza che ha di se stesso lo Spirito divino, attraverso la mediazione di uno spirito finito». Per Feuerbach, invece, la religione è la forma più antica e indiretta della conoscenza che l'uomo ha di se stesso. Per Édouard Leroy i dogmi riguardano soprattutto la condotta, piuttosto che la pura conoscenza riflessa. Baruch Spinoza scrisse nel suo *Tractatus Theologico-Politicus* che la fede non richiede che i dogmi debbano essere veri, ma che essi siano pii – di modo che la volontà inciti il cuore a obbedire. Per Durkheim, la scienza rifiuta di riconoscere alla religione il diritto di imporre dogmi sulla natura delle cose. Per Freud, infine, la religione è soggetta a critica, dal momento che essa o è in contrasto con la scienza oppure fornisce un sostituto dell'indagine scientifica sulle cause e sulle cure delle malattie umane. Macintosh afferma con forza che qualsiasi visione religiosa del mondo deve in primo luogo riconoscere l'importanza della scienza, compresa qualunque conoscenza scientifica ci possa essere nel campo della religione, ma che altresì ogni visione del mondo ha diritto di integrare la conoscenza scientifica, attraverso la formulazione ragionevole di una fede religiosa basata sul valore sperimentato della vita spirituale. Nel capitolo intitolato «Antecedenti filosofici dell'Umanesimo», Macintosh si occupa di John Dewey, il cui funzionalismo implica una teoria comportamentistica del pensiero e della conoscenza, che lascia fuori dalla definizione di conoscenza tutti gli elementi della contemplazione mentale ed esclude come «non empirica» non solo l'idea di un Dio trascendente, ma anche quella di un io metafisico persistente come soggetto individuale dell'esperienza.

Nel capitolo intitolato «Antecedenti teologici dell'Umanesimo», Macintosh cita l'opera di George Burman Foster, il cui pensiero inizialmente inclinò verso una teoria dualistica della conoscenza religiosa, secondo la quale l'oggetto religioso, in se stesso reale ma teoricamente inconoscibile, diventa l'argomento del giudizio della fede e del sentimento religioso: un atteggiamento evidentemente ispirato da quello di Kant. Ma Foster in seguito comprese di dover abbandonare il soprannaturalimo dualistico che caratterizza tutte le dottrine che pongono un Dio puramente trascendente.

Nel capitolo dedicato a «Umanesimo ecclesiastico e non ecclesiastico», Macintosh cita, tra gli altri, William Brown, che scrisse che il Salvatore del mondo, Dio, è conoscenza; che il Dio di tutte le interpretazioni soprannaturalistiche della religione è sempre una creazione della classe dominante; e infine che «il mio Dio, la Natura, è una divinità una e trina – materia, forma e movimento – un essere impersonale, inconscio, non morale». Brown fu allontananto dalla Chiesa episcopale per queste sue idee.

Sotto l'etichetta di «Idealismo logico» Macintosh colloca Georg Simmel, Wilhelm Windelband, George Santayana, Benedetto Croce e Giovanni Gentile. Mentre l'uomo religioso, scrisse Simmel, è sicuro che Dio esiste, anche se può avere dei dubbi su che cosa sia Dio, il tipico uomo moderno sa perfettamente che cosa sia Dio, ma non è in grado di affermare che Dio esiste. Per Dean Inge, in modo analogo, la questione fondamentale non è se Dio esiste, ma che cosa intendiamo quando parliamo di Dio: il valore dei valori, il valore supremo. Si potrebbe aggiungere Léon Brunschwicg, per il quale Dio è l'ideale formale della conoscenza (così come il valore intenzionale delle azioni). Una filosofia della religione di questo genere è comune sia al Platonismo che al Cristianesimo.

Nella sintesi proposta da Croce tra Idealismo logico e Idealismo psicologico, secondo la quale la religione, in quanto cognizione, intuisce ciò che è meraviglioso e pensa ciò che è vero, non c'è nulla al di là dell'estetica o della logica: se la religione intuisce come bellissimo ciò che non lo è, o pensa come vero ciò che non è vero, allora essa, dal punto di vista teoretico, è del tutto priva di valore. L'atteggiamento di Gentile, anche più di quello di Croce, è idealismo assoluto senza l'Assoluto.

Nel capitolo intitolato «Realismo critico e monistico», Macintosh approva una forma di conoscenza religiosa che comprenda la certezza adeguata e adeguatamente critica (cioè logica) della validità degli ideali e dei valori considerati come divini (cioè come degni di universale devozione da parte degli uomini). Egli cita come anticipatori di questa posizione Friedrich von Hügel, Henri Bergson e pochi altri. Von Hügel era convinto che noi possediamo una esperienza e una conoscenza autentiche degli oggetti e che la religione, nelle sue forme più elevate, consente un contatto reale con la realtà sovrumana. Per Bergson, invece, il metodo metafisico consiste nell'immediata intuizione o visione della realtà: e nel misticismo religioso si realizza qualche cosa di simile. Secondo Macintosh, «Bergson portò la necessaria reazione contro l'intellettualismo e il razionalismo fino a un irrazionalismo e a un anticon-

cettualismo egualmente riprovevoli» (Macintosh, 1940, p. 181).

«Teologia empirica» è il titolo sotto il quale Macintosh presenta, infine, il proprio personale programma. Laddove gli Scolastici, egli scrive, definivano la teologia come la scienza di Dio, facendo procedere la scienza deduttiva da premesse sicure, alcuni teologi hanno affermato in qualche occasione di procedere, invece, secondo un metodo induttivo. Macintosh affronta varie obiezioni, come quella di Georg Wobbermin, il quale, da dualista kantiano inveterato, non può se non avvertire che tutte le espressioni del genere di «teologia empirica» implicano una contraddizione in termini. Macintosh alla fine formula tredici leggi della teologia empirica. Ma egli non fornisce mai un solo esempio di ciò che intende per «credenza veramente ragionevole».

**Dualismo.** Secondo il dualismo, la realtà divina non viene mai sperimentata immediatamente, né percepita direttamente. Come può, allora, esserci una qualunque conoscenza? Si ha motivo di mettere in dubbio il carattere conclusivo delle cosiddette prove dell'esistenza di Dio, gli argomenti ontologico, cosmologico, antropologico, teologico. Tali prove saranno sostituite da argomentazioni ricavate dai valori morali (come in Kant) oppure dai valori religiosi.

Ma questa posizione ha di fatto portato all'agnosticismo (un termine coniato nel 1870 da Thomas Huxley), in particolare con Charles Darwin, che scrisse che «l'intero soggetto è posto al di là degli scopi dell'intelletto umano»; e con Herbert Spencer, il profeta della religione agnostica. Per l'agnostico, soltanto il metodo induttivo e i risultati positivi delle scienze empiriche possono servire da controllo adeguato rispetto alla troppo semplice dogmatizzazione della teologia e delle stravaganze speculative della metafisica.

Friedrich Schleiermacher, «il padre della teologia moderna», oscillava tra panteismo e agnosticismo dualistico epistemologico. La teologia, egli pensava, può essere soltanto una descrizione degli stati soggettivi della mente. Albert Ritschl fu, con Schleiermacher, il teologo protestante più importante della fine del XIX secolo. Egli reagì vigorosamente contro l'intellettualismo in favore dell'autonomia della consapevolezza religiosa. Egli trovò Schleiermacher colpevole dell'antico errore di fare della dottrina di Dio una teologia naturale, in quanto distinta dalla teologia rivelata, ma, in entrambi i casi, la «conoscenza religiosa» viene generalmente distinta dalla scienza, dalla filosofia e dalla conoscenza teoretica. «Ma infine», si chiede Macintosh (1940, p. 247), «come può essere giustificato l'uso del termine conoscenza religiosa applicato a Dio Padre del nostro Signore Gesù Cristo?». Bisogna riconoscere che l'intuizione in questione non è percettuale ma immaginale, che la cosiddetta conoscenza religiosa non è una conoscenza nel senso scientifico dei giudizi empiricamente verificati, e così via.

Adolf Harnack concordava con Ritschl sul fatto che il Cristianesimo è essenzialmente etico-religioso e sperimentale piuttosto che metafisicamente speculativo e intellettualistico. I seguaci di Ritschl hanno molto da dire sulla rivelazione, ma il concetto stesso di rivelazione viene lasciato nel vago dal punto di vista epistemologico.

Wilhelm Herrmann fu piuttosto critico nei confronti sia dell'influenza del misticismo sia delle intromissioni della metafisica. Per Julius Kaftan, Kant è il filosofo del Protestantesimo, così come Aristotele è il filosofo del Cattolicesimo. L'oggetto della conoscenza religiosa non è la religione, ma Dio; la teologia, comunque, non può mai essere la scienza degli oggetti della fede, ma soltanto la scienza della fede in se stessa. La conoscenza religiosa, in quanto contrapposta alla conoscenza in senso teoretico, presuppone una autentica rivelazione di Dio.

Wobbermin concordava con Ritschl nell'escludere dalla teologia tutte le posizioni intermedie in cui la fede-conoscenza di Dio si trova mescolata con la ormai screditata conoscenza «naturale» di Dio e da questa modificata. «Ma», conclude Macintosh (*Ibid.*, p. 278), «nessuna considerazione del valore di una fede può mai istituzionalizzarla come conoscenza, se ci troviamo in assenza di qualsiasi possibilità di "esperienza di prima mano"».

Nel capitolo intitolato «Razionalismo critico», Macintosh tratta della *Religionsgeschichtliche Schule*, che aveva fatto sperare nella possibilità di liberare la teologia moderna dalla sua continua oscillazione tra un agnosticismo senza speranza e il banale dogmatismo di un rigido soprannaturalismo. Lo studio storico-comparato delle religioni dimostra che l'unicità del Cristianesimo consiste non tanto nel genere della sua dimostrazione, che poggia sopra una rivelazione soprannaturale, ma piuttosto nel suo contenuto: un soprannaturalismo inclusivo finirebbe per riconoscere la rivelazione e il miracolo in tutte le religioni. (Come è possibile la conoscenza religiosa? Una «quarta critica», dopo Kant, dovrebbe indagare le condizioni *a priori* dell'esperienza religiosa).

Rudolf Otto affermava che accanto al *Glaube*, che apprende l'idea razionalmente necessaria di una realtà ultima, c'è anche l'*Ahnung*, un fondamento non razionale per la religione posto nella natura umana, il senso istintivo di una realtà misteriosa (*das Heilige*), trascendente e completamente altra.

Sotto il titolo «Pragmatismo religioso» Macintosh

include, ovviamente, William James, ma anche il suo meno noto precursore A.J. Earl Balfour, che scrisse che noi aderiamo a un certo credo soltanto per un bisogno soggettivo di esso, e che predisse l'avvento di una scienza critica della religione per mezzo della quale qualunque valida conoscenza religiosa riceverà la forma universale di una scienza empirica.

Sotto l'etichetta di «Irrazionalismo reazionario» Macintosh colloca Søren Kierkegaard, Miguel de Unamuno e i teologi della crisi. Questa tendenza iniziò come risposta all'idealismo monistico di Hegel. Kierkegaard si ribellò all'equiparazione di Hegel tra realtà e Idea razionale. Per Kierkegaard, la fede cristiana è sempre contraria alla ragione: «L'assurdo è l'oggetto proprio della fede ed è l'unica cosa che le permette di essere creduta».

Anche per Unamuno, infine, ragione e fede sono nemiche e la ragione, inoltre, è la nemica dell'esistenza. La sua disperazione di trovare una qualche difesa teorica del sistema dogmatico del Cattolicesimo lo portò a sottovalutare gli argomenti che difendevano un Dio simile a Cristo e l'immortalità dell'anima.

**Karl Barth.** La teologia della crisi fu, in Germania, una conseguenza della prima guerra mondiale. Ma Karl Barth fu erede anche di Kant, di Schleiermacher, di Troeltsch, di Herrmann, di Otto, di Kierkegaard e di Feuerbach. Barth condannò il liberalismo moderno per l'eccessivo accento posto sull'immanenza divina, poiché «tranne che nella sua Parola, Dio non è mai, per noi, nel mondo». Come sosteneva Kierkegaard, seguendo l'*Ecclesiaste*, «Dio è nel cielo, e tu sulla terra». L'immagine di Dio, sosteneva Barth, è stata completamente distrutta nell'uomo dal peccato. La Bibbia va letta nel modo antico, cioè non tanto per trovare ciò che gli uomini pensano di Dio, quanto per trovare ciò che Dio ci dice. «Questa è», osserva Machintosh, «quasi l'antica teologia autoritaria e irrazionale del Calvinismo evangelico di due o trecento anni fa».

Barth, recuperando all'indietro sia Lutero sia Calvino, enfatizza la distinzione tra fede, che egli accetta, e religione, che egli quasi identifica con il Cattolicesimo che rifiuta. In un saggio sulla teologia di Barth, Brand Blanshard (*Critical Reflections on Karl Barth*, in J. Hick [cur.], *Faith and Philosophers*, Ithaca/N.Y. 1957) presenta questa critica:

> La fede, secondo Barth, è essa stessa la conoscenza più alta; ma questa conoscenza differisce completamente da qualunque altra cosa che l'uomo chiama conoscenza, non soltanto nel suo contenuto, ma anche nei suoi modi, nella sua origine e nella sua forma (p. 159).
> Che la rivelazione sia da considerare un tipo di conoscenza è rivelato chiaramente dal fatto che egli ha intitolato uno dei suoi libri *Conoscenza di Dio*. Ma Barth sostiene, con Ayer e con Carnap, che il tentativo di superare la natura, mediante il pensiero razionale, per raggiungere il soprannaturale è inevitabilmente fallimentare, sebbene ovviamente egli tragga da questo insuccesso una diversa conclusione. Egli infatti conclude che, poiché non possiamo raggiungere una conoscenza di Dio attraverso mezzi radicali, dobbiamo farlo attraverso mezzi non naturali; i positivisti, invece, concludono dalle medesime premesse che il tentativo stesso è senza senso (p. 170).
> Di fronte a tutti coloro i quali, come Freud e Feuerbach, fanno della «conoscenza» religiosa una proiezione, l'appagamento immaginario di un bisogno; a tutti i pragmatisti che, come Dewey, ne fanno soltanto un mezzo utile al miglioramento umano; a tutti i razionalisti che, come Hegel, ne fanno una filosofia soltanto parzialmente sviluppata; a tutti gli psicologi che, con Schleiermacher e con Ritschl, ne fanno essenzialmente una questione di sentimento, Barth afferma un ritorno pieno alla teologia della Riforma, in cui Dio è collocato in opposizione al mondo come una realtà «totalmente altra», nota invero alla fede ma inconoscibile, inavvicinabile e inimmaginabile per qualunque facoltà umana (p. 160).

**Bultmann e Jaspers.** Fatta eccezione per la distinzione di Barth (e di Lutero) tra religione e fede, Rudolf Bultmann scorge all'interno della fede un nucleo costituito dal messaggio (*kerygma*) che deve essere tratto dal senso letterale della Bibbia mediante l'*Entmythologisierung*. La Bibbia non riuscì a eliminare la filosofia, che mira a fare del *kerygma* una realtà soggetta al controllo della ragione. La nostra conoscenza di Dio non si riferisce alla sua essenza, ma alla sua volontà. Dio non è né nella natura né nella storia e comunque non può essere raggiunto in questi luoghi. Gli autori biblici non sono del tutto innocenti del peccato dell'uomo naturale; essi talvolta comprendono la parola di Dio attraverso un tipo ingenuo di razionalismo, il razionalismo mitologico, che è colpevole quanto il razionalismo scientifico. I credenti seri e istruiti rifiutano quella mitologia popolare. Essi possono accettare la scienza e la tecnologia, dal momento che per loro scienza e fede appartengono a due ordini completamente diversi. Ma sebbene rifiutino la magia, lo spiritismo e tutte le varie forme dei miracoli pagani, essi tuttavia accettano la mitologia cristiana, tranne che nei suoi apsetti più criticabili. Contrariamente alla tesi di Barth, la fede non dovrebbe utilizzare alcuna filosofia. Tutte le filosofie sono proiezioni umane di Dio, dell'uomo e del mondo e sono, in quanto tali, incompatibili con la fede. L'errore della *philosophia perennis* fu quello di limitarsi al dominio della conoscenza e dell'oggettività. La distruzione della metafisica che fu tentata da Heidegger aiutò Bultmann a rifiutare ogni *Selbstsicherung*.

La filosofia di Karl Jaspers sembra essere «l'ultima parola dell'irrazionalismo», l'ultimo stadio nel grande movimento di reazione contro l'*Aufklärung*. Ricordan-

do il motto di Kant: «Devo sopprimere la conoscenza per fare spazio alla fede», Jaspers alla fine cede al prestigio dell'ineffabile. Egli, comunque, esprime la propria irritazione filosofica di fronte all'affermazione dei teologi che la fede cristiana è qualcosa di assoluto. I cristiani dovrebbero abbandonare l'idea che Gesù sia stato l'unica incarnazione della trascendenza; essi dovrebbero accettare il fatto che i dogmi sono simboli, cifre prive di valore oggettivo e dovrebbero rinunciare alla loro presunzione del monopolio della verità.

La posizione di Jaspers è estrema ed eccezionale in Germania. La differenza fondamentale tra la filosofia tedesca e quella francese è chiaramente formulata da Raymond Aron:

> I filosofi tedeschi, soprattutto nell'ultimo secolo, appartennero spesso all'ambiente culturale dei dipendenti statali o dei rappresentanti del clero. Anche quando diventarono miscredenti, essi mantennero sempre una percezione della religione come forma suprema dell'aspirazione spirituale. Mirando a una religiosità non dogmatica, essi distinguono tra scienza, oggettivamente vera, e religione, soggetta alla valutazione umana anche se non soggetta a dimostrazione o confutazione. Questa religiosità atea implica il riconoscimento del ruolo del sentimento, non riducibile a quello della ragione. In Francia, invece, la contrapposizione diretta tra religione e filosofia le spinse entrambe verso affermazioni precise e contraddittorie. La filosofia profana (almeno nei suoi esponenti più caratteristici) è anticristiana, perfino antireligiosa. Essa è razionalista e scientista.
>
> (Aron, 1983, p. 135).

**La prospettiva cattolica.** Il punto di vista cattolico, nel suo aspetto più conservatore, fu sviluppato da Étienne Gilson in numerosi libri importanti, soprattutto in *Réalisme thomiste et critique de la connaissance* (1939). La religione giustifica la filosofia, la quale a sua volta illumina la religione attraverso l'intelligenza. Gilson dice di Bergson in *Le philosophe et la théologie* (Paris 1960; trad. it. Brescia 1966):

> Bergson ebbe chiara idea di due tipi di conoscenza, quella dell'intelligenza, la cui espressione più pura è la scienza, e quella dell'intuizione, simile all'istinto, che diventa esplicitamente consapevole nella metafisica. Se interrogato sulla fede, egli non potrebbe immaginare neppure per un istante che essa fosse, a rigor di termini, conoscenza. La parola «fede» gli suggeriva prima di tutto la nozione dell'obbedienza. Accettare come vere una quantità di posizioni dottrinali, seppur non accessibili né all'intelligenza né all'intuizione, e al di fuori della semplice sottomissione a una autorità esterna: questo fu tutto ciò a cui questo filosofo voleva abbandonarsi (p. 177).

Gilson riassume il proprio atteggiamento come segue:

> Da una parte c'è il progresso scientifico, dall'altra la fede cristiana, incarnata nella Chiesa e definita dalla tradizione. Per parlare in modo sommario ma certamente non inesatto: dal contatto tra le due deriva un terzo tipo di conoscenza, distinta da entrambe ma simile a entrambe, i cui dati sono forniti dalla scienza, ma il cui oggetto principale è raggiungere una conoscenza quanto più completa della rivelazione cristiana ricevuta dalla fede (p. 233).

Ma i cattolici sono lungi dall'essere unanimi. Non lo furono mai. Furono discordi nel Medioevo, come abbiamo visto, sull'alternativa se noi conosciamo la verità alla luce della nostra intelligenza oppure in una luce divina che si aggiunge a quella dell'intelligenza. Nella nostra epoca siamo stati testimoni delle dolorose controversie che hanno circondato il tentativo ostinato di Maurice Blondel di dedurre il soprannaturale dal naturale e la fusione – o confusione – di Teilhard de Chardin della cosmologia con la cristologia, dell'evoluzionismo con la Rivelazione. Entrambi sono incorsi nell'anatema. Sempre, fin dalla Controriforma, la Chiesa è stata tentata di combattere il Protestantesimo, o di mettersi alla pari con esso, non soltanto (come abbiamo visto) istituendo il catechismo, ma anche incoraggiando gli studi biblici. Essa ha tentato anche di opporsi all'influenza di Kant facendo rivivere il Tomismo; condannando, nel XIX secolo, tutte le forme di fideismo; e condannando il Modernismo all'inizio del XX secolo, cedendo alle tendenze liberali soltanto nel Concilio Vaticano II.

Il Cattolicesimo, nella sua varietà esistenzialista, è rappresentato da Henry Duméry, che deve molto anche a Blondel – oltre che a Spinoza e a Plotino. Egli distingue, nella sua *Philosophie de la religion* (Paris 1957), diversi livelli noetici; parla di «uno specifico piano intelligibile, a mezza strada tra Dio e la consapevolezza empirica» – forse ciò che egli chiama «le troisième genre de connaissance» – e considera la fede come «un object spécifique, irréductible à tout autre». Egli parla di «mentalité projective», di «intentionalité vécue», di «visée de trascendance». Sebbene egli riconosca che la filosofia della religione dovrebbe applicarsi a tutte le religioni conosciute, egli basa il proprio tentativo esclusivamente sul Cristianesimo. Un esempio può essere citato dalla sua *Phénoménologie de la religion*, Paris 1958: «sarebbe erroneo oggettivare l'esistenza tipica della Vergine Maria sul piano profano – anzi, profanante – dell'anagrafe» (p. 57). Duméry, sacerdote cattolico, aveva ottenuto il permesso di lasciare il sacerdozio.

Nella Chiesa anglicana la situazione è alquanto diversa, come dimostra l'elevazione a vescovo di Durham, nel 1984, di David Jenkins, il quale aveva dichiarato che gli insegnamenti riguardanti la nascita

verginale e la resurrezione potevano essere piuttosto simbolici che letterali, e che una persona poteva essere un buon cristiano anche se dubitava della divinità di Cristo.

**Epistemologia.** La moderna epistemologia è rappresentata in Inghilterra, tra gli altri, da Bertrand Russell e A.J. Ayer. In *Mysticism and Logic*, London 1918, Russell definiva l'impulso mistico in filosofi come Eraclito, Platone, Spinoza e Hegel come la «credenza nella possibilità di un tipo di conoscenza che possa essere chiamata rivelazione o perspicacia o intuito, in quanto in contrasto con il senso, la ragione e l'analisi, che sono considerate soltanto guide cieche che conducono alla palude dell'illusione» (p. 16). Ma egli riconosceva tranquillamente che ciò che è conoscenza è anche scienza, e ciò che non è scienza non è conoscenza. In *The Problem of Knowledge* (1956), Ayer semplicemente ignora del tutto la religione, come del resto fa Rudolf Carnap nella sua opera. Sia Ayer sia Carnap appartengono al movimento del Positivismo logico, fondato sull'analisi del linguaggio, che iniziò a Vienna con Ludwig Wittgenstein, il quale in seguito emigrò in Inghilterra e fu in stretto contatto con Bertrand Russell. Ma l'atteggiamento di Wittgenstein nei confronti della religione fu molto meno semplice dell'atteggiamento di coloro che furono da lui influenzati. Egli pensava che i credi religiosi, in questo ben distinti dai concetti scientifici, non sono ipotesi più o meno probabili: le affermazioni pertinenti alla religione non hanno mai espresso possibilità positive. Il loro pieno significato deriva dal loro posto nell'esistenza umana; scienza e religione sono del tutto separate, tra loro non ci può essere alcun tipo di conflitto o di rapporto. Ma, come egli scrive nel suo *Tractatus Logico-Philosophicus* (6,54): «Colui che mi comprende alla fine riconosce le mie affermazioni come prive senso, dopo che si è innalzato attraverso esse, in esse, al di sopra di esse» – una posizione che ricorda misteriosamente il Buddhismo Mahāyāna. E in conclusione Wittgenstein scrive: «Ciò di cui non si può parlare, di questo si deve tacere» (*Ibid.*, 7,0). Leggiamo comunque in *Notebooks 1914-1916* che «credere in Dio significa comprendere la questione della vita, significa vedere che la vita ha senso» (11 giugno 1916), il che corrisponde appunto a ciò che è stato chiamato il fideismo di Wittgenstein.

Un coraggioso tentativo di superare il Positivismo fu compiuto da Michael Polanyi, anch'egli scienziato e filosofo emigrato dall'Europa centrale (nel suo caso dall'Ungheria) in Inghilterra. Nel suo importante libro *Personal Knowledge*, London 1958, Polanyi rifiuta l'ideale (che risale a Laplace) della conoscenza oggettiva e invoca piuttosto un ritorno ad Agostino, per ristabilire l'equilibrio dei nostri poteri conoscitivi e per riconoscere ancora una volta la fede come fonte di ogni conoscenza. Egli cerca di definire una forma di conoscenza né semplicemente oggettiva né semplicemente soggettiva, cioè la conoscenza personale: «In ogni atto di conoscenza entra un tacito e appassionato contributo della persona che sa che cosa deve essere conosciuto, e... questo coefficiente non è semplice imperfezione, ma una componente necessaria di ogni conoscenza» (p. 312). Nel vasto campo della religione, purtroppo, Polanyi prende in considerazione soltanto il Cristianesimo. In modo ancora più rigido, egli sottoscrive la seguente affermazione di Paul Tillich: «La conoscenza della rivelazione, sebbene mediata prima di tutto attraverso i fatti storici, non implica una affermazione fattuale e perciò non è esposta all'analisi critica da parte della ricerca storica. La sua verità deve essere giudicata da criteri che sono all'interno della dimensione della conoscenza rivelatoria» (*Systematic Theology*, London 1953, I, p. 144). L'espressione «conoscenza rivelatoria» elimina l'intera questione della natura della conoscenza religiosa.

Ancora un altro scienziato e filosofo, Alfred North Whitehead, che emigrò negli Stati Uniti dall'Inghilterra, si interessò del problema della conoscenza religiosa, specialmente nel suo *Religion in the Making* (1928) e ancora in *Process and Reality* (1929, trad. it. Milano 1965), in cui possiamo leggere: «La religione è la traduzione delle idee generali in pensieri, emozioni e scopi particolari; essa è diretta al fine di forzare l'interesse individuale che deforma al di là della sua particolarità autodistruttiva. La filosofia affronta la religione e la modifica» (*Process and Reality*, New York 1978, p. 15). Sul Cristianesimo, la sua posizione è riassunta come segue:

> La nozione di Dio come «motore immobile» deriva da Aristotele, almeno per quanto riguarda il pensiero occidentale. La nozione di Dio come «eminentemente reale» è la dottrina tipica della teologia cristiana. La combinazione di queste due dottrine nella dottrina di un creatore originario, assolutamente reale e trascendente, al cui fiat il mondo è venuto all'esistenza e alla cui volontà esso obbedisce, rappresenta l'errore che ha introdotto la tragedia nella storia del Cristianesimo e dell'Islamismo.
>
> (*Ibid.*, p. 342).

Le idee di Whitehead, sebbene talora piuttosto oscure, hanno dato origine alla teologia del processo.

La ricerca ha iniziato recentemente a cercare di individuare l'area specifica del cervello umano che presiede alla funzione mitica (E.G. d'Aquili e Ch.D. Laughlin, Jr., *The Neurobiology of Myth and Ritual*, in E. d'Aquili et al. [curr.], *The Spectrum of Ritual*, 1979); e

l'approccio simbolico ha sviluppato una nuova disciplina: la teolinguistica. (J.P. Van Noppen, *Theolinguistics*, Bruxelles 1981).

Nei fervidi e avventurosi taccuini di una gnostica moderna, Simone Weil, pubblicati postumi con il titolo *La connaissance surnaturelle*, Paris 1950, possiamo leggere: «L'intelligenza riamane assolutamente fedele a se stessa nel riconoscere l'esistenza, nell'anima, di una facoltà superiore a se stessa e che conduce il pensiero al di sopra di se stessa. Questa facoltà è l'amore soprannaturale» (p. 80). E ancora: «Poiché il male è l'origine del mistero, la sofferenza è l'origine della conoscenza» (p. 43).

Due autori recenti, Terence Penelhum e John Hick, hanno sviluppato l'idea della fede come forma di conoscenza. Scrive il secondo: «In ogni genere di cognizione c'è un mistero irrisolto» (Hick, 1966, p. 118). «Ma», aggiunge Basil Mitchell, «c'è un importante senso del "conoscere" in cui anche le "grandi figure religiose" non possono dire di sapere che c'è un Dio (lasciando da parte le dottrine cristiane), cosicché rimane davvero la possibilità che una qualche interpretazione non teistica della loro esperienza possa trasformarsi in vera» (Mitchell, 1973, p. 112). Comunque, come scrive Nicholas Lash: «La possibilità del discorso teologico, che costituisce una modalità della conoscenza razionale, può essere esclusa soltanto se si può dimostrare che la fede religiosa non risiede in alcuna conoscenza sperimentale del suo oggetto» (Lash, in Peacock, 1981, p. 304).

[Vedi anche *VERITÀ*, vol. 4; *FILOSOFIA*, vol. 5. Per la contrapposizione occidentale tra conoscenza e fede, vedi inoltre *FEDE*, vol. 4].

### BIBLIOGRAFIA

R. Aron, *Mémoires. Cinquante ans de réflexion politique*, Paris 1983.

R. Bendix, *Max Weber. An Intellectual Portrait*, Garden City/N.Y. 1960.

M. Biardeau, *Théorie de la connaissance et philosophie de la parole dans la brahmanisme classique*, Paris 1964.

L. Brunschwicg, *Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*, 1927, Paris 1953 (2ª ed.).

G. Bugault, *La notion de "prajña" ou de sapience selon les perspectives du "mahāyāna"*, Paris 1968.

B. Gavalda, *Les grands textes de la pensée chrétienne*, Paris 1973.

Ét. Gilson, *The Unity of Philosophical Experience*, New York 1937.

Ét. Gilson, *Le philosophe et la théologie*, Paris 1960 (trad. it. *Il filosofo e la teologia*, Brescia 1966).

R. Grousset, *Les philosophies indiennes*, I-II, Paris 1931.

I. Gruenwald, *Knowledge and Vision*, in «Israel Oriental Studies», 3 (1973), pp. 63ss.

J. Hick, *Faith and Knowledge*, Ithaca/N.Y. 1966 (2ª ed.).

Å. Hultkrantz, *The Concept of the Supernatural in Primal Religion*, in «History of Religions», 22 (1983), pp. 231-53.

Ch.H. Kahn, *The Art and Thought of Heraclitus*, Cambridge 1979.

D.C. Macintosh, *The problem of Religious Knowledge*, London 1940.

B. Mitchell, *The Justification of religious Belief*, New York 1973.

A.R. Peacock (cur.), *The Sciences and Theology in the Twentieth Century*, London 1981.

J.M. Robinson (cur.), *The Nag Hammadi Library in English*, San Francisco 1977.

K. Rudolph, *Die Gnosis*, Göttingen 1978.

R. Swinburne, *Faith and Reason*, Oxford 1981.

R.C. Zaehner, *Concordant Discord*, Oxford 1970.

JACQUES DUCHESNE-GUILLEMIN

**CONVERSIONE.** Il termine *conversione*, in origine ebraico e cristiano, indica i fenomeni attinenti a una metamorfosi individuale o collettiva. La storia e l'esperienza religiose sono costellate di cambiamenti, dal momento che individui e gruppi manifestano in essi durata e intensità varie. Praticamente tutte le religioni hanno forme di iniziazione, o riti di passaggio, e metodi per affiliare gli estranei e rianimare gli adepti che abbiano in qualche modo perduto lo status originario di fronte al gruppo.

Le definizioni di conversione abbondano. Nell'Ebraismo e nel Cristianesimo, conversione significa richiamo radicale a rifiutare il male e ad abbracciare un rapporto con Dio attraverso la fede. Per alcuni antropologi, la conversione si limita ad alcune improvvise, radicali variazioni delle credenze, dei comportamenti e delle affiliazioni. Per maggior completezza, tuttavia, questo articolo cercherà di essere descrittivo piuttosto che normativo, esplorerà cioè la varietà delle conversioni, piuttosto che ridurre l'argomento a una specifica prospettiva teologica. La conversione verrà vista come un processo di trasformazione dinamico e sfaccettato. In alcuni casi, si tratterà di una trasformazione improvvisa e radicale; in altri, invece, graduale e non coinvolgente la vita in toto. Perciò l'articolo comprenderà una notevole varietà di tipi, processi e strutture di conversione.

**Tradizione, trasformazione e trascendenza.** La maggior parte degli studi sulla conversione ha la tendenza a concentrarsi su una sola dimensione, escludendo altri aspetti egualmente importanti. Per valutarne la varietà e la complessità, andrebbero osservate nella conversione tre dimensioni: tradizione, trasfor-

mazione e trascendenza. Specifici campi di studio illustrano queste tre dimensioni, che, ovviamente, interagiscono e si compenetrano, ma ai fini euristici la triplice suddivisione può essere illuminante.

***Tradizione.*** Nella tradizione va osservata la matrice sociale e culturale, comprendente simboli, miti, rituali, visioni del mondo e istituzioni. La tradizione struttura le circostanze presenti, quelle in cui si vive, e garantisce il legame col passato. Nella maggior parte delle tradizioni religiose sono presenti credenze e pratiche che animano, danno forma e valore al mutamento religioso.

I sociologi esaminano gli aspetti sociali e istituzionali delle tradizioni in cui si verifica la conversione. Considerano le condizioni sociali in quel dato momento, le relazioni più rilevanti e le istituzioni dei convertiti, le caratteristiche e i procedimenti del gruppo religioso al quale si convertono. I sociologi osservano inoltre l'interazione fra gli individui e la loro matrice ambientale e la relazione fra gli stessi e le attese del gruppo.

Gli antropologi delineano le realtà ideologiche e culturali della tradizione, considerando la cultura come manifestazione della creatività umana e grande forza formatrice e rinnovatrice degli individui, dei gruppi e della società. Studiano fenomeni come i riti di passaggio, i rituali, i miti e i simboli, che compongono la struttura più significativa della cultura. Gli antropologi, ancora, esaminano i simboli della cultura e le modalità della conversione, il suo impatto culturale, i modi in cui essa viene ostacolata o facilitata dalla cultura e le fasi di sviluppo dei nuovi orientamenti religiosi.

Gli storici, da parte loro, raccolgono e integrano i dettagli di particolari conversioni realmente avvenute, mentre l'attenzione ai dettagli storici completa i modelli teorici, fornisce una ricca e vasta base documentaria e traccia la natura della conversione nel tempo.

***Trasformazione.*** Il secondo modo per capire la conversione è attraverso la dimensione della trasformazione. La quale può definirsi il processo del mutamento attraverso l'alterarsi del pensiero, dei sentimenti e delle azioni. La psicologia è la disciplina che studia la trasformazione sotto l'aspetto oggettivo e soggettivo dell'io, della coscienza e dell'esperienza.

Da un punto di vista psicologico, lo studio classico della conversione è *The Varieties of Religious Experience* di William James. Secondo il lavoro di James e di altri pionieri, il tipico studio psicologico della conversione mette l'accento sul fatto che la conversione è spesso preceduta da angoscia, agitazione, disperazione, conflitto, senso di colpa e altri problemi simili. Gli psicologi teorici affrontano la conversione da varie prospettive: psicanalisi, comportamentismo, psicologia umanistico-transpersonale, sociale e cognitiva.

Gli psicanalisti si occupano della dinamica delle emozioni interiori, in special modo quando esse si riflettono sui rapporti fra genitori e figli. I comportamentisti mettono in rilievo il comportamento personale e giudicano il grado di congruenza con l'ambiente sociale immediato, con i suoi premi e le sue punizioni.

Gli psicologi umanistici e transpersonali sottolineano il modo in cui la conversione può offrire una migliore realizzazione di sé, la crescita e i benefici che ne risultano. La conversione è considerata normale per l'adolescente e nei limiti del normale per l'adulto. Infine, gli psicologi sociali e cognitivi studiano l'impatto delle influenze interpersonali e intellettuali sugli individui e sui gruppi.

***Trascendenza.*** La trascendenza si riferisce alla sfera del sacro – l'incontro col divino, che per molte religioni costituisce l'origine e lo scopo della conversione. Le persone religiose affermano che il divino opera nella situazione umana per trarre l'uomo a sé e stabilire un significato nuovo di intenti e di propositi. I teologi considerano questa dimensione assolutamente essenziale all'intero processo della trasformazione umana; gli altri fattori le sono subordinati.

Le varie discipline degli studi religiosi si concentrano sulla trascendenza, indagando nelle aspettative religiose, nelle esperienze e nelle visioni del mondo dei convertiti e dei potenziali convertiti. Recentemente alcuni studiosi hanno sostenuto che la conversione è un processo graduale, interattivo, con conseguenze sulla comunità. Non si tratta quindi di un evento individuale, ma di un processo evolutivo in cui si trasforma la totalità della vita comunitaria.

**Tipologia della conversione.** Una buona teoria della conversione richiede una tipologia euristica che tenga conto della sua varietà e complessità. La tipologia qui proposta cerca di delineare con la maggior precisione possibile la serie dei fenomeni designati dal termine *conversione*. Gli studi sull'argomento migliorerebbero se gli studiosi specificassero l'esatta natura del mutamento di religione di cui si tratta.

***Passaggio da una tradizione ad un'altra.*** Ci riferiamo qui al trasferimento individuale o collettivo da una grande matrice religiosa ad un'altra. Passando da una visione del mondo, da un sistema rituale, da un universo simbolico e da uno stile di vita ad un altro, ha luogo di frequente un processo composito in una situazione di contatto e di conflitto interculturale. Trasferimenti del genere si sono verificati lungo tutta la storia, specie nel XVIII, XIX e XX secolo, quando intere masse sono state coinvolte in questo tipo di conversione a causa dell'espansione coloniale europea. Cristianesimo e Islamismo sono le religioni che hanno iniziato e tratto vantaggi dalla transizione massiccia di tradizione.

***Passaggio da una istituzione ad un'altra.*** Comporta lo spostamento individuale o collettivo da una comunità a un'altra in seno a una delle grandi religioni. Ne è esempio la conversione dalla Chiesa battista a quella presbiteriana nel Protestantesimo americano. Il processo che i sociologi chiamano «cambio di denominazione» può comportare l'affiliazione a una Chiesa per motivi di convenienza (come la vicinanza geografica), oppure un cambio significativo di religione fondato su una profonda esperienza religiosa.

***Affiliazione.*** È lo spostamento individuale o collettivo da un impegno minimo, o nullo, fino al coinvolgimento in una istituzione o una comunità di fede. L'affiliazione è stata recentemente oggetto di giudizi controversi, data l'accusa rivolta ad alcuni nuovi movimenti religiosi e gruppi fondamentalisti di praticare la suggestione e la coercizione nella loro strategia di reclutamento. Provvisti di un bagaglio religioso insufficiente o nullo, molti convertiti ai nuovi movimenti religiosi, infatti, non sono all'altezza di contrastare il desiderio di affiliazione.

***Intensificazione.*** È il rinnovato impegno per una fede alla quale i convertiti siano già affiliati, in modo formale o informale. Si verifica quando individui nominalmente membri di un'istituzione religiosa, decidono di fare del proprio credo e del proprio impegno l'obbiettivo principale della vita, oppure quando si approfondisce e si intensifica l'impegno attraverso un'esperienza religiosa profonda o nuove sconvolgenti intuizioni.

***Defezione o apostasia.*** È il ripudio di una tradizione religiosa, o delle sue credenze, da parte di chi già ne era membro. Il mutamento non implica accettazione di una nuova prospettiva religiosa, ma indica spesso l'adozione di un sistema non religioso di valori. La «deprogrammazione», metodo intensivo usato talvolta per allontanare dai culti, può esser vista come una forma di deconversione forzata, o apostasia. L'apostasia appartiene a questa tipologia, poiché la dinamica dell'abbandono di un gruppo religioso, o della perdita della fede, costituisce una forma importante di mutamento individuale e collettivo nell'ordinamento contemporaneo.

Questa tipologia considera in modo specifico gli aspetti socio-culturali del processo di mutamento religioso. I vari tipi si classificano secondo la distanza socio-culturale fra un potenziale convertito e l'effettiva conversione. Quindi il cambio di tradizione implica importanti sconvolgimenti, mentre l'intensificazione richiede un movimento sociale e istituzionale minimo, non essendo altro che un approfondimento dell'impegno individuale per una data tradizione. L'apostasia, benché più complessa di ogni altro tipo di movimento, viene rappresentata come mera categoria: è un movimento che esclude il coinvolgimento e l'impegno in un orientamento religioso.

**Un modello delle fasi significative.** Per cercare di chiarire i complessi processi che la conversione comporta, è possibile proporre un modello euristico delle fasi significative. Benché sviluppato e dimostrato utile attraverso una ricerca empirica, non andrebbe considerato universale e invariante, ma come un tentativo di organizzare sistematicamente e lucidamente la vasta letteratura della conversione.

***Contesto.*** Il contesto è l'intero ambiente sociale, culturale, religioso e personale. Per chiarire le sue complessità è utile distinguere fra macrocontesto e microcontesto.

*Macrocontesto.* Si tratta del contesto culturale e sociale dell'ambiente più ampio. Per esempio, negli Stati Uniti e in Gran Bretagna, nel macrocontesto sono combinati insieme industrializzazione, comunicazione di massa, calo della tradizionale egemonia del Cristianesimo. Tale situazione lascia all'interno della cultura un'enorme, talora imbarazzante, serie di opzioni religiose. Un siffatto pluralismo culturale può arrivare a provocare confusione e alienazione; è quindi possibile che si desideri ardentemente una nuova opzione religiosa, per uscire dallo stato di ansia, trovare un significato, acquisire un senso di appartenenza.

*Microcontesto.* È il mondo più immediato della famiglia, del gruppo etnico, della comunità religiosa e del quartiere. Questi gruppi svolgono un ruolo importante nella creazione di un senso di identità e di appartenenza e interagiscono in vari modi col macrocontesto: alcuni lo accettano e lo agevolano, mentre altri lo rifiutano e cercano di modificarlo. Il microcontesto può contrastare l'influenza del macrocontesto, intenzionalmente o meno. Molti ritengono che alcuni gruppi religiosi si isolino deliberatamente dal contesto maggiore. Con la loro forza intensificano il controllo, l'influenza e la persuasione sull'ambiente sociale, rendendolo più adattabile ai loro desideri. Essi si considerano in un rapporto speciale col divino.

***Crisi.*** Praticamente tutti gli studiosi della conversione concordano sul fatto che essa viene sempre preceduta da qualche genere di crisi. Può trattarsi di crisi religiosa, politica, psicologica o culturale, oppure di una circostanza della vita che apre nuove opzioni. Nel corso della crisi, miti, riti, simboli, obbiettivi, regole, cessano di funzionare normalmente per l'individuo o per la società, provocando così un grave turbamento nella vita personale. Secondo i sociologi, che lavorano spesso su ipotesi di natura psicopatologica, una conversione in questo caso può esser vista come un meccanismo di difesa.

Emergono spesso movimenti di risveglio e di rinno-

vamento religioso dai mutamenti massicci di cultura, che hanno origine dall'erosione di una tradizione culturale, non più in grado di mantenere un significato o di legittimare strutture organizzative. Così, quando vengono riscoperti miti, riti e simboli, si verifica un rafforzamento, si viene trasformati e le energie vengono stimolate a creare nuove possibilità.

In generale, gli psicologi vedono l'origine delle crisi individuali nel contesto di una situazione familiare deteriorata, nella mancanza di socializzazione o in qualche altro trauma personale. Quale ne sia la causa, le carenze personali rendono vulnerabili e predispongono in genere a un mutamento. Secondo alcuni psicologi poi, certi bisogni, desideri e aspirazioni positivi aprono al cambiamento religioso. Per di più, è dimostrato da varie ricerche sinora effettuate che quanti provengono da famiglie di religione eterogenea (con genitori di differenti gruppi religiosi) sono più aperti all'eventualità di una conversione.

***Ricerca.*** Gli uomini sono continuamente impegnati nel processo di costruzione del mondo, per creare un significato e uno scopo della vita. Secondo talune tradizioni religiose, le forze spirituali sono sempre all'opera; altre ritengono che tutti gli aspetti dell'esistenza siano orchestrati per portare l'uomo alla conversione. Recentemente i sociologi hanno incominciato a vedere gli uomini come agenti attivi nella creazione del significato e nella loro scelta delle opzioni religiose. Una parola che sembra riassumere quanto è implicito in molti di questi orientamenti è *ricerca.*

La nozione di ricerca parte dal presupposto che si cerchi di massimizzare il significato e lo scopo della vita. In situazioni anormali, o di crisi, questa ricerca attiva diventa più pressante; si cercano risorse per la crescita e lo sviluppo allo scopo di «riempire il vuoto» e arricchire la vita. Si tratta normalmente di un processo incessante, che tuttavia può intensificarsi in tempi di crisi.

***Incontro.*** La struttura fondamentale dell'incontro, da un punto di vista sociologico, comprende i patrocinatori, i potenziali convertiti e l'ambiente dell'incontro. Sull'esito influiscono vari fattori, ma molti sociologi considerano, fra l'altro, importante la congruenza o compatibilità dell'ideologia, dell'età, del sesso, dell'educazione, ecc.

La fase dell'incontro coinvolge non solo i bisogni affettivi, intellettuali e cognitivi dei potenziali convertiti, ma anche i bisogni del patrocinatore (o missionario). Alcune religioni s'impegnano esplicitamente nell'attività missionaria, mentre altre si sviluppano attraverso tipi di espansione meno appariscenti e meno intenzionali.

In quanto alla natura dei patrocinatori, si considera: se la conversione è il punto centrale della loro missione; che cosa intendono per conversione; qual è al riguardo la loro personale esperienza. Gli specialisti hanno minimizzato il ruolo del convertitore ed enfatizzato invece la predisposizione del convertito. Occorre ricordare che fra le due parti esiste una complessa interazione.

Negli insediamenti coloniali i patrocinatori missionari disponevano di un potere eccezionale, erano in qualche modo i rappresentanti del governo coloniale, grazie all'appoggio militare di cui godevano, all'abilità della parola, alla superiorità economica e all'influenza politica. In certi insediamenti il potere dei missionari era semplicemente dovuto alla loro possibilità di procurare l'accesso a molti aspetti della società «superiore».

Anche il carisma ha una parte importante nella fase dell'incontro. Quello del carisma è un problema reso difficile dai contrasti esistenti tra le varie discipline accademiche. Molti convertiti riferiscono che un elemento cruciale nella loro conversione era stato quello di venire a contatto con un individuo, *leader* o membro del gruppo, nel quale essi avevano avvertito la personificazione ideale, vitale, della fede. Questo *leader* sostiene il sistema della fede e testimonia con la propria vita la trasformazione: da quel momento diventa un modello, una guida, un amico. Questo avviene spesso in movimenti nei quali il *leader* ha un ruolo centrale nel sostenere una nuova fede e un modo di vivere radicalmente diverso.

Il rapporto fra il *leader* carismatico e i convertiti può essere simbiotico. Essi proiettano su di lui i loro desideri più intensi e i loro bisogni più profondi, ed egli pretende che essi dichiarino di sostenere la sua visione di trasformazione personale e del mondo. Il rapporto può avere conseguenze deleterie oppure estremamente positive; su casi come quelli di Jim Jones, di Martin Luther King Jr. e dell'ayatollah Khomeini si continua a discutere. Conversione e carisma si riflettono sul rapporto sinergico fra *leader* e seguaci.

I potenziali convertiti, come partecipanti attivi o come *partner* passivi, portano nell'incontro i loro particolari bisogni intellettuali, emozionali e pratici di una conversione. Tutti necessitano di una struttura intellettuale per poter interpretare il mondo. I gruppi che dispongono di esaurienti e convincenti ideologie esercitano grande attrazione su quanti hanno invece cognizioni confuse. In seguito al disfacimento della famiglia, all'erosione della comunità e alla mobilità geografica, molti sentono in forte misura il bisogno emozionale del senso della comunità, del sentimento di appartenenza. Di qui il potere di seduzione di quei gruppi che sono in grado di soddisfare tali bisogni.

La secolarizzazione e la diminuzione dell'educazio-

ne religiosa dei giovani determinano, fra l'altro, carenza di metodi e di tecniche religiosi per vivere, appunto, uno stile religioso di vita. Così, dunque, un gruppo che enuncia concreti e specifici metodi di preghiera, di culto, di meditazione, ecc., finisce con l'esercitare un forte richiamo.

Bisogna anche notare che gli orientamenti religiosi locali e i desideri dei convertiti giocano fortemente nel processo di conversione. In realtà, secondo quanto sosterrebbero alcuni, i patrocinatori sono dei catalizzatori che semplicemente provocano i prinçipali mutamenti, che sono invece il prodotto creativo di cui è in gran parte responsabile il ricevente.

La straordinaria creatività e originalità del Cristianesimo africano dimostrano la capacità dei convertiti di assumere un sistema di credo religioso e una condotta di vita e di modificarli per adattarvi i loro propri bisogni, desideri e aspirazioni.

***Interazione.*** Se i possibili convertiti, anche dopo l'incontro, proseguono col gruppo, l'interazione si intensifica. In sostanza essi sono ora in grado di apprendere meglio i suoi insegnamenti, il suo stile di vita e le sue aspirazioni. Da parte sua, il gruppo offre varie opportunità formali e informali per una completa assimilazione. L'intensità e la durata di questa fase varia secondo i gruppi: c'è quello che insiste su un lungo periodo di istruzione e di socializzazione, e quello invece più interessato a brevi, intensi periodi, nel corso dei quali i convertiti vengono incoraggiati o sollecitati a prendere una decisione.

Altra importante variante è il grado di controllo esercitato dal gruppo: se è aperto al mondo più ampio, tenderà a porre limiti relativamente flessibili e un controllo meno severo sulla comunicazione e l'interazione sociale all'interno e all'esterno. Viceversa, quei gruppi che rifiutano il mondo ed escludono gli estranei, tendono ad esercitare forti pressioni per controllare la comunicazione e l'interazione sociale. La rigorosità del controllo dipende anche dal grado di accettazione o di rifiuto del gruppo da parte del macrocontesto: se agli occhi di quest'ultimo è «deviante», è assai probabile che si veda costretto a chiudersi in se stesso e a ripudiare il mondo «malvagio».

I rapporti personali sono decisivi nel corso di questa fase. Alcuni hanno teorizzato che l'instaurazione di questi rapporti mette in grado di accettare l'esperienza, e che questa affermazione personale libera energia che conferisce vitalità al nuovo orientamento. Altri hanno invece teorizzato che l'accettazione dell'esperienza di gruppo consente di superare il conflitto, di accrescere la considerazione di se stessi e di raggiungere una nuova prospettiva di vita.

Uno dei punti più discussi nello studio della conversione è la natura del processo di persuasione. In particolare, molti sostengono che i metodi di reclutamento praticati da certi movimenti religiosi siano improntati a suggestione, siano cioè una forma di «lavaggio del cervello». Per alcuni studiosi, certi nuovi movimenti religiosi cercano espressamente persone vulnerabili su cui poter esercitare pressioni, attraverso il controllo dell'ambiente e delle relazioni e con l'offerta di affetto e di successo, come ricompensa per un comportamento accondiscendente. Rendere malleabile il prossimo giocando sui suoi più profondi bisogni, desideri, aspirazioni, è una sopraffazione: la persona vulnerabile è vittima della prepotente persuasività del gruppo. Benché si possa discutere sulla natura e la misura del «lavaggio del cervello» da parte della religione in cerca di proseliti, pare che effettivamente si diano casi di manipolazione psicologica. È quindi indispensabile che gli studiosi e i patrocinatori della conversione religiosa considerino con onestà e con franchezza l'etica della persuasione.

Il momento della decisione è un altro aspetto della fase di interazione. I gruppi esclusivi tendono a evidenziare la centralità di una decisione pubblica ed esplicita e, sottolineando l'importanza del rifiuto del mondo, chiedono spesso ai potenziali convertiti di ripudiare i propri vecchi comportamenti e di ricominciare da capo. A questo punto può determinarsi un grave conflitto interiore: chi ha vissuto per anni in un certo modo, dovrebbe ora mutare radicalmente la propria vita. È un conflitto che può essere lungo e angoscioso: esistono narrazioni autobiografiche che rivelano il dramma e il tormento di simili esperienze. Ma una volta presa la decisione, si avverte un senso di liberazione e il consenso divino.

***Impegno.*** La circostanza dell'impegno è spesso una profonda e ben definita serie di opzioni. In vari modi – con la preghiera, con l'insegnamento, con l'esperienza mistica – i potenziali convertiti pensano di venir messi di fronte a una scelta fra la via della vita e la via della morte. L'esperienza della trascendenza rivela al tempo stesso l'inadeguatezza della propria vita, le limitazioni del mondo, il vasto potenziale della trasformazione religiosa.

I simboli della vita e della rinascita vengono normalmente utilizzati dalle tradizioni religiose nei loro miti, riti e simboli. Questo genere di simbolismo dipende direttamente dal modo di concepire la condizione umana proprio di una data tradizione. In altri termini, le tradizioni religiose che tendono a disprezzare il mondo e il suo male esigono, nel processo di conversione, un rifiuto radicale del vecchio e una dedizione e un impegno totale per il nuovo.

L'impegno sarà tanto più marcato se il gruppo esige

pubblica testimonianza dai neofiti. Ascoltando queste testimonianze, il gruppo apprenderà nuove strutture di riferimento e gradualmente incomincerà a reinterpretare, da queste nuove prospettive, la storia della propria esistenza. Ciascuno esaminerà attivamente e ricostruirà il passato, selezionando, adattando e modificando l'esperienza della vita alla luce del discorso di gruppo. Secondo gli studiosi, alcuni gruppi religiosi esigono che i convertiti apprendano i ruoli, le aspirazioni e il lessico, in modo tale da poter dare la loro testimonianza al gruppo come condizione e risultato della conversione. È dimostrato che ciò che si professa pubblicamente fortifica la fede. Attraverso una sottile interazione fra chi parla e chi ascolta, si arriva a credere in ciò che si professa. Così, il comportamento precede talora la fede, o quantomeno la rafforza.

La testimonianza pubblica ha un doppio scopo: aiuta i convertiti a consolidare l'impegno mediante il rinnovamento esistenziale e, inoltre, conferma e rammenta al gruppo la validità dei suoi metodi e della sua visione del mondo. L'uditorio forma, insieme con colui che parla, una potente matrice di sostegno e di rafforzamento.

***Conseguenze.*** Parecchi studiosi contemporanei pensano che l'autentica conversione sia un processo ininterrotto di trasformazione. Il mutamento iniziale, per quanto importante, è solo il primo passo di un lungo processo, di un pellegrinaggio. Qualcuno parla di sfaccettatura morale, intellettuale, emozionale della conversione. Il convertito può operare una prima svolta sulla base di una di queste dimensioni; e tuttavia, per una conversione autentica, egli dovrà mutare anche tutti gli altri aspetti della vita per arrivare a una trasformazione totale. È anche importante rendersi profondamente consci e impegnati per quanto riguarda il bene altrui nel mondo, specie in termini di pace e di giustizia. La conversione non è semplicemente conforto e salvezza personale, ma rappresenta un nuovo orientamento che può condurre alla pietà, al sacrificio e al servizio del prossimo.

La natura delle conseguenze è in parte determinata dalla natura, dall'intensità e durata della conversione. Quanti aspetti della vita ne vengono toccati? Qual è l'ampiezza di questi mutamenti? Gli effetti possono descriversi confrontando il convertito prima e dopo la conversione. Oltre a queste valutazioni, è d'importanza fondamentale il giudizio sul progresso o regresso del convertito; ogni valutazione della conversione dipende da un particolare punto di vista, mai da un'obbiettività meramente scientifica. Ciò che si considera progressivo o regressivo, infatti, può essere influenzato dalle nostre convinzioni sulla natura umana e sulla religione.

Le conseguenze della conversione possono valutarsi da vari punti di vista. Per esempio: consente la tradizione religiosa di crescere e maturare dopo la conversione, oppure si pretende dal gruppo che il convertito rimanga bloccato in qualche stato ideale raggiunto mediante l'esperienza stessa della conversione? Fino a che punto il convertito è alienato oppure riconciliato col mondo? Nessuna regola assoluta è possibile per giudicare la conversione. Le norme della comunità alla quale ci si converte possono venire esplicitate e usate come regole. Indici di salute e di integrità psicologica possono anche essere utili, purché vengano accuratamente verificate le proprie ipotesi.

**Conclusione.** La conversione è un processo dinamico e poliedrico di mutamento religioso. L'interazione di patrocinatori, convertiti e contesti dà origine a vari metodi, processi e conseguenze. Forse il tema fondamentale è il sogno antico e persistente della metamorfosi di un'umanità fragile in esseri che trovano l'unità col divino e col cosmo, facendo così l'esperienza della gioia e della redenzione. La relazione col sacro, attraverso le istituzioni umane, i rapporti personali e sociali e l'esperienza religiosa, dona momenti di trascendenza. Momenti di tale potenza confortano la speranza di qualche trasformazione definitiva che possa creare un nuovo cielo, una nuova terra, una nuova umanità.

## BIBLIOGRAFIA

Janet O'Dea Aviad, *Return to Judaism. Religious Renewal in Israel*, Chicago 1983: l'analisi sociologica unita a una competente empatia per le aspirazioni religiose risulta in un eccellente studio dell'attuale movimento *ba'alei teshuvah* («coloro che si pentono e ritornano») in Israele. I *ba'alei teshuvah*, giovani europei, americani e israeliani, tornati all'Ebraismo attraverso la scoperta e l'adozione entusiastica dell'ortodossia, costituiscono un buon esempio di conversione e di intensificazione.

J.A. Beckford, *Accounting for Conversion*, in «British Journal of Sociology», 29 (1978), pp. 249-62: Beckford e Taylor (vedi più avanti) sostengono in modo convincente che imparare a dare la propria testimonianza personale fa parte integrante della conversione. L'ideologia del gruppo diventa la storia della persona e ne forma così la memoria e l'autobiografia.

T.O. Beidelman, *Colonial Evangelism*, Bloomington/Ind. 1982: è uno dei migliori esempi dell'importanza di considerare altrettanto seriamente i convertitori quanto i convertiti. L'analisi fornisce elaborate e importanti prospettive sulla natura del mutamento di religione.

W.E. Conn (cur.), *Conversion. Perspectives on Personal and Social Transformation*, New York 1978: importante contributo a questo tema: Conn integra il pensiero di J. Piaget, L. Kohlberg, E. Erikson, J.W. Fowler, R. Kegan e B.J.F. Lonergan,

così da fornire un'indagine precisa ed esauriente della conversione nel ciclo della vita.
R. Horton, *African Conversion*, in «Africa», 41 (1971) pp. 85-108.
R. Horton, *On the Rationality of Conversion*, in «Africa», 45 (1975) pp. 219-35; 373-99: saggi sulla conversione e sulla religione in Africa.
W. James, *The Varieties of Religious Experience*, New York 1902 (trad. it. *Le varie forme della coscienza religiosa*, Torino 1904, Milano 1929): le Gifford Lectures di James del 1901 e 1902 restano fondamentali nella psicologia della conversione; ancora attuale è il suo approccio fenomenologico alla ricchezza e alla complessità della conversione.
N. Levtzion (cur.), *Conversion to Islam*, New York 1979: pregevole raccolta di articoli originali sulla islamizzazione. La bibliografia è il più completo elenco disponibile di lavori sulla conversione all'Islamismo.
J. Lofland e N. Skonovd, *Conversion Motifs*, in «Journal for the Scientific Study of Religion», 20 (1981), pp. 373-85: vi si sostiene che una tipologia della conversione è indispensabile per fare un po' di chiarezza in questo campo. Benché molto diversa dalla tipologia proposta nel nostro articolo, è un importante contributo a questi studi.
J. Lofland e R. Stark, *Becoming a World-saver. A Theory of Conversion to a Deviant Perspective*, in «American Sociological Review», 30 (1965), pp. 862-75: forse il più autorevole articolo monografico mai scritto sulla sociologia della conversione.
R. MacMullen, *Christianizing the Roman Empire, A.D. 100-400*, New Haven 1984: studio chiaro e approfondito, ricco di informazioni sull'antichità classica. Benché pienamente conscio delle motivazioni sociali, politiche, economiche e psicologiche della conversione, MacMullen sostiene fermamente l'importanza della motivazione religiosa.
A.D. Nock, *Conversion. The Old and the New in Religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo*, Oxford 1933 (trad. it. *La conversione. Società e religione nel mondo antico*, Bari 1974): è tuttora una fonte significativa per capire la conversione nell'antichità e agli albori del Cristianesimo.
L.R. Rambo, *Current Research on Religious Conversion*, in «Religious Studies Review», 8 (1982), pp. 146-59: saggio bibliografico contenente più di duecento articoli sulla conversione a vari gruppi religiosi, oltre a materiale antropologico, sociologico, psicologico, storico e teologico.
R. Robertson, *Meaning and Change*, Oxford 1978: analisi sociologica della conversione.
L.O. Sanneh, *West African Christianity. The Religious Impact*, Maryknoll/N.Y. 1983: contiene uno degli argomenti più efficaci sull'importanza della creatività e della vitalità indigene nel processo di conversione.
T.R. Sarbin e N. Adler, *Self-Reconstitution Processes. A Preliminary Report*, in «Psychoanalytic Review», 57 (1970), pp. 599-616: articolo sulla psicologica della conversione. Vi si delineano i fattori che caratterizzano tutti i metodi di cambiamento della personalità.
B. Taylor, *Conversion and Cognition*, in «Social Compass», 23 (1976), pp. 5-22.
B. Taylor, *Recollection and Membership. Convert's Talk and the Ratiocination of Commonality*, in «Sociology», 12 (1978), pp. 316-24: cfr. la nota su Beckford più sopra.
A.R. Tippett, *Conversion as a Dynamic Process in Christian Mission*, in «Missiology», 5 (1977), pp. 203-21: con quello di Lofland e Stark, questo articolo fornisce la struttura fondamentale del modello di fase.
A.F.C. Wallace, *Revitalization Movements*, in «American Anthropologist», 58 (1956), pp. 264-81: articolo fondamentale per capire il mutamento culturale e religioso.

LEWIS R. RAMBO

**COSCIENZA.** Nell'uso comune, la coscienza è la facoltà interiore che giudica della qualità morale dei nostri pensieri, delle nostre parole e delle nostre azioni. Essa ci rende consapevoli del valore dei nostri atti e provoca una sensazione piacevole se essi sono buoni e penosa se, invece, sono cattivi.

**L'origine della nozione.** Tre particolari momenti nodali dell'esperienza umana sembrano essere alla base della nozione occidentale di coscienza: le Scritture ebraiche, gli scritti di Cicerone e gli scritti di Paolo.

**1.** Nelle Scritture ebraiche, Dio viene presentato come colui che conosce e valuta il nostro intero essere. Il Salmo 138 sviluppa questo tema:

> Signore, tu mi scruti e mi conosci,
> tu sai quando seggo e quando mi alzo.
> Penetri da lontano i miei pensieri...
> Se prendo le ali dell'aurora
> per abitare all'estremità del mare,
> anche là mi guida la tua mano,
> e mi afferra la tua destra...
> Scrutami, Dio, e conosci il mio cuore,
> provami e conosci i miei pensieri:
> vedi se percorro una via di menzogna
> e guidami sulla via della vita
> (Sal 138,1-2; 9-10; 23-24).

Il pio salmista è qui fiducioso che il giudizio divino lo difenderà. Altri, i nemici di Israele, sono i malvagi che saranno, invece, trovati in difetto. (Cfr. anche Gb 34,21-23).

L'idea del giudizio divino onnisciente conduce, tuttavia, a una energica presa di coscienza: «lo spirito dell'uomo è la lampada del Signore, che scruta tutte le sue parti più nascoste» (Prv 20,27). Il profeta Geremia è atterrito da ciò che vede quando scruta nel proprio intimo:

> Più fallace di ogni altra cosa
> è il cuore e difficilmente guaribile;
> chi lo può conoscere?
> Io, il Signore, scruto la mente

e saggio i cuori,
per rendere a ciascuno secondo la sua condotta,
secondo il frutto delle sue azioni».

(Ger 17,9s.).

Ma qui, di nuovo, il profeta è fiducioso che Dio è il suo rifugio (17s.). Che Dio, e non l'io, sia il mio giudice è una buona novella: colui che è forte e che mi vede completamente (nella mia interiorità così come nelle mie azioni esterne) è un buon protettore, e io sono salvo nelle sue mani.

**2.** Cicerone usa *conscientia* in un altro senso, per riferirsi a una interiore autorità morale che interviene su problemi importanti. In generale, la coscienza è la consapevolezza di qualcosa, la consapevolezza piacevole di una o di molte azioni buone (*Orationes Philippicae* 1,9; *Res publica* 6,8) oppure la consapevolezza spiacevole di una trasgressione (*Tusculanae disputationes* 4,45, dove si parla metaforicamente del «morso» della coscienza). Cicerone descrive con cura la forza di questa testimonianza interiore: «Grande è il potere della coscienza, grande per la beatitudine o per la sventura» (*Pro Milone* 61; cfr. anche *De natura deorum* 3,85, dove è specificato che le opere della coscienza si svelano anche senza che sia necessario presupporre un disegno divino). Alcuni testi ciceroniani parlano della cattiva coscienza come se essa fosse l'interiorizzazione della disapprovazione espressa da altri o dall'opinione pubblica in generale (*In Catilinam* 3,25; *Tusculanae* 4,45). La buona coscienza, comunque, viene sempre presentata come indipendente dall'opinione pubblica (ma qui Cicerone parla soprattutto di se stesso). Egli, per esempio, ha una buona coscienza a proposito del ritiro dalla vita pubblica e della scelta di dedicarsi a scrivere (*Epistulae ad Atticum* XII,28,2) ed è determinato a non allontanarsi mai dal retto sentiero della coscienza. In simili casi, Cicerone si riferisce alla coscienza senza spiegare che cosa sia la consapevolezza di essa. Mentre un testo suggerisce al giurato che egli dovrebbe seguire soltanto la sua coscienza, pur potendo anche ricavare conforto dal fatto di non essere solo nel giudizio (*Pro Cluentio* 159), la maggior parte dei testi fanno della buona coscienza una forma di autoapprovazione del tutto isolata. Una stupenda metafora afferma che nessun teatro, nessun pubblico offrono un applauso che abbia maggiore autorità di quello che proviene dalla coscienza (*Tusculanae* 2,64). Va infine notato che Cicerone parla in genere di coscienza in un contesto retorico e con intento moralizzatore, mentre inveisce contro i malvagi, loda i buoni ed esprime la certificazione del proprio valore.

**3.** Nel Nuovo Testamento, Paolo usa la nozione di coscienza (greco: *syneidesis*) così come la trova nel linguaggio quotidiano e nelle comuni riflessioni morali. Egli parla della sua incrollabile buona coscienza (Rm 9,1; 2 Cor 1,2; cfr. anche At 23,1); sollecita il rispetto per la coscienza altrui, soprattutto quando questa coscienza è debole e giudica in modo erroneo (1 Cor 8,7 e 10); fa appello alla coscienza (2 Cor 4,2); riconosce che nei malvagi la coscienza è corrotta (Tt 1,15). La *Lettera ai Romani* 2,15 propone una nuova e importantissima concezione della coscienza: essa è un testimone posto all'interno di tutti gli uomini, compresi i pagani: afferma i fondamenti della legge di Dio (è «la legge scritta nei loro cuori») e accusa i colpevoli. Paolo parla qui di *syneidesis* in modo assai simile a Filone di Alessandria (che però usava soprattutto *elenchos*, «biasimo»). Il filosofo ebreo riconosceva la presenza in tutti gli uomini di un «uomo autentico», che sarebbe stato un comandante e un sovrano, ma che per ora era giudice e arbitro, testimone silenzioso o accusatore. Gli uomini vivono perciò avendo nel proprio intimo una sorta di corte di giustizia e devono comportarsi in modo da compiacere a questo loro giudice interiore. Filone, come Paolo, considerava questa autorità interiore un dono proveniente da Dio, ma talora accenna anche a una sua origine immanente (Wallis, 1975).

Ma in Paolo compare qualche cosa di assolutamente personale e originale e che in seguito si dimostrerà particolarmente importante per gli sviluppi successivi. Anche se in genere Paolo sembra avere una coscienza morale piuttosto salda, non tormentata da sentimenti di colpa (Stendahl, 1976), talora egli scrive in modo da rivelare una autoconsapevolezza assai inquieta. Egli soffriva, infatti, per non essere riconosciuto per i suoi meriti (Gal 1,10) e inoltre era mortificato da un handicap fisico (2 Cor 12,7). Nei suoi scritti incontriamo, dunque, un nuovo genere di voce letteraria: una autoconsapevolezza ferita da una disperata autoumiliazione. La sua volontà è divisa; il suo corpo non gli obbedisce; le sue convinzioni più solide sono attaccate dagli avversari: l'opera della sua vita è sull'orlo della sconfitta. Tutto ciò, sotto la sua penna, non costituisce un banale dettaglio autobiografico, ma rappresenta il riflesso di una crisi cosmica. Paolo avverte di essere lui stesso – così come tutti i suoi contemporanei – profondamente coinvolto nella transizione che sta portando da una età quasi morta a una nuova religione. I suoi problemi interiori interiorizzano la morte di Cristo. Ancora legato all'età che sta morendo, egli si sente impotente, inutile; ma questa sensazione di disperazione viene da lui interpretata come una forma di sofferenza attraverso la quale egli – come del resto tutti gli uomini – deve necessariamente passare per poter infine condividere una nuova esistenza insieme con il Cristo risorto (Altizer, 1983). Le pene interiori sono perciò inevita-

bili tormenti insiti nell'umanità medesima. Si è realizzato un sottile spostamento: la nozione che Dio accoglie un cuore pentito (Sal 34,18) sta per diventare indistinguibile dalla nozione che Dio ama – o addirittura esige – un cuore afflitto. Nella *Lettera ai Romani* (3,9; 7,15-20), la coscienza accusatrice, coinvolta in un dramma escatologico, condanna sempre. La buona coscienza davanti a Dio implica l'abbandono di ciò che gli uomini hanno sempre chiamato buona coscienza. Questo tumulto escatologico assegna agli scritti di Paolo sulla coscienza una risonanza assai diversa dalle serene espressioni di Filone.

**Gli sviluppi storici.** I Padri della Chiesa adottarono la nozione di coscienza intesa come una voce interiore di origine divina. Il presupposto è che tutti gli uomini possiedono una coscienza, ma che soltanto i cristiani le obbediscono e perciò sono graditi a Dio. La fermezza della coscienza dei cristiani permette loro di obbedire piuttosto a Dio che agli uomini, di vivere come un popolo che non appartiene a questo mondo e di accettare il martirio con gioia. Agostino paragona la coscienza a un tribunale collocato nella mente e ne parla con un tono di trattenuta introspezione. Egli dunque conferma la mescolanza, già inaugurata da Paolo, delle tre distinte nozioni del giudizio divino, dell'autovalutazione morale e della ricerca ansiosa nei recessi più riposti del cuore. Un celebre passo collega queste tre realtà con il termine latino *conscientia*:

> «O Signore, che cosa potrei nasconderti, anche se io non volessi confessarlo, dal momento che l'abisso della coscienza umana è palese davanti ai tuoi occhi? Potrei soltanto nascondere te a me, non certo me a te. Ora che le mie lacrime testimoniano quanto sono disgustato di me stesso, solo tu sei la mia luce e mi sei gradito; tu sei l'oggetto del mio amore e del mio desiderio. Mi vergogno così tanto di me stesso da ripudiare me stesso per scegliere te: così sarò gradito a me e insieme a te soltanto attraverso te».
>
> (*Confessioni* x,2,2).

Che Dio conosca le profondità dell'animo umano costituisce una fonte di conforto che può sconfiggere la disperazione intensa che proviene da ogni esercizio di introspezione personale. La miseria legata al rifiuto di se stessi sembra essere il prezzo da pagare per poter infine raggiungere l'accettazione da parte di Dio.

Il Medioevo utilizza la nozione di coscienza soprattutto per elaborare la teoria del giudizio morale. Nella sua costruzione sistematica, la Scolastica fa uso di due termini distinti per indicare due funzioni diverse. La *synderesis* (questo termine ebbe origine probabilmente da una lettura errata e si diffuse a causa della generale ignoranza medievale del greco) è la facoltà che conosce la legge morale; essa non è influenzata dal peccato originale. La scuola francescana ne fa una *potentia affectiva*, cioè una disposizione del cuore. I domenicani, invece, la considerano un genere di conoscenza, che ha la sua sede nella ragione. La *conscientia*, per parte sua, applica la legge morale ai casi concreti. Essa è un *habitus* dell'intelletto pratico, sostengono i francescani; mentre per i domenicani è un atto che applica la conoscenza all'azione. Secondo Tommaso d'Aquino (circa 1225-1274), la *synderesis* decide, orientandoci sempre verso il bene, mentre la *conscientia* controlla. Noi possiamo accostare queste due funzioni. Quando agisce, la *conscientia* funge da testimone: essa ci dice che cosa dovremmo o non dovremmo fare. Essa, infine, assolve o condanna: ci dice se ciò che abbiamo fatto è stato bene o male. Mentre la *synderesis* non può sbagliare, la *conscientia*, che è una specie di sentenza mentale, è per sua natura fallibile (*Summa theologiae* I,79,12s.). La coscienza non è più soltanto una voce occasionale che risuona nei momenti importanti, ma è diventata una presenza concomitante con ogni azione moralmente rilevante.

I teologi medievali si chiedono, tra l'altro, se l'uomo è obbligato a seguire la sua coscienza anche quando essa sbaglia. Viene riconosciuto, come si è detto, che alcune coscienze sono irrimediabilmente erronee, che cioè il loro errore non può essere in alcun modo vinto, né dall'uso della diligenza morale né attraverso lo studio. Anche in queste circostanze, comunque, l'uomo deve obbedire alla sua coscienza. La *Lettera ai Romani* 14,23 costituisce la regola: tutto ciò che non proviene dalla fede è considerato colpevole. Bisogna sempre cercare, comunque, di correggere la propria coscienza con l'istruzione. Tommaso d'Aquino insegna che disprezzare le regole di una coscienza erronea è un peccato mortale e che la coscienza sempre condanna, anche se contraddice i precetti di una coscienza superiore, chi le resiste.

Questa chiarificazione intellettuale è accompagnata da un sistema di comportamento pratico. Nel 1215 il Concilio Lateranense IV rese obbligatoria questa guida per tutti i cristiani, per poter confessare i loro peccati e ricevere la Comunione almeno una volta l'anno. Questo sistema divenne noto come il tribunale della coscienza. Veniva richiesta una pratica e insieme veniva offerta l'occasione: il singolo fedele doveva impegnarsi in una riflessione intellettuale sul suo comportamento e per far questo poteva godere degli ammonimenti e dei consigli di esperti. Benjamin Nelson (1981) riassume questo sistema di direzione spirituale sotto una triplice intitolazione: coscienza, casistica e cura delle anime. Ogni uomo, in quanto uomo, è obbligato dalla legge morale universale. Come alcuni altri uomini, egli

affronta particolari dilemmi, in riferimento alla sua età, alla sua classe sociale, al suo ruolo nell'esistenza; la casistica studia appunta questi casi di coscienza e illumina il singolo attingendo dall'esperienza di coloro che già hanno avuto un paragonabile destino. Ma il singolo uomo, in ultima analisi, è diverso da qualunque altro uomo: egli ha le proprie pene e le proprie paure, la sua anima ha bisogno di essere soccorsa in modo terapeutico e di essere confortata. Il sistema raccolse il frutto di questi comportamenti: la vita dei cristiani, in Occidente, fu progressivamente ordinata in conformità ai principi morali cristiani. Le coscienze furono lentamente educate. La paura del giudizio divino fu tra le motivazioni principali per questo sviluppo. Mentre la *synderesis* e la *conscientia* dei teologi erano principi puramente morali, il tribunale pastorale della coscienza funzionò spesso in una cupa atmosfera di angoscia religiosa. Dio si sarebbe adirato se i peccati non fossero stati confessati e corretti. La sua capacità di penetrazione nei cuori era percepita come una azione estremamente pericolosa: i peccatori erano atterriti con la minaccia di una condanna immediata.

Mentre i giuristi canonici istituivano il tribunale della coscienza e i pastori si appellavano, fustigandole, alle coscienze individuali, anche le monarchie nazionali e le giurisprudenze di Francia e di Inghilterra si svilupparono in modo tale da attribuire una sempre maggiore importanza sociale alla nozione di coscienza morale. NeI XII e XIII secolo gli abitanti della Francia cominciarono a elaborare una certa consapevolezza di sé in quanto popolo, che vive insieme civilmente in una buona terra, sotto il governo di un sovrano giusto e cristiano. Questo emergere della consapevolezza nazionale si realizzò contemporaneamente all'urbanizzazione, alla crescente pratica della prudenza e della cortesia nelle relazioni sociali (le arti della pace) e al sorgere di un'etica dell'intenzione, quale era stata analizzata da Abelardo (1079-1142). Nuove rappresentazioni collettive sono ora espressione della volontà condivisa di vivere insieme per amore della pace e per il felice sentimento di formare insieme una buona società. Il senso del sacro comincia a spostarsi da un mondo del tutto soprannaturale alla società cristiana nazionale che fornisce a tutti gli uomini una vita buona e sicura. Un legame sacro unisce adesso il sovrano giusto con il suo popolo leale. E un uomo può incontrare persone che non ha mai visto prima (e con le quali nessuno del suo villaggio ha mai avuto prima a che fare) e avere comunque con loro rapporti civili: anche gli stranieri hanno immediata coscienza di appartenere a un medesimo popolo. In Inghilterra, l'antica nozione aristotelica dell'equità viene introdotta nella legge del sovrano: essa viene definita una legge costantemente rivolta alla giustizia e correggibile ogni qualvolta i principi dell'equità siano violati, per esempio ogni qualvolta gli indifesi abbiano a che fare con gli ingiusti oppure ogni qualvolta le vedove e gli orfani siano oppressi. E si precisa che le correzioni alla legge devono essere introdotte «nell'interesse della coscienza». Si può dire che in Francia e in Inghilterra da questo momento in poi la società possiede una propria coscienza collettiva e civile, è sensibile alle necessità morali della pace comune e della giustizia universale, descrive il potere del sovrano come una realtà non soltanto eroica ma anche misericordiosa. (Questa fiducia occidentale che gli uomini siano in grado di ben governarsi collettivamente è riflessa, per esempio, negli *Institutes* di Calvino, II 2,13).

I tempi sono maturi per le grandi crisi e le grandi trasformazioni del XVI secolo. Per la prima volta la coscienza è diventata per i cristiani una nozione cruciale, culturalmente centrale. I suoi tre diversi riferimenti che abbiamo sopra indicato ora si fondono per definire il problema: l'uomo di coscienza è «spirituale», vive «davanti a Dio»; egli, inoltre, è morale e ha alcuni obblighi nei confronti dei suoi simili; ha un rapporto con se stesso e si sente condannato o salvato. La Riforma protestante si presentò come un difensore della coscienza. Anzi questa espressione divenne uno dei suoi motti più combattivi.

I riformatori parlavano della coscienza sottolineando la sua oppressione da parte del sistema medievale. Nel momento in cui si sentiva obbligata a obbedire «ai comandamenti del papa», la coscienza si considerava gravata da un fardello di leggi di origine umana, cattive e illegittime, alle quali era impossibile obbedire. Ne derivava angoscia per lo sforzo di obbedire e sofferenza nella disobbedienza, a causa della fastidiosa percezione delle terribili conseguenze. Lutero sviluppò la propria scrupolosa esperienza monastica dell'angoscia per ogni azione e ogni impulso involontario, identificandosi con Paolo. Egli pensava di vibrare all'unisono con le affermazioni autobiografiche di Paolo e di Agostino. Ma la coscienza e la legge unite lo accusavano e lo portavano alla morte. (Diversamente da Paolo, Lutero era sotto il peso di una cattiva legge; insieme con Paolo, egli sopravvalutava le differenze nel contenuto obiettivo delle leggi). Il monaco Lutero, comunque, non era solo. Enrico VIII, un re cattolico, temeva che il suo matrimonio con Caterina d'Aragona fosse sterile perché era stato maledetto da Dio. (Caterina era stata fidanzata con il fratello di Enrico: anche se costui era morto, il matrimonio era di fatto incestuoso per le regole canoniche, anche se non per quelle dinastiche). La sua coscienza era sinceramente inquieta, oppure il suo secondo matrimonio fu un espediente o un segno

di autoindulgenza? (È significativo che il problema sia ancora aperto).

In ogni caso, il peso tipicamente medievale consistente nel sentirsi intrappolati da una coscienza colpevole fu scagliato via da tutti coloro che spezzarono i loro voti e mutarono completamente il loro stile di vita. La coscienza indirizzatrice delle autorità religiose aveva cessato di essere credibile agli occhi di molti fedeli appartenenti al popolo di Dio. La maggior parte dei riformatori rifiutò anche il principio di tentare di piacere a Dio con le azioni (opere): nessuna azione era verosimilmente in grado di fornire all'uomo una coscienza gioiosa davanti a Dio. Perciò la Riforma protestante rifiutò anche l'intero sistema del tribunale della coscienza. Liberato dalla grazia e vivendo nella fede, il cristiano riceve immediatamente una buona coscienza dal suo Dio. Egli perciò riacquista il senso del patto che si trova già nelle Scritture ebraiche: che Dio può sondare i nostri cuori e che egli solo ci può giudicare una volta diventato di nuovo buona novella. Noi non dobbiamo rendere conto alle autorità ecclesiastiche ed esse non devono tormentare le nostre coscienze e arricchirsi a nostre spese. Con le loro buone coscienze, perciò, i cristiani avanzano sui sentieri della giustizia. Le attività pubbliche della Riforma convincono questi cristiani che essi stanno veramente costruendo un nuovo ordine, assai più morale. Da parte sua, la Chiesa cattolica conserva il sistema della casistica e la cura delle anime. Ma con il tempo, e soprattutto con un clero più santo, viene recuperata e restaurata l'autorità dei direttori spirituali. Le coscienze sono di nuovo guidate piuttosto che tiranneggiate.

Va osservato che la Riforma protestante incoraggiò in Occidente una nuova sicurezza posta sulla coscienza. La coscienza, infatti, divenne più sicura, più certa. Il sistema della casistica si occupò della valutazione delle probabilità, soppesando accuratamente i pro e i contro, e ogni autorità corse il pericolo di essere sostituita da altre autorità. Anche la coscienza civile si aprì alla correzione. Leggendo la sua Bibbia, il cristiano protestante raggiungeva la certezza soggettiva una volta per tutte: egli era figlio di Dio e il suo sentiero era retto. (Il XVI secolo produsse numerosi movimenti fortemente critici nei confronti della certezza: la Riforma protestante fornì ad essa la certezza soggettiva e la rivoluzione scientifica cominciò a offrire la certezza oggettiva. Galileo non valutava i metodi di ciascuna autorità; egli sapeva per certo. Cfr. Nelson, 1981). La coscienza di Lutero è lirica: egli è assolutamente sicuro nelle braccia di Dio e superiore al compiacersi degli uomini e alieno da preoccuparsi per le loro opinioni. Tutti i riformatori concordano: colui che ha la fede ha anche una buona coscienza. Nessun tribunale umano lo può accusare. La coscienza non ha nulla a che fare con l'interesse dell'uomo per i suoi simili, ma soltanto con il suo accoglimento del perdono divino. Paul Tillich (1948) coniò il termine *coscienza transmorale* per riferirsi a questa nozione dell'intimità dell'uomo che incontra Dio. Calvino è chiaro: la coscienza non deve essere confusa con «l'ordine pubblico». Il suo impegno non è con gli uomini ma con Dio (*Institutes* III,19,15s.; IV,10,3). All'inizio è inevitabile essere infelici. «È necessario che la coscienza porti a casa la sua miseria prima che l'uomo possa avere un qualche senso di Dio» (*Institutes* I,1,1 e IV,19,15s.). Mentre Calvino, in quanto eletto, non permette a nessuno di sfidare la sua coscienza, egli per parte sua non ha alcuna fiducia nella coscienza degli altri: «Nulla è più comune, nulla è più facile del vantarsi della fede e della buona coscienza» (Neal, 1972). La nozione di coscienza come assoluto soggettivo è rafforzata dalla pratica del privatismo religioso: i peccati sono cancellati dalla confessione privata e diretta a Dio, senza la mediazione di un proprio simile e senza la riparazione nei confronti della vittima. Con Calvino, la certezza della coscienza si trova, presso gli eletti, unita a una azione morale particolarmente vigorosa nel mondo. Le medesime concezioni che erano state usate per separare l'individuo dal mondo ora governano sullo sforzo coscienzioso di dare forma al mondo secondo le aspirazioni morali del Cristianesimo. La scena è ormai pronta per le polemiche in cui i protestanti criticano il cattolici per i precetti erronei che essi impongono alle coscienze, mentre i cattolici biasimano i protestanti per le loro sfrenate energie «coscienziose».

Il XVI secolo fu testimone anche del sorgere di un nuovo e vigoroso inserimento della coscienza nella tradizione civile. Circondato da guerre scatenate per scrupolo di coscienza, il moralista francese Montaigne (1533-1592) inaugurò l'arte di scrivere per se stesso la storia di una coscienza osservante e rigorosamente onesta (Brunschwicg, 1953). Morale ma anche introspettiva, questa coscienza soppesa con cura le azioni dell'io e degli altri e osserva attentamente i rapporti e i ruoli in cui l'io viene coinvolto. Autocritica, aperta all'istruzione e alla correzione da parte di coloro che hanno esperienza del mondo, questa coscienza fa tesoro delle amicizie elevate e gode di una certa misura di autoaccettazione. Essa conserva con amore le poche verità e i rari segni di umanità di cui si ritiene capace. I drammi dell'accettazione e del rifiuto che risiedono nelle mani del Dio biblico retrocedono ora sullo sfondo. Il primo piano appartiene interamente ai drammi delle somiglianze e delle dissomiglianze umane. Cartesio (1596-1650) pone l'analisi della coscienza al centro della sua filosofia. In lui, la coscienza è tormentata o

disturbata dall'esperienza della propria fallibilità e dall'idea dell'infinito; la bontà di Dio fornisce la rassicurazione decisiva per entrambi i problemi. Nell'ambito della civiltà francese, la coscienza assumerà d'ora in poi queste caratteristiche essenziali: essa è autonoma, morale e sociale, in qualche modo scettica, accorta e possiede un modesto ma solido orgoglio.

L'autorità della coscienza riceve la sua legittimità religiosa più completa nella teoria della luce interiore, che è comune a molte delle sette inglesi del XVII secolo. Invece di essere un atto di interpretazione della legge, questa coscienza è una intuizione assoluta e definitiva. Anche la filosofia inglese contribuì in questo periodo a fornire alla coscienza morale solidi puntelli filosofici. La teoria del senso morale, infatti, identifica la consapevolezza del giusto e dell'erroneo con la voce di una legge morale interiore (la legge non scritta, innata, di cui parla Cicerone nella *Pro Milone* 10). Le voci o i sentimenti interiori vengono descritti come ordini della coscienza del singolo. L. Butler (1692-1752, *Sermons*) afferma che essa possiede una autorità naturale: è la voce di Dio all'interno dell'uomo. La coscienza è diventata, dunque, la facoltà della mente che giudica immediatamente e in modo definitivo sulle questioni morali. Nel Medioevo la coscienza era una funzione: la gente ne aveva in misura maggiore o minore e tentava di metterla in pratica nel modo migliore. Con la Riforma, essa divenne un evento della vita spirituale: la gente aveva un'esistenza travagliata o gioiosa. Essa diventò un organo individuale: tu hai la tua coscienza e io ho la mia, proprio come ciascuno di noi ha il proprio stomaco. Questa coscienza era ritenuta infallibile e genericamente filantropica. Essa era anche inviolata, non essendo previsto alcun serio conflitto di coscienza. I tempi erano maturi perché la buona coscienza dell'Occidente si applicasse all'espansione coloniale. Si pensava che tutti gli uomini possedessero una coscienza. Così l'Occidente cristiano liberò quelle che riteneva razze inferiori dalle paure alle quali le loro povere coscienze idolatre e superstiziose erano sottoposte. Istituzionalizzando la libertà di coscienza (libertà di religione) ovunque governò, l'Occidente cristiano riuscì a non violare le coscienze. Ed essendo molto sviluppate, le coscienze occidentali aiutarono anche le coscienze primitive a svilupparsi. L'espansione occidentale pensava ottimisticamente di procedere a una moralizzazione del mondo.

**Il conflitto moderno tra coscienza e consapevolezza.** La speculazione teoretica stabilisce ciò che la coscienza dice all'uomo interiore. La coscienza, infatti può comportarsi secondo la teoria; ma potrebbe anche non farlo. Oppure, più comunemente, ciascuno si rende conto che ciò che la coscienza asserisce si scontra con qualche altro stato interiore di cui egli in quel momento è conscio. È necessario, dunque, procedere ad alcune distinzioni tra le voci che risuonano nel dibattito interiore di ciascuno. Lutero tradusse il medievale *conscientia* con *das Gewissen*. Due secoli dopo, Christian Wolff (1679-1754), il fondatore della filosofia tedesca, tradusse la *conscientia* dei cartesiani con *das Bewusstsein*. Nell'inglese del XVI secolo, *conscience* indica indifferentemente una coscienza morale autorevole e sicura, oppure una semplice e banale consapevolezza. (La lingua francese usa ancora *conscience* per parlare delle razionalità morali pienamente accettate dall'io e insieme degli eventi mentali passeggeri). Con il XVIII secolo, invece, si diffuse ampiamente un certo sentimento della separazione tra coscienza e consapevolezza. Mentre gli uomini comuni semplicemente continuavano a credere alla loro personale coscienza salda, buona e infallibile, la letteratura (soprattutto il romanzo) esplorava con sempre maggiore profondità la frattura tra la coscienza e le stravaganze della consapevolezza. La buona coscienza semicieca e purtuttavia solida dei moderni teorici della nuova coscienza e dei loro seguaci poté a questo punto farsi manifesta. I moralisti presero coscienza del loro tempo, della necessaria differenza tra ciò che è duraturo e ciò che è transitorio nella percezione che l'uomo ha di se stesso. La coscienza venne perciò a essere considerata una salda affermazione che l'io pronuncia, davanti ad altri o privatamente, un'istanza presentata a un tribunale pubblico o privato. Come la consapevolezza, anche la coscienza è un evento; ma diversamente da quella, essa è anche un discorso morale, una affermazione pubblica. Da qui deriva la domanda fondamentale: questa affermazione è pienamente conscia delle condizioni reali in cui si trova ad agire? La coscienza, in altri termini, è conscia? (Engelberg, 1972).

Il pensiero del XIX secolo è in linea generale convinto che gli uomini devono essere quanto più è possibile coscienti e che le loro azioni devono essere perfettamente lucide e deliberate. Rousseau (1712-1778) credeva di poter ricavare le regole necessarie per la vita politica dall'affermazione che la politica consiste nell'interazione libera, conscia e onesta tra individui autonomi e indipendenti. (Egli credeva anche che in questa interazione consistesse per intero la vita sociale). Kant (1724-1804) sviluppò il problema con particolare accuratezza filosofica. L'azione morale deriva per intero dalla buona volontà ed è perfettamente coscienziosa. *Das Gewissen* non sbaglia mai. Essa è «la facoltà morale del giudizio, del giudizio rivolto sopra se stesso... uno stato di consapevolezza che è esso stesso un dovere» (*Die Religion innerhalb der Grenzen blossen Vernunft* IV,2,4). Quando compie un atto, ciascuno do-

vrebbe riflettere e procedere soltanto se è sicuro che questo atto obbedisce ai dettami della sua coscienza. La conseguenza non sfugge a Hegel (1770-1833): le varie coscienze finiranno per essere in conflitto tra loro, vibrando ciascuna di esse con la propria certezza, ciascuna di esse da sola nella propria certezza di obbedire alla legge morale (Despland, 1975). Lungi dall'essere una guida affidabile, la coscienza sembra ora diventata una arroganza potenzialmente immorale.

Il XIX secolo è pieno di attacchi denigratori rivolti alla coscienza. Il poeta William Blake (1757-1827) è sarcastico: «La coscienza è inequivocabile, per quelli che ce l'hanno». Goethe (1749-1832) propone una alternativa: Faust guarisce se stesso e cresce liberandosi dalla coscienza (egli non si lascia paralizzare dall'episodio con Margherita) e ampliando, invece, la propria consapevolezza. Nietzsche (1844-1900) tenta di dimostrare che la coscienza imita semplicemente i valori che trova bell'e fatti: il difficile compito affidato all'uomo è quello di incarnare in se stesso la conoscenza, per produrre valori consci. Ma la consapevolezza non viene distribuita gratuitamente.

La voce della coscienza, tuttavia, rimane forte anche in epoca postromantica. Essa diventa più tragica, più solitaria. Raramente in essa viene percepito il lavorio di un istinto che si rivolge ad altro. Per Kierkegaard (1813-1855), l'essenza della coscienza è demoniaca: maggiore coscienza significa maggiore consapevolezza, e dunque disperazione più profonda. Così accade nelle *Memorie dal sottosuolo* di Dostoevskij (1864): la coscienza è diventata un ossessivo tribunale interiore; l'io è l'accusatore, l'accusato, il giudice e il carnefice. In una bizzarra espansione delle pagine autobiografiche di Paolo e di Lutero, l'autoconsapevolezza si fonde con l'autoumiliazione coercitiva, senza però che si presenti alcuna redenzione all'orizzonte. La coscienza non è più la conoscenza attiva che è immersa nel flusso sociale dell'esistenza, ma è una funzione esclusivamente retrospettiva, una autocondanna solitaria o una anticipazione assolutamente terribile.

Affermazioni più equilibrate si incontrano negli scritti di Coleridge (1772-1834) e di Conrad (1857-1924). Il poeta e critico Coleridge mette in evidenza come la coscienza non agisca più «con la facilità e l'uniformità dell'istinto»; piuttosto, il problema è la consapevolezza. In *Lord Jim*, Conrad mostra il protagonista tormentato da una coscienza che ostacola la sua nuova consapevolezza dell'esistenza positiva che egli si è costruito, mentre in *Cuore di tenebra* vediamo Kurtz rinunciare alla sua coscienza per accettare che la sua consapevolezza venga sommersa dall'esperienza istintuale. Privo di coscienza, Kurtz è ormai tutto e soltanto consapevolezza e manca di un interprete: egli si trova perciò disarmato di fronte all'orrore.

**La nozione di coscienza applicata allo studio dei sistemi religiosi ed etici.** La filosofia induista e quella buddhista possiedono teorie della consapevolezza molto articolate e complesse. Tutte le tradizioni religiose, del resto, possiedono la nozione di legge morale e quella di giudizio morale. Tutte incoraggiano la riflessione e forniscono strumenti concettuali e tecniche pratiche per l'autovalutazione. Ma la nozione di coscienza intesa come organo interiore non si incontra al di fuori del Cristianesimo: essa è peculiare all'Occidente. L'idea generalmente diffusa del tribunale della coscienza, requisito giuridico universale per la confessione e per la penitenza annuali, è un fenomeno unicamente occidentale. Gli occidentali sembrano essersi caricati di uno speciale fardello di responsabilità (e ciò probabilmente senza particolari vantaggi di ordine morale). Io devo avere una visione di me stesso – della mia vocazione, per esempio – della quale soltanto io sarò responsabile.

Consideriamo, per esempio, la nozione di coscienza che si incontra negli scritti del filosofo esistenzialista tedesco Heidegger (1889-1979): c'è qui un inutile appello della coscienza che ci chiama in giudizio, non per essere in un modo particolare, ma semplicemente per scegliere in quale modo saremo. Anche la lotta contro i pensieri colpevoli e i soprassalti di autocondanna che si impongono nell'autocoscienza sembrano legati unicamente alla storia dell'uomo occidentale (dal momento che lo Gnosticismo e il celibato monastico sembrano essere episodi piuttosto insignificanti). Si ricordi che la maggior parte dei principali sviluppi concettuali sulla coscienza sono affermazioni autobiografiche che si concentrano sui tumulti interiori.

I fondatori ottocenteschi della scienza della religione usarono l'idea di una evoluzione della coscienza per colmare il divario tra loro stessi, studiosi abili e desiderosi di conoscere per intero il genere umano, e gli uomini che essi studiavano, il cui punto di vista veniva percepito come parziale se non primitivo. Così essi scrissero sul tramonto della coscienza nel Vicino Oriente antico e sui diversi livelli di coscienza raggiunti nelle religioni non cristiane. La dignità morale e religiosa dell'uomo veniva sempre legata al corretto funzionamento di questo fondamentale organo individuale. Le concezioni evoluzionistiche avevano assolto il loro compito ed erano ormai superate, ma avevano avuto il merito di imporre l'idea della comunanza di tutto il genere umano.

Gli articoli sulla coscienza presenti in J. Hastings (cur.), *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, IV, 1911, per esempio, illustrano questo particolare momento

culturale. Si può incontrare la polemica contro il nascente punto di vista sociologico e riduzionista, che vedeva nella coscienza soltanto una interiorizzazione delle regole sociali. Un lungo articolo tenta di descrivere l'idea ebraica di coscienza, ma l'autore non sembra minimamente preoccupato del fatto che l'ebraismo rabbinico non possiede alcuna nozione del genere. (Per una corretta presentazione della moralità ebraica, cfr. invece Neusner, 1981: la volontà può, entro certi limiti, influenzare il mondo e perciò deve avere una buona intenzione). I tentativi di rintracciare ovunque nozioni di coscienza paragonabili a quella occidentale sono stati ora del tutto abbandonati. Le opere più importanti nel campo dell'etica religiosa (Little e Twiss, 1978; Bird, 1981), non vi fanno affatto ricorso. Il concetto, invece, rimane importante per gli studi attuali di etica filosofica (Childress, 1979).

**Considerazioni antropologiche e teologiche.** L'etimologia può essere ancora una volta suggestiva. La coscienza è «conoscenza con», cioè conoscenza condivisa di qualche cosa. L'esperienza fondamentale è la consapevolezza che qualcun altro è conscio di quello che io ho fatto; sono stato visto, so che egli sa e so che egli sa che io so che lui sa. Almeno per un fugace momento, esiste fra di noi una consapevolezza condivisa. C'è dell'intelligenza nella nascita della coscienza: l'altro può essere un utile complice o un critico feroce. Ma c'è anche un sentimento comune: la mia azione viene approvata oppure disapprovata. E questa consapevolezza reciproca non è soltanto mentale; c'è anche la compassione: egli sa quanto mi costi fare quello che ho fatto e io so quanto costi osservare che questo venga fatto. La coscienza, perciò, non è soltanto una questione di punto di vista e di giudizio; in essa sono coinvolti anche la sensibilità e il cuore. E se da un lato la coscienza ci può rendere potenzialmente responsabili, essa, dall'altro, ci rende coscienti di un possibile sostegno morale.

Superato questo punto di partenza, la coscienza diventa una attività interpretativa. Io controllo le mie azioni ed esprimo con chiarezza il loro significato, serenamente, aggressivamente oppure con un atteggiamento difensivo. Ma mentre io interpreto, anche altri (un iniziale compagno di osservazione, oppure un terzo elemento) interpretano. E la mia interpretazione sarà corretta e sicura se essa concorda, nella sostanza generale o nel dettaglio, con questa più ampia comunità di interpreti. Fu merito dell'«addomesticamento» medievale della coscienza (Lehmann, 1963) se ci fu sempre, prossima e sicura, una comunità autorevole e plausibile. La coscienza divenne il tribunale che in prima istanza valuta il valore delle mie azioni e che infine, in ultima istanza, le giudica. Ma si aggiunse ad essa anche la guida di tribunali intermedi, che potevano funzionare secondo le modalità degli uomini, con fermezza intellettuale e con una certa buona dose di comprensione. Rappresenta la debolezza della teoria kantiana la pretesa che la coscienza potesse diventare l'unico (il primo e insieme l'ultimo) tribunale. (Paolo, invece, aveva avuto il buon senso di affermare che Dio, non la coscienza, è il giudice: cfr. 1 Cor 4,4). Kant preparò il «declino e la caduta» della coscienza: la coscienza individuale è ostile verso se stessa e crudele, oppure ipocrita e insensibile nei confronti degli altri. Freud (1856-1939) riuscì soltanto a spiegare nei dettagli più elementari l'irrilevanza e l'inutilità di questo genere di coscienza (Lehmann, 1963).

L'attività interpretativa della coscienza deve perciò essere sempre un resoconto rivolto all'altro, o agli altri. De Jaucourt (*Encyclopédie*, 1765) mise efficacemente in evidenza che ciò che davvero importa a proposito della coscienza è la qualità dei motivi che essa può presentare. Hegel affermò correttamente che, per essere morale, una azione deve essere realizzata ed espressa: deve potersi dire che essa proviene dalla coscienza. La responsabilità davanti agli altri (il singolo o i molti che sono coinvolti, oppure un osservatore ideale) è intrinseca alla moralità; lo sforzo di persuasione diretto verso gli altri nella loro alterità è legato alla ricerca del valore. L'io, infatti, ha bisogno di essere almeno simbolicamente approvato dagli altri, di essere appoggiato almeno a parole. Costituisce la peggiore ipocrisia affermare che la coscienza è in grado di giudicare se stessa con abilità e con autorità. La coscienza non produce un inferno o un paradiso privati, ma un individuo pubblico. Quando la coscienza è attiva e sana, essa valuta l'azione dell'io come parte di una azione morale che continua (e che continuamente interagisce). La coscienza malata, invece, produce soltanto autovalutazione introspettiva e retrospettiva. La coscienza sana vive nel presente. (Nell'atto di coscienza, la consapevolezza si fa conscia della sua passata inconsapevolezza sociale, e la oltrepassa). E la coscienza vive in presenza di altri. Essa crea una intenzione, prende una iniziativa, affronta gli altri uomini con una proposta, si conclude con un atto pubblico (Jankélévitch, 1933, 1950). La coscienza saggia e quella folle, quella felice e quella infelice non sono realtà immobili, chiuse in se stesse. Sono fasi che si susseguono nella storia della coscienza. Ciascuna di esse narra vecchie storie e ascolta vecchie storie: in questo processo si forma insieme una nuova storia e si produce l'azione. Assegna una storia al resoconto della coscienza passata e prepara una nuova storia per una coscienza che produce – e gioisce nel produrre – una azione.

Nell'attuale scena interreligiosa, è da augurarsi che il dialogo e l'incontro possano procedere dalla co-

scienza. E la nozione di coscienza potrà essere – o diventare – parte della rappresentazione che ciascuno offrirà all'altro della propria umanità. Un simile incontro di coscienze non potrà realizzarsi senza lo sforzo della consapevolezza: ciascuno tentando di comunicare ciò di cui è perfettamente conscio.

Qualunque tentativo di sviluppare in Occidente una nozione di coscienza teologicamente significativa deve avere il sopravvento sopra due tendenze tradizionali. In primo luogo, la coscienza religiosa dovrebbe essere liberata dalla sua tendenza a rifiutare la compagnia degli uomini e a finire invece assorbita nel dialogo privato di un'anima con Dio. La coscienza, scrisse Lutero, è il luogo in cui dobbiamo vivere con Dio come marito e moglie (*Letture sui Salmi* III,593,28s.). In secondo luogo, la coscienza religiosa dovrà guarirsi dalla tendenza a ritenere che Dio ci amerà soprattutto se odieremo noi stessi. Da Agostino in poi, invece, si è imposta l'idea che mettere a nudo davanti a Dio il nostro cuore più recondito, riconoscere in esso la corruzione assoluta e confessare il nostro pentimento siano comportamenti capaci di trasformare miracolosamente una cattiva coscienza in una buona coscienza. Questa umiliazione di sé rivolta esclusivamente a se stessa è inevitabilmente un atto insincero oppure un atto spregevole. L'autotortura non rende l'uomo moralmente migliore. Una cattiva coscienza potrà anche evitare ulteriori peccati, ma non dona mai momenti di gioia.

Una ricostruzione teologica della coscienza potrebbe partire dal principio biblico secondo il quale coscienza e cuore sono intercambiabili. La coscienza è costituita dall'ascolto di una chiamata o di un comando – o almeno dalla sensibilità verso di essi. Il nuovo concetto di coscienza potrebbe essere costruito sul modello di ciò che accade in un incontro tra persone, piuttosto che sulla nozione di una esperienza morale. Quest'ultima afferma erroneamente che ogni soggetto morale è già determinato, prima di ascoltare le affermazioni dell'altro; si potrebbe ricordare, a questo proposito, che Paolo parlava ai Corinzi non per accrescere le loro (già forti) coscienze, ma soprattutto per aiutare le (più deboli) coscienze degli altri. Ciò che si ascolta nelle profondità dell'incontro con le vedove, gli orfani e i poveri della terra è il richiamo infinito delle enormi necessità umane. Nel campo dell'essere, ci sono persone che non sono esseri: non sono, cioè, esseri ai quali sarebbe possibile adattarsi o sui quali avrebbe senso esercitare un potere. In ciascun uomo è presente un infinito con il quale si potrebbe e si dovrebbe parlare, nella lucida consapevolezza della propria forza. La condizione fondamentale della libertà umana è quella di non essere libera, perché limitata dalla presenza di un altro più debole. Colui che è consapevole della natura dei rapporti umani si è già procurato il cibo per la sua bocca e un tetto per coprire la sua testa: ha il tempo per pensare. E questa semplice dilazione lo rende soggetto a coloro che ancora hanno fame. L'infinito che ci viene concretamente incontro negli altri uomini costituisce una infinità di domande alle quali non si può rispondere con la semplice regola che stabilisce ciò che è giusto e sufficiente; questo infinito è una infinità di storie che non possono essere ridotte a un'unica trama. Perciò in ogni altro essere c'è una enorme quantità di possibilità, ben oltre le possibilità che sono mie proprie: qualche cosa di nuovo certamente risulterà dal nostro incontro. La Scrittura afferma che Dio ci viene incontro nel più piccolo dei nostri fratelli. Soltanto in questi incontri si può cogliere la nascita della morale e la voce di Dio. (Cfr. le analisi di Lévinas, presentate per esempio in Smith, 1983). Kierkegaard lodava la fede che si aggrappa alla promessa divina e che è pronta perfino a disobbedire alla legge. Al contrario, Emmanuel Lévinas ci spinge ad abbandonare la speranza di un caldo rapporto con Dio e ci invita ad amare, semplicemente, la legge. Questo è ciò che Dio ci richiede: ciò di cui tutti noi (indifferentemente i forti e i deboli) abbiamo soprattutto bisogno per completare il progetto di Dio sono alcune salde regole esteriori di giustizia (Lévinas, 1976, pp. 189-93).

[Vedi *CONVERSIONE*, *ESPERIENZA RELIGIOSA*, *ETICA E RELIGIONE*, *PECCATO E COLPA*; e inoltre *LEGGE NATURALE*, vol. 4].

## BIBLIOGRAFIA

Th.J.J. Altizer, *Paul and the Birth of Self-Consciousness*, in «Journal of the American Academy of Religion», 51 (1983), pp. 359-70.

F. Bird, *Paradigms and Parameters for the Comparative Study of Religious and Ideological Ethics*, in «Journal of Religious Ethics», 9 (1981), 157-85.

L. Brunschwicg, *Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*, I-II, 1927, Paris 1953 (2ª ed.).

J.F. Childress, *Appeals to Conscience*, in «Ethics», 89 (1979), pp. 315-35.

M. Despland, *Can Conscience Be Hypocritical? The Contrasting Analyses of Kant and Hegel*, in «Harvard Theological Review», 68 (1975), pp. 357-70.

E. Engelberg, *The Unknown Distance. From Consciousness to Conscience, Goethe to Camus*, Cambridge/Mass. 1972.

V. Jankélévitch, *La mauvaise conscience*, 1933, Paris 1982.

V. Jankélévitch, *L'ironie ou la bonne conscience*, 1936, Paris 1950 (trad. it. *L'ironia*, Genova 1987).

P.L. Lehmann, *Ethics in a Christian Context*, New York 1963.

E. Lévinas, *Difficile liberté*, 2ª ed., Paris 1976 (trad. it. *Difficile libertà*, Brescia 1986).

D.L. Little e S. Twiss, Jr., *Comparative Religious Ethics*, New York 1978.
J.R. Neal, *Conscience in the Reformation Period*, Diss. Harvard University 1972.
B. Nelson, *On the Roads to Modernity*, Totowa/N.J. 1981.
J. Neussner, *Judaism. The Evidence of the Mishnah*, Chicago 1981.
S.G. Smith, *The Argument to the Other. Reason beyond Reason in the Thought of Karl Barth and Emmanuel Lévinas*, Chico/Calif. 1983.
K. Stendahl, *Paul and the Introspective Conscience of the West*, in *Paul among Jews and Gentiles, and Other essays*, Philadelphia 1976.
P. Tillich, *The Transmoral Conscience*, in *The Protestant Era*, Chicago 1948 (trad. it. *L'era protestante*, Torino 1972).
R.T. Wallis, *The Idea of Conscience in Philo of Alexandria*, Berkeley 1975.

MICHEL DESPLAND

**COSCIENZA, STATI DI.** Tutte le maggiori religioni e filosofie del mondo parlano, spesso in termini simbolici, di stati di coscienza diversi da quelli della nostra esperienza ordinaria. Secondo questi insegnamenti, noi abbiamo la possibilità di sperimentare livelli qualitativamente diversi di percezione, di consapevolezza e di orientamento verso noi stessi, verso gli altri e verso l'universo. I primi due tra questi livelli di esistenza – il sonno ordinario e la normale coscienza vigile – costituiscono la condizione umana «normale», la nostra esperienza consueta. Gli stati «più elevati» dell'essere sono invece collegati con livelli più acuti e più sottili di realtà.

Il passaggio agli stati più elevati della coscienza può derivare dall'adesione alle idee, ai metodi e alle riflessioni stabilite da una disciplina religiosa autentica, per mezzo della quale la coscienza viene purificata, trasformata e posta in un nuovo equilibrio che conduce dall'«ordinario al sensibile». Gli stati più elevati, o superiori, sono caratterizzati, inoltre, da accresciute capacità di attenzione, di pensiero, di sentimento e di sensazione. Un nuovo modo di vedere diventa allora preminente e la percezione, la consapevolezza e l'esperienza si conformano più adeguatamente e più completamente ai diversi livelli della realtà e della verità dell'universo.

Quando cambia lo stato d'animo, gli stati di coscienza più elevati non sono più gli stessi e così nessun altro fenomeno – non importa quanto insolito o eccitante – che possa essere evocato attraverso il pensiero e il sentimento normali. Secondo le grandi tradizioni del misticismo e delle religioni esoteriche, l'affinamento del pensiero razionale e delle emozioni intense non può mai, di per sé, produrre una coscienza superiore. Tali facoltà sono intrinsecamente limitate e senza un particolare sviluppo spirituale esse servono soltanto all'egoismo della natura umana.

Gli stati superiori di coscienza, d'altro canto, riflettono il risveglio e lo sviluppo di una attenzione e di una consapevolezza eccezionali, generando nuovi poteri dell'io: sentimenti nuovi, sensibilità e cognizioni mai provate. Queste potenzialità vengono considerate l'intelligenza autentica, «la sapienza del cuore». Si afferma che questo sviluppo produca contatti non mediati con la realtà, permettendo così la comprensione e la sperimentazione del significato, del valore, dello scopo della vita in rapporto con la natura impersonale oppure trascendente dell'uomo.

La distinzione tra gli stati qualitativamente diversi dell'esperienza e le fluttuazioni all'interno di uno stato possono essere chiarite attraverso l'analogia con l'acqua, con il ghiaccio e con la nebbia. Che sia blu, nera, rossa o trasparente, che sia una goccia, un litro, cinque litri o un oceano, che sia in un lago tranquillo o in un fiume violento, l'acqua è sempre acqua: la sua struttura molecolare rimane immutata. Il ghiaccio, invece, è strutturalmente diverso dall'acqua. Anche il vapore acqueo rappresenta uno stato strutturale completamente diverso. Le sue molecole si muovono più velocemente ed esso è meno denso e più leggero. Si può dire che la trasformazione dal ghiaccio all'acqua e alla nebbia corrisponda alla potenziale trasformazione dell'uomo da uno stato grezzo dell'essere a uno stato più sottile (e più etereo).

L'idea che l'uomo abbia accesso a un potere più elevato della coscienza e della realtà è diffusa e centrale in tutte le tradizioni esoteriche contemplative. Nella eccezionale allegoria della caverna proposta da Platone, la condizione umana normale è raffigurata come l'esistenza in una caverna, nella quale i prigionieri incatenati e costretti a una visione limitata – capaci di guardare soltanto il muro di fronte ad essi – scambiano le ombre e gli echi per la realtà. La liberazione, l'ascesa nel mondo reale, è assai difficile e richiede l'abbandono delle catene, la capacità di volgersi intorno, di superare infine la confusione iniziale e di essere perseveranti. Il prigioniero deve conquistare un nuovo equilibrio, in modo da controllare le sue oscure paure e i suoi pensieri nebulosi e fuggire in questo modo dalla caverna. Una volta uscito dalla caverna, la visione completa è possibile attraverso la liberazione della mente più elevata (*nous*). La coscienza incontra la realtà, apprendendo in questo modo le leggi dell'ordine universale – la Verità, la Bellezza e il Bene.

Questa sequenza di pensieri, che propone una gerarchia dello sviluppo umano corrispondente alle sem-

pre più accurate percezioni ed esperienze della realtà, si può incontrare negli insegnamenti sia dell'Oriente che dell'Occidente. La tradizione induista, per esempio, parla di quattro stati di coscienza. Il primo (*jāgrat*) è l'abituale coscienza vigile e assomiglia alla situazione sperimentata dal prigioniero incatenato nella caverna di Platone. Il secondo stato di coscienza (*svapna*) si realizza quando si sperimenta la realtà come prodotto delle proiezioni soggettive di una persona piuttosto che come casuale, inesplicabile e indifferente oppure crudele nelle sue circostanze. Lo *svapna* corrisponde all'esperienza del prigioniero liberato dalle catene che cerca di fuggire. Il terzo stato (*suṣupti*) è quello della «divina saggezza»: evidentemente si tratta della visuale della persona liberata. Il quarto stato di coscienza (*turīya*), infine, è propriamente ineffabile.

L'idea dell'esistenza di diversi livelli di autoconsapevolezza è evidente nel Medio Oriente. Il maestro sufi Javad Nurbakhsh, shaykh dell'ordine Nimatullahi, indica quattro fasi di sviluppo: 1) l'io che diventa vuoto; 2) l'io che diventa illuminato; 3) l'io che diventa ornato; 4) l'io che scompare (*fanā'*). Grazie a un allenamento spirituale che si fonda sopra uno speciale rapporto tra maestro e allievo, l'iniziato lungo il suo cammino (*ṭarīqah*) può comprendere le sofferenze, le confusioni e le convulsioni intrinseche all'egoismo – rappresentate dall'esistenza nella caverna platonica – e oltrepassarle rivolgendosi verso la beatitudine, la verità e la comunione con Dio.

In Occidente, il grande contemplativo cristiano del XIV secolo Meister Eckhart proclamava l'esistenza di uno stato trascendente, in cui l'uomo, che è sempre alla presenza di Dio, sperimenta dentro di sé il Regno dei cieli. Il Paradiso, raffigurato come esperienza interiore, si può raggiungere in questa vita quando la mente diventa sgombra e consente a Dio di entrare nell'anima. Questo richiede una diligenza e una attenzione in cui l'energia non sia dilapidata dalla persona esteriore ma sia riservata alla persona interiore, all'uomo trasformato che conosce Dio.

Nel corso degli ultimi cento anni, l'idea degli stati di coscienza è stata esaminata con cura dagli studiosi di psicologia. In molti casi questa analisi è stata condotta da un punto di vista diverso da quello della spiritualità religiosa. Nessuna esposizione su questo argomento potrebbe dirsi completa se non venisse considerato anche il confronto della psicologia moderna con gli stati di coscienza, da William James e Franz Anton Mesmer fino ad oggi.

**William James.** James (1842-1910) è il più famoso tra gli psicologi moderni che hanno esaminato seriamente gli stati alterati di coscienza e l'influenza degli stati di coscienza sulla percezione della realtà. In *The Varieties of Religious Experience* (1902, trad. it. Torino 1904), James esamina gli stati mistici che, sebbene inaccessibili alla mente puramente razionale, rivelano un significato e una interpretazione eccezionali. I poteri cognitivi eccezionali che si manifestano in tali stati indicano che gli uomini possiedono facoltà superiori a quelle della mente ordinaria, che possono consentire loro di raggiungere la certezza e la sapienza:

> Una conclusione si impose alla mia mente in quell'epoca e la mia impressione della sua verità è da allora rimasta salda. Si tratta del fatto che la nostra normale coscienza vigile, la coscienza razionale, come la chiamiamo, è solamente un tipo speciale di coscienza, mentre dappertutto intorno ad essa, separate da essa per mezzo di schermi assai sottili, si trovano forme potenziali di coscienza completamente diverse... Nessun resoconto dell'universo, considerato nella sua totalità, che trascuri queste speciali forme di coscienza può essere giudicato conclusivo. Il problema è come considerarle – poiché esse sono discontinue rispetto alla coscienza ordinaria... In ogni caso, esse impediscono una chiusura prematura delle nostre descrizioni della realtà.
>
> (James, [1902] 1961, p. 305).

James definisce gli stati mistici indicando quattro delle loro qualità principali. Egli lo fa, in parte, per liberare questo sostantivo dalla sua scomoda posizione di sinonimo troppo generico per indicare qualsiasi esperienza insolita, eccitante o misteriosa.

La prima di tali qualità viene definita da James l'aspetto «noetico», o cognitivo, dello stato mistico. Questa non è la funzione razionale, discorsiva e comparativa della mente; è, piuttosto, una sapienza, la capacità di discernimento intellettuale intensificato e di interpretazione relazionale in cui vengono acquisite la posizione, la valutazione e la funzione delle cose e in cui eventi apparentemente differenti vengono opportunamente raggruppati e organizzati in entità significative.

La seconda componente è descritta come «ineffabilità». Poiché sono ineffabili, queste trasformazioni nella coscienza non possono essere verbalizzate in modo da rendere giustizia alle sfumature dell'esperienza.

La terza caratteristica degli stati mistici è la loro «transitorietà». Essi infatti hanno di solito vita assai breve. Pur essendo distinti l'uno dall'altro, essi sembrano connessi e contigui tra loro; e coloro che li sperimentano riferiscono in genere una nuova e vivida consapevolezza di esistere nel momento attuale.

Infine, gli stati mistici sono caratterizzati dal sentimento della «passività», come se la volontà personale fosse sospesa e ciascuno si fosse arreso di fronte a una forza più elevata o superiore. L'esperienza mistica consiste nel non essere abbastanza se stessi; c'è infatti un'altra forza, un altro potere, oppure un'altra «perso-

na» che agisce attraverso l'uomo. Queste quattro caratteristiche indicate da James hanno attirato in epoca recente l'interesse degli studiosi che indagano sulla natura e sul funzionamento della coscienza umana.

In *The Principles of Psychology* (I-II, 1890, trad. it. Milano 1901), James assume una linea di indagine diversa e valuta il rapporto tra la facoltà dell'attenzione e la mente umana. James percepisce che è l'oggetto dell'attenzione ciò che determina il valore dell'esistenza del singolo individuo. La gente non condivide esperienze identiche perché indirizza la propria attenzione o il proprio interesse verso aspetti diversi delle infinite possibilità dell'esistenza. Questo di saper dirigere la propria attenzione è l'unico potere posto sotto il controllo umano ed è perciò di importanza fondamentale, secondo James, perché determina il significato della vita di ciascuno: «La facoltà di richiamare volontariamente alla memoria l'attenzione che divaga è certamente la vera radice del giudizio, del carattere e della volontà. Nessuno è *compos sui* [padrone di se stesso] se non possiede questa facoltà. Una educazione capace di accrescere questa facoltà sarebbe l'educazione *par excellence*» (James, [1890] 1950, I, p. 424).

Ma quale rapporto intercorre tra gli stati alterati di coscienza, le superiori facoltà intellettuali descritte da James e lo sviluppo di questa capacità di guidare e dirigere l'attenzione? Nel complesso queste domande – così centrali per le tradizioni esoteriche – non sembrano avere interessato gli psicologi tradizionali, né all'epoca di James né nella nostra. Eppure il problema delle facoltà superiori dell'intelletto e degli stati di coscienza fu quello centrale per uno dei più fecondi esploratori della psicologia moderna, Franz Anton Mesmer.

**Franz Anton Mesmer.** Un secolo prima di William James, l'idea dell'esistenza di differenti stati di coscienza assunse importanza come risultato delle sperimentazioni di Franz Anton Mesmer sugli «stati magnetizzati» o catalessi ipnotiche. Mesmer (1734-1815), un celebre guaritore di quelle che oggi sono chiamate malattie psicosomatiche e isteriche, era un buon conoscitore di medicina, psicologia, ermetismo e alchimia. Egli avanzò l'ipotesi che gli uomini abbiano due distinti livelli di coscienza, lo stato vigile ordinario e un livello invisibile sottostante. In questo livello invisibile possono essere attivati due poteri, collegati tra loro. Il primo è lo scambio, tra gli individui, di energie rarefatte, o «fluidi», che permette a talune persone sensibili di influenzare le altre con la loro stessa presenza; di influenzarle, cioè, secondo modalità più sottili di quelle che generalmente sembrano operare negli scambi umani.

Il secondo potere che agisce al livello invisibile è la facoltà di una intelligenza e di una volontà superiori. Il riconoscimento di queste potenzialità sommerse, evidenziato da Mesmer e dagli psicologi a lui successivi, ha portato a studiare i poteri, gli scopi e le caratteristiche sia della mente conscia sia di quella inconscia.

Nei suoi tentativi di guarigione, Mesmer fu capace di influenzare altre persone con la propria sola presenza. Egli era in grado di trasmettere ai suoi pazienti una misteriosa energia, che egli chiamò «magnetismo animale». Questa forza, o energia, equilibra il fondamentale fluido comune, che è presente in tutte le cose esistenti.

Mesmer scoprì questa sua abilità di trasferire il suo eccesso di magnetismo animale mentre curava una donna le cui oscillazioni tra episodi di malattia e periodi di calma relativa non soltanto gli ricordavano le oscillazioni continue delle maree e delle stagioni, ma gli diedero anche l'idea che questi attacchi, come i flussi delle maree, potessero essere le componenti essenziali di un processo più completo. Questa intuizione gli suggerì l'opportunità di indurre nel paziente (per mezzo di magneti) una sorta di «marea artificiale», per suscitare un riflusso catartico, una «crisi», una convulsione terapeutica intesa ad accrescere la circolazione del «fluido» corporeo e di conseguire quindi la guarigione. I risultati positivi raggiunti in questo modo persuasero Mesmer che la cura della malattie psicosomatiche fosse facilitata dalla circolazione di questo sottile fluido e dal riequilibrio di questo livello sottostante all'interno del paziente. Questa sorta di riallineamento sembrava indotta soltanto dal magnetismo e dall'equilibrio interiore propri di Mesmer, essendo altrimenti inspiegabile per le teorie scientifiche dell'epoca. Le conclusioni sono che le condizioni della coscienza, l'equilibrio e la sensibilità di ciascuno possono influenzare profondamente gli altri e che questo equilibrio corrisponde all'ordine fondamentale dell'universo medesimo.

Mesmer e i suoi discepoli, inoltre, scoprirono certi poteri umani eccezionali, che potevano essere suscitati nei pazienti durante il sonno profondo o la catalessi dello stato di «crisi». Durante questo sonnambulismo artificiale, questo stato ipnotico, anche persone del tutto inesperte da un punto di vista medico dimostravano notevoli poteri diagnostici e terapeutici, abilità interpretative e guaritive che si manifestavano soltanto quando esse erano «magnetizzate».

Accanto a questo potere curativo emergeva, inoltre, una profonda chiarezza di pensiero, un impeccabile ricordo di tutte le esperienze personali e una facoltà visionaria interiore ma connessa con l'ordine universale. Mesmer non soltanto mise questa facoltà interiore in relazione con una proprietà dell'ordine universale, ma

rifletté anche sulla natura delle speciali sensibilità che egli scorgeva in questa condizione di sonno:

> Il sonno dell'uomo non è una condizione negativa, né è soltanto l'assenza di insonnia; le modificazioni di questa condizione mi hanno insegnato che le facoltà dell'uomo addormentato non soltanto sono sospese, ma anzi spesso continuano a funzionare con una perfezione maggiore rispetto a quella di quando si è svegli. Si può osservare che certe persone camminano e svolgono i loro affari con maggior organizzazione e con la stessa riflessione, attenzione e abilità di quando sono sveglie. Ancora più sorprendente è vedere come certe facoltà, in genere definite «intellettuali», vengono usate in modo tale da superare largamente quelle coltivate nella condizione ordinaria.
> (Mesmer, in Bloch, 1980, p. 112).

**Le indagini successive.** Dopo Mesmer, l'indagine sugli stati ipnotici indusse molti studiosi a considerare la natura della coscienza umana e la serie amplissima dei tanti fenomeni interessanti che la mente può generare. Si può dire che questa indagine abbia preso due direzioni. In una direzione – genericamente collocabile ai margini della psicologia – si tende a porre gli stati di coscienza superiori in relazione agli straordinari poteri manifestati dalla mente. Nella seconda direzione, invece, l'interesse principale è stato quello di integrare questi particolari stati eccezionali all'interno della coscienza normale e della struttura dell'ego.

***L'individuazione di stati superiori.*** Uno dei risultati dell'opera di Mesmer fu che i «mesmeristi» che vennero dopo di lui ipotizzarono tutta una serie di livelli di coscienza gerarchicamente organizzati, fino agli stati che oltrepassano la coscienza ordinaria. Un sistema completo, per esempio, fu quello proposto da Carl Kluge, che nel 1811 ipotizzò sei livelli dello stato ipnotico:

> 1) Stato di veglia...; 2) semiveglia...; 3) «oscurità interiore», caratterizzata dal sonno vero e proprio e dall'insensibilità; 4) «chiarezza interiore», con perfetta coscienza all'interno del proprio corpo e percezioni extrasensoriali...; 5) autocontemplazione: la capacità del soggetto di percepire con grande precisione l'interno del proprio corpo e di quello di coloro con i quali si pone in relazione; 6) «chiarezza universale», cioè la rimozione dei veli del tempo e dello spazio: il soggetto percepisce le cose nascoste nel passato o nel futuro, oppure situate a una enorme distanza.
> (Citato in Ellenberger, 1970, p. 78).

Un altro risultato della ricerca nel campo dell'ipnosi è stato l'ipotesi, proposta da alcuni psicologi, che la stessa coscienza normale possa essere soltanto uno degli aspetti della mente umana e che possano esistere altri stati tanto diversi dalla coscienza normale quanto lo è lo stato subconscio. La catalessi ipnotica ha rivelato «entità autonome» nel subconscio. Talvolta queste «subpersonalità» mostravano comportamenti passivi, costrittivi e frammentari, manifestando chiaramente stati inferiori dell'essere. Ma in altri casi, esse mostravano straordinarie capacità di indipendenza, di prontezza, di consapevolezza, di organizzazione e di intelligenza e perciò inducevano a domandarsi se questi tipi di poteri potessero riferirsi a un settore superiore della coscienza, rimasto fina ad ora inutilizzato.

Una di queste subentità scoperte durante l'ipnosi è il cosiddetto «osservatore nascosto» di Ernest Hilgard, una sorta di imbarazzante testimone latente, che è conscio e perfettamente capace di comunicare tutto ciò che accade se risvegliato dall'ipnotizzatore, nonostante l'evidente irresponsabilità dei livelli più «consci» dei soggetti. Lo scopo e i limiti di un tale potere nascosto ma potenzialmente onnisciente non sono chiari, né lo sono le condizioni nelle quali una tale consapevolezza è possibile per un uomo conscio perfettamente vigile e non sotto ipnosi.

***I teorici dell'integrazione.*** A differenza di questi teorici degli stati di coscienza superiori, la maggior parte degli psicologi, da Janet a Freud, per esempio, sostenevano che la coscienza, appartenendo a un normale ego equilibratamente sviluppato, era lo stato più elevato tra quelli posti a disposizione dell'uomo. Perciò essi non studiarono né ipotizzarono stati qualitativamente più elevati; essi si concentrarono, invece, sulla purificazione degli stati «inferiori» per ottenere un livello di libertà raggiungibile dalla coscienza normale, una libertà conquistata grazie ai loro incontri terapeutici. In questo caso lo scopo era quello di integrare le subentità della coscienza o i frammenti della psiche in una coscienza normale, ripristinata e accresciuta. I motivi patologici associati a questi frammenti, a questi comportamenti e a queste esperienze inconsce, che erano stati assunti come aspetti rappresentativi degli stati di coscienza inferiori, non differivano, invece, dai motivi, dai valori e dai comportamenti non patologici. La questione della natura e dal valore di queste forze inconsce – se esse, cioè, derivassero da una sopracoscienza piuttosto che da una subcoscienza – veniva rifiutata o almeno ignorata. Tutti gli elementi inconsci vengono a essere considerati di uguale valore; essi devono essere integrati nel sovrano e padrone della coscienza normale, l'ego, e da lui interpretati. Questi psicologi analizzavano le infinite osservazioni raccolte nei loro contatti con i pazienti nevrotici e le sintetizzavano in teorie generali sulla mente umana: da questa enorme massa di elementi eterogenei forgiarono la loro idea di inconscio e di coscienza e addirittura, in ultima analisi, la loro idea di uomo.

**Pierre Janet.** Lo studio dell'isteria e di altre «nevro-

si», come le varie dissociazioni e il sonnambulismo, pose Janet (1859-1947) in contatto con un settore nascosto della mente, che egli chiamò «subconscio». In opere come *L'automatisme psychologique* (1889) e *L'état mental des hysteriques* (1911), discusse nel 1970 da Ellenberger, Janet ipotizzò che l'uomo potesse essere controllato dalla sua mente conscia oppure da quella inconscia: gli uomini psicologicamente forti sono consci, quelli psicologicamente deboli sono «inconsci».

La separazione della coscienza subconscia da quella conscia produce persone psicologicamente debilitate (come nelle personalità dissociate e nelle amnesie che Janet curava), che sono costrette a vivere in un angolo distorto della realtà. Queste persone non integrate diventano schiave degli impulsi e delle paure ospitate in questo dominio sommerso e soccombono al suo potere capace di costringere e di offuscare una realtà spezzata in piccolissimi frammenti. Il subconscio assorbe gli stessi frammenti che ha fabbricato e questi ultimi, a loro volta, sopravvivono per il prossimo evento, creando ancora ulteriori sostituzioni e frammentazioni della realtà. Questo processo condanna le sue vittime a una esistenza di distorsione intellettuale e di altri gravi sintomi di nevrosi.

Il funzionamento ideale dell'uomo, secondo Janet, è costituito dal governo della mente conscia su quella inconscia. Si tratta della sublimazione e dell'integrazione dell'inconscio nella coscienza ordinaria. Egli pone al vertice della sua «gerarchia della mente» una «grande sintesi», contrapposta alle azioni automatiche e agli scarti di produzione dell'«automatismo psicologico», che viene da lui relegato nei gradini più bassi del sistema.

La libertà dell'uomo, possibile solamente per l'individuo eccezionale che controlla il proprio subconscio ed è capace di dirigere la propria attenzione verso il presente immediato, risiede nella sua capacità di percepire perfettamente la realtà e di influenzarla in modo intenzionale e appropriato. Tale capacità di sperimentare e di influenzare la realtà è il risultato dell'interpretazione della coscienza e dello sviluppo di una prolungata attenzione al momento presente, che solo può raggiungere la verità nel mondo interiore e in quello esteriore dell'uomo. Pochissimi, conclude Janet, possiedono una simile attenzione.

**Sigmund Freud.** Freud (1856-1939) insegnò al mondo occidentale a «rendere conscio l'inconscio», per realizzare quel minimo di libertà che secondo lui è concessa all'uomo. Il compito assegnato da Freud alla mente razionale e all'ego è quello di illuminare e di controllare le emozioni, gli impulsi e le paure nascoste che, trovandosi nei profondi recessi dell'inconscio, stanno alla radice della nostra esistenza. Questa conoscenza e questo controllo delle emozioni da parte della mente ci consente di scegliere lo stile di vita migliore, uno stile di vita libero dalle patologie e da tutte le circostanze avverse.

Fu questa idea del potere umano sulla coscienza – espressa nel famoso motto «dove sta l'id, là l'ego sarà» – che fece di Freud il padre della psicologia moderna. Ispirato dalla sua attività psicanalitica, Freud tratteggiò brevemente un diverso approccio al significato degli stati di coscienza.

La coscienza, per Freud, è la consapevolezza dell'ego e la mediazione dell'inconscio. Questa consapevolezza permette all'ego di razionalizzare realisticamente una parte della forza sessuale (libido) in vista dell'attività sessuale stessa e dell'amore e di sublimare produttivamente il rimanente per qualche altra attività significativa. In qualche modo misterioso, che rimane non spiegato da Freud, un simile ego sano è capace di percepire anche soltanto una approssimazione alla realtà grazie alla sua principale facoltà che gli consente di acquisire conoscenza: la ragione. La ragione, secondo Freud, produce la scienza, che è lo strumento della salvezza per l'uomo. La ragione ci può condurre vicino alla verità per quanto è umanamente possibile. Più perfettamente conscio è l'individuo, migliore sarà lo scienziato.

In *Das Unbehagen in der Kultur* (1930, trad. it. *Il disagio della civiltà*, Torino 1985), Freud finisce per identificare l'esperienza mistica con una enorme illusione, di cui l'uomo, nella sua disperazione e ingenuità, cade preda. In questo testo Freud parla di un amico che non condivide la sua idea che la religione sia soltanto una sorta di gruccia che permette alle persone psicologicamente deboli, a causa della loro ignoranza delle verità scientifiche, di proiettare nell'unverso, nella forma di Dio, la figura paterna. Il sollievo fornito da questo pensiero allevia le loro paure di fronte a un mondo terrificante e incomprensibile. Ma l'amico di Freud controbatte dicendo che Freud ha ignorato certi sentimenti eccezionali che accompagnano e valorizzano l'esperienza mistica, come il sentimento dell'«eternità» e il sentimento di qualcosa di «oceanico».

Nel rifiuto, da parte di Freud, dello stato mistico, con i suoi elementi di sensibilità superiore, lo studioso adduce un prezioso criterio per la convalida: la propria esperienza. Freud confessa di non saper scoprire questo sentimento «oceanico» in se stesso, dando per scontato che l'esperienza personale di ciascuno possa costituire un modello per misurare la verità. In questo caso, comunque, Freud trascura il problema – che in altre occasioni per lui è stato di fondamentale importanza – riguardante la natura e la qualità dell'esperienza personale: se cioè lo stato di sensibilità e di consa-

pevolezza di una persona ne influenzi la percezione, l'interpretazione o addirittura l'esperienza stessa.

Anche se Freud negava l'importanza dello stato mistico, il lavoro di tutta la sua vita fu, in qualche modo, un tributo allo studio dell'uomo e alla ricerca della comprensione e della verità. Quando egli parla dei suoi sforzi continui per aiutare i suoi pazienti a scoprire la verità su loro stessi, Freud suggerisce uno stile di vita che invece non riconosce quando parla della patologia della natura profonda dell'uomo. All'interno del sistema di Freud, il desiderio della verità ultima e della virtù rappresenta, nel migliore dei casi, uno sforzo inutile, perché non riesce in alcun modo a corrispondere alla reale struttura della natura umana e alla reale struttura dell'universo. Secondo le teorie di Freud, l'autentica motivazione umana è da ricercare nel piacere, nel sesso e nella sicurezza. Qualsiasi altra motivazione, in qualche modo più nobilitante, è, in sostanza, un'illusione o un compromesso, la trasformazione o la sublimazione delle energie egoistiche, una operazione possibile soltanto per l'adulto maturo. D'altra parte l'universo è indifferente all'uomo; esso è senza scopo e senza coscienza. Per l'uomo nel cosmo non c'è alcuna intelligenza, alcun amore o alcuna virtù per risvegliare e sostenere le aspirazioni umane. Ma questa formulazione sembra contraddire i suoi continui tentativi, di fronte alla derisione, la censura e l'ostilità che lo circondavano, di liberare i suoi pazienti (e se stesso) dalla tirannia dell'inconscio. Egli chiamò questa liberazione delle energie represse, ottenuta attraverso l'ascolto dei suoi pazienti con una «attenzione tranquillamente sospesa», una «guida spirituale nel senso migliore del termine». La decisione di Freud di liberare queste energie attraverso un processo di autoconoscenza apre la strada verso ulteriori possibilità: la visione della propria essenza autentica conferisce a ciascuno un nuovo tipo di significato, di dignità e di virtù.

**Le psicologie transpersonali.** Negli anni '60 sorse, come movimento dedito in parte allo studio degli stati alternativi di coscienza, la psicologia transpersonale. Sebbene non siano in alcun modo rappresentanti della corrente principale della ricerca psicologica in Occidente, gli psicologi transpersonali sono attirati dalla possibilità che gli uomini possiedano certi poteri trascendenti di coscienza. Alcuni insistono sul potenziale mentale inutilizzato, che potrebbe condurre alla consapevolezza, e sostengono l'idea che l'universo sia consapevole e finalizzato. Essi sono convinti che possiamo essere motivati da impulsi più ampi e meno egoistici piuttosto che da necessità psicologiche ed emozioni egoistiche. Per questi psicologi, le nostre motivazioni fondamentali provengono dall'altruismo, che ruota intorno alla considerazione delle domande ultime, domande sul significato, sullo scopo e sul valore dell'esistenza umana. Chiaramente influenzata dal recente diffondersi in Occidente delle psicologie e delle filosofie orientali, la psicologia transpersonale cerca di arginare la sproporzionata attenzione tributata alle sofferenze psicologiche dell'individuo a spese delle sue enormi potenzialità. Questo movimento può essere interpretato come un tentativo di ripristinare il collegamento tra le scienze psicologiche e gli eterni insegnamenti metafisici provenienti dalle diverse tradizioni spirituali.

**Abraham Maslow.** Maslow (1908-1970) si occupò particolarmente delle personalità perfettamente sviluppate, o «autorealizzate», che affrontano speciali «mutamenti di coscienza», da lui definiti «esperienze di punta» (*peak experiences*). Ritenendo che gli uomini posseggano un nucleo interno che lavora per la crescita (come sostenevano Carl Rogers e Rollo May), Maslow sviluppò una gerarchia delle motivazioni umane che cerca di abbracciare l'intero spettro della crescita umana.

Egli qualificò i bisogni più bassi e fondamentali come bisogni fisiologici e relativi alla sicurezza: si tratta dei bisogni essenzialmente personali, egoistici in quanto rivolti su se stessi. Lo stadio successivo comprende gli impulsi estetici e cognitivi. Al vertice della gerarchia di Maslow, infine, ci sono i bisogni «buoni» o dell'«essere». Questi agiscono sulla persona autorealizzata che oltrepassa tutte le motivazioni personali e si impegna per il bene dell'umanità, traendo la motivazione per il suo agire dai sentimenti di «totalità», «giustizia», «autosufficienza» e «vitalità», attraverso sforzi capaci di influenzare tutti gli aspetti dell'esistenza. Queste persone fortunate hanno sviluppato in modo completo l'io interiore, con il quale tutti gli uomini sono nati ma che rimane generalmente schiacciato, offuscato oppure distorto dal condizionamento esercitato dalla società e dai genitori.

Le esperienze di punta sono dunque la prerogativa delle persone autorealizzate di Maslow. Tali esperienze sono considerate trasformazioni della coscienza e della percezione, nelle quali l'esistenza viene permeata di un senso di impersonalità (o di «autotrascendenza») e di significato. In *Toward a Psychology of Being* (1968, trad. it. *Verso una psicologia dell'essere*, Roma 1971), Maslow afferma che si tratta di situazioni in cui la visione è piuttosto totale che parziale, in cui la percezione è basata sulla realtà piuttosto che sulla proiezione soggettiva e in cui il significato e la bontà della vita vengono sperimentati direttamente e con certezza. Il tempo sembra essere sospeso e chi ne fa esperienza fugge la tensione del «divenire». Egli vive un'esistenza libera dalla tensione, nella calma dell'«essere spontaneo». Attraverso un simile sviluppo di autorealizzazio-

ne, attraverso appunto le esperienze di punta, l'uomo conduce una vita perfettamente impegnata.

**C.G. Jung.** Jung (1875-1961) non parla esplicitamente degli stati di coscienza, ma sfiora l'argomento in modo indiretto; egli parla di coscienza, di individuazione, di completezza e di sviluppo dell'«io» e dell'«uomo moderno». Nel decimo capitolo di *Seelenprobleme der Gegenwart* (1931), Jung descrive l'uomo moderno come un essere del tutto eccezionale che ormai, pienamente conscio e avendo perfettamente assimilato le soluzioni del passato e affrontato i problemi del futuro, è libero di spezzare tutte le limitazioni e di vivere pienamente nel presente.

Secondo Jung, l'inconscio è formato da tre livelli. Il primo e più accessibile livello contiene le motivazioni umane della sopravvivenza personale e tutto quel materiale represso che contrasta l'immagine di sé che egli è in grado di sopportare da solo. Il secondo livello contiene le abitudini e le eredità culturali che inevitabilmente lo condizionano.

Il terzo e fondamentale livello, infine, è l'inconscio collettivo. Si tratta di un livello primordiale e transpersonale, che contiene le aspirazioni impersonali, gli ostacoli avversi e le possibilità supreme dell'uomo. Esso ospita gli archetipi, strutture radicate nell'inconscio collettivo che si estendono in forma diluita fino alla coscienza individuale e che producono, organizzano e conservano tutte le potenzialità psichiche. Talvolta gli archetipi sono personificati da Jung e collegati ai diversi personaggi inferiori che sono presenti all'interno dell'individuo; gli archetipi, comunque, non si possono vedere direttamente, ma soltanto dedurre attraverso l'analisi dell'esperienza. [Vedi *ARCHETIPO*, vol. 1].

L'inconscio collettivo consente a Jung di spiegare una grande quantità di quei fenomeni parapsicologici – la psicocinesi, la chiaroveggenza e la sincronicità – che lo attiravano tanto. Se la vita psichica del singolo uomo è in qualche modo legata a quella dell'umanità intera, allora le descrizioni di fatti in apparenza del tutto inesplicabili, come la percezione extrasensoriale, non sono poi così incomprensibili.

Ma l'autentico studio di sé implica una analisi completa e una integrazione degli aspetti dell'inconscio personale, di quello culturale e di quello collettivo, che sola determina completezza e individuazione. Tale integrazione è ottenibile attraverso l'analisi dei sogni privati e delle esperienze individuali e attraverso l'incontro emotivo con i miti, le visioni e le immagini universali che gli uomini hanno sperimentato e condiviso nel corso dei millenni. Solo molto raramente un uomo può raggiungere questo elevato livello di coscienza: per questo vive aperto al presente.

**Il benessere olistico.** Coloro che negli anni '60 e '70 hanno proposto il cosiddetto benessere olistico hanno incoraggiato ogni tipo di speculazione sui diversi stati di coscienza. Promuovendo tecniche come il *biofeedback*, il training autogeno e il rilassamento progressivo, i propugnatori del benessere olistico hanno spesso fornito ai loro pazienti esperienze potenti e talora inesplicabili. Questi metodi, che in parte nascono dal tentativo di ristabilire, nel «paziente» disturbato, un collegamento con il proprio corpo – giacché il corpo umano era stato di fatto ignorato dalla psicologia – costituiscono contemporaneamente un tentativo di rovesciare l'oppressivo dualismo corpo-mente e di curare le malattie psicosomatiche. A volte si è riusciti a produrre nei pazienti nuovi sentimenti di autoresponsabilità, di coscienza di sé e di completezza. Queste esperienze originali hanno generato, tra i principali ricercatori del settore, un grande numero di teorie sugli stati di coscienza alternativi.

Una diffusa tecnica del benessere olistico è il *biofeedback*. Attualmente viene usato principalmente per curare i disturbi psicosomatici legati allo stress, ma originariamente era inteso come «scorciatoia per la meditazione» e come veicolo per una coscienza pienamente trasformativa. Metodo per facilitare l'integrazione di «mente, corpo e spirito», insegnando alla gente a «comandare» al proprio benessere, il *biofeedback* utilizza anche mezzi elettronici per amplificare le sensazioni fisiologiche troppo deboli – come i più modesti cambiamenti di tensione di un muscolo – in modo che il paziente possa controllare in modo significativo anche i processi automatici e «involontari» del proprio corpo, che in genere vengono considerati del tutto separati dal controllo volitivo.

Dal *biofeedback* derivano due ulteriori approcci all'alterazione o all'espansione della coscienza. Alcuni ricercatori, in primo luogo, cercarono di indurre nei principianti uno stato «meditativo» insegnando loro a riprodurre mimeticamente i tracciati delle onde cerebrali di esperti nel campo della meditazione. Ma questi tentativi fallirono. Altri ricercatori scoprirono che i loro pazienti traevano vantaggio dal *biofeedback* soltanto se non «forzavano» in alcun modo l'accesso allo stato desiderato. Essi avevano bisogno, in altri termini, di imparare a «rilassarsi» e a sostituire il loro sforzo con una «attenzione passiva». Con grande sorpresa si osservò, tra l'altro, che l'esperienza del rilassamento e dell'attenzione passiva era talvolta accompagnata da guarigioni, dall'accrescimento dei poteri cognitivi, della creatività e della sensazione di unione con una fonte superiore. Talvolta veniva sperimentato anche un nuovo senso di se stessi, della propria vita e dell'universo. Questo tipo di esperienza è stato spiegato nei modi più diversi ed è stato associato con ogni stato di meditazio-

ne. In ogni caso è evidente che tutte le spiegazioni offerte non rendono giustizia delle sottigliezze di queste esperienze e che questi fenomeni sollevano domande sulla natura, sul significato e sulla potenzialità dell'esperienza umana piuttosto che fornire risposte.

**Conclusione.** L'epoca moderna testimonia la virtuale scomparsa delle idee metafisiche sulla natura dell'uomo e dell'universo in quanto affermazioni religiose utili a comprendere la mente umana e la loro sostituitazione con le risposte della psicologia. Questo fenomeno è particolarmente evidente quando si esamina l'argomento degli «stati di coscienza» e si constata quanto inusuali o addirittura alieni alla religione possano apparire i temi legati ad esso. Gran parte del potere e del fascino della psicologia moderna, e forse in parte la sua attuale frammentazione, è radicato nel suo incontro con i diversi aspetti della mente umana, evidenziato soltanto in tempi recenti, ma certamente al centro di molti degli insegnamenti del passato.

Del tutto sconosciuta un paio di decenni fa, l'espressione «stati di coscienza» è ormai entrata nel vocabolario comune. Come questa idea potrà presentarsi negli anni a venire; come un argomento così intimamente connesso con gli interessi metafisici e religiosi si svilupperà nella cultura moderna; come la religione, la filosofia e la psicologia potranno rivolgersi a questi interessi: tutto ciò è estremamente importante per coloro che ricercano le risposte alle eterne domande dell'esistenza umana.

[Vedi *DELIRIO RELIGIOSO*, *ENTUSIASMO*, *ESTASI*, *ISPIRAZIONE*, *SOGNO*, *SONNO* e *VISIONE*].

## BIBLIOGRAFIA

R. Darnton, *Mesmerism and the End of the Enlightenment in France*, Cambridge/Mass. 1968.

H.F. Ellenberger, *The Discovery of the Unconscious. The History and Evolution of Dynamic Psychiatry*, New York 1970 (trad. it. *La scoperta dell'inconscio. Storia della psichiatria dinamica*, Torino 1976): un resoconto completo sullo studio del subconscio e della coscienza dell'ego nella psicologia moderna. Comprende molto materiale su F.A. Mesmer e uno studio un po' superficiale dell'opera di P. Janet.

S. Freud, *Das Unbehagen in der Kultur*, Wien 1930 (trad. it. *Il disagio della civiltà*, Torino 1985).

W. James, *The Principles of Psychology*, I-II, 1890, New York 1950 (trad. it. *Principi di psicologia*, Milano 1901): contiene un capitolo sull'«attenzione», un argomento che è stato completamente ignorato dalla psicologia moderna.

W. James, *The Varieties of Religious Experience. A Study in Human Nature*, 1902, New York 1961 (trad. it. *Le varie forme della coscienza religiosa*, Torino 1904, Milano 1929): il capitolo intitolato *Misticism* apre molti problemi importanti collegati all'idea degli stati di coscienza.

A. Maslow, *Toward a Psychology of Being*, New York 1968 (2ª ed.) (trad. it. *Verso una psicologia dell'essere*, Roma 1971): tratta della gamma delle motivazioni umane poste al di là dei meri bisogni della sicurezza personale, fino a includere le motivazioni impersonali o «trascendenti».

F.A. Mesmer, *Mesmerism. A Translation of the Original Scientific and Medical Writings of F.A. Mesmer*, Los Altos/Calif. 1980: una serie di importanti saggi che mostrano l'ampiezza e lo scopo delle indagini e delle scoperte psicologiche, metafisiche e cosmologiche di Mesmer.

J. Needleman, *Consciousness and Tradition*, New York 1982: molti di questi saggi trattano del rapporto tra le tradizioni spirituali e i diversi stati di coscienza.

J. Nurbakhsh, *Sufism*, Teheran 1977: documentata presentazione delle idee fondamentali del Sufismo, con una trattazione degli stati di coscienza.

S.K. Prem, *The Yoga of the Bhagavat Gita*, London 1949 (trad. it *Iniziazione allo yoga*, Roma 1972): se una comoda appendice fornisce una concisa descrizione degli stati di coscienza previsti dall'Induismo, il testo offre al lettore sensibile un'occasione di comprensione per la tradizione induista.

JACOB NEEDLEMAN E REGINA EISENBERG

**DELIRIO RELIGIOSO.** L'espressione «frenesia religiosa» (alla quale corrisponde quasi perfettamente «delirio religioso») deriva, attraverso il latino *phrenesis*, dal greco *phren*, che significa diaframma, cuore, pericardio, la parte interna del torace: cioè quella parte del corpo ritenuta responsabile delle passioni e del pensiero. Il termine deriva a sua volta da una antichissima radice indoeuropea, **gwhren-*, che indica il diaframma, considerato la sede dell'intelletto e della facoltà di comprensione e di pensiero. In questa occasione, prenderemo in considerazione soltanto significati ristretti e specifici del delirio religioso, con riferimento non tanto al disordine mentale o alla follia in generale, ma piuttosto a uno specifico stato di agitazione violenta o di eccitazione selvaggia, di collera incontrollata o di furore delirante.

Benché la frenesia e il delirio non costituiscano una categoria ben determinata all'interno degli studi religiosi, essi ricorrono con una certa frequenza nella descrizione di alcuni particolari stati e attività religiose e la loro presenza viene spesso interpretata in termini religiosi. Il delirio religioso è prossimo a categorie come quelle di «entusiasmo», «mania», «possessione spiritica» ed «estasi» ed è caratterizzato, come gli stati suddetti, da un certo grado di spontaneità, il che lo pone in apparenza al di fuori del controllo del singolo individuo, come se provenisse dal nulla oppure dall'interiorità più profonda dell'uomo. Nel *Fedro* (244ss.) Platone distingue diversi tipi di delirio religioso (*mania*), che conferiscono all'uomo particolari capacità: esiste il delirio del sapiente, che è capace di prevedere il futuro, il delirio del mistico, che annulla le colpe commesse dall'uomo, il delirio del poeta posseduto dalle Muse e infine quello del filosofo. Nell'accezione più comune, in ogni caso, il delirio e la frenesia sono sempre accompagnati da una qualche connotazione di aggressività.

In questa sede saranno considerate tre distinte forme di delirio religioso: quello che si realizza come risultato di un combattimento (*furor*), quello che compare come sintomo di talune speciali sindromi di tipo psicotico (una sorta di frenesia omicida: *amok* in inglese) e infine quello che costituisce una fase della *trance* provocata dalla possessione spiritica. Questa tripartizione, tuttavia, non è affatto esauriente, soprattutto perché il termine «delirio religioso» andrebbe impiegato con funzione descrittiva soltanto all'interno dei singoli contesti specifici, e non isolatamente, come se fosse una categoria separata e separabile dell'esperienza religiosa.

***Furor.*** Sia la tradizione leggendaria che quella storica riferiscono di taluni guerrieri che divengono preda, nel corso del combattimento, di una furia delirante che li induce ad attaccare chiunque capiti loro a tiro. Gli Arabi del Marocco, ad esempio, ricordano la storia di Sīdinā 'Alī, genero di Maometto, considerato il modello ideale del guerriero: costui, al termine di uno scontro con gli Ebrei nel quale aveva dato grandi prove del proprio valore facendo scorrere fiumi di sangue e uccidendo tutti i nemici, si rivolse infine contro i suoi compagni e avrebbe sterminato anche costoro se un mendicante non ne avesse interrotto la furia domandandogli una crosta di pane (*barakah*, letteralmente: «benedizione»). Questa richiesta fece sbollire la sua eccitazione (*ḥashimīyah*) perché egli dovette riconoscere che soltanto un arabo poteva essere tanto pazzo da chiede-

re l'elemosina a lui in quello stato. La leggenda romana degli Orazi e dei Curiazi riferisce che quello degli Orazi che da solo uccise i tre Curiazi, dopo aver compiuto l'impresa, rivolse la propria furia contro la propria sorella, la quale, piangendo per uno dei caduti, aveva manifestato una «femminile» debolezza da innamorata.

Analogo è il racconto di Cú Chulainn, l'eroe della tradizione celtica, il quale, dopo aver ucciso i tre figli di Nechta, il nemico del suo popolo, ritornato nella sua città in stato di eccitazione e di furore, respinse la regina che aveva cercato di distrarlo con profferte amorose. Approfittando di una sua momentanea distrazione, i suoi uomini riuscirono infine a bloccarlo e allora lo gettarono, per calmarlo, in una tinozza piena di acqua gelida. Georges Dumézil pensa che queste storie rimandino evidentemente a combattimenti iniziatici e alludano alla «domesticazione» del furore selvaggio – un ideale per i guerrieri della preistoria dei popoli italici e di quelli celtici e germanici – e al suo assoggettamento alla disciplina della legione. Secondo una chiave psicanalitica, invece, questi racconti mostrerebbero l'incanalarsi verso una aggressività militarmente disciplinata della collera incontrollata del guerriero, del suo furore rivolto verso la propria madre o verso le donne in generale, oppure, in senso più generale, verso la donna in quanto rappresentazione della propria debolezza.

***Amok.*** Esiste poi un certo numero di sindromi reattive di matrice culturale, le cosiddette «etnopsicosi», che coinvolgono anch'esse comportamenti deliranti. Le più celebri manifestazioni di questa furia incontrollata sono localizzate in Malesia e Indonesia. Il *pengamok*, cioè la persona che corre qua e là in preda alla frenesia, soffre in genere di nevrastenia ed è un malato cronico, nel quale la perdita del senso dell'ordine sociale determina, con il passare del tempo, lo sviluppo di un angosciosa sensazione di minaccia, provocata da pressioni esterne, che lo fa irritare o lo spaventa. Improvvisamente, come per sfuggire a questa oppressione, l'individuo comincia a correre in modo selvaggio, aggredendo le persone, gli animali e le cose che lo circondano e rivolgendo la sua furia addirittura verso se stesso. Infine cade in uno stato di torpore e quando si risveglia non serba alcun ricordo delle sue scorribande. Questo tipo di delirio è stato riconosciuto anche tra i guerrieri che si votano all'immolazione di se stessi: esso è stato interpretato come una fuga dal senso di fatalismo e dalla preoccupazione per le convenienze (*alus*) che sono propri dell'area malese e indonesiana. L'intensificarsi di queste manifestazioni di frenesia nel secolo scorso, quando si realizzò il contatto con la cultura occidentale, è interpretato come una forma di reazione temporanea alla modernizzazione.

Reazioni simili sono state registrate anche altrove: in Nuova Guinea, per esempio, dove i termini *negi negi* e *lulu* si riferiscono a questi comportamenti selvaggi; in Malawi (*misala*) e a Puerto Rico (*mal de pelea*). Anche in altre sindromi reattive caratterizzate da disordine sfrenato si riscontra un atteggiamento di frenesia o di delirio. Le donne degli Ainu (Giappone settentrionale) quando sono prese da *imu* reagiscono aggressivamente o fuggono in preda al panico alla vista di un serpente, poi, nel giro di pochi minuti, cadono in catalessi, ripetono tutto ciò che viene detto ed eseguono automaticamente gli ordini. Gli Inuit (Eschimesi) quando soffrono di *piblotko*, una sorta di isteria artica, si strappano le vesti, corrono senza meta, lanciano oggetti e imitano i comportamenti degli animali. In Canada, tra gli Indiani di lingua algonchina si raccontava che coloro che erano posseduti dallo spirito *windigo* venivano colti da un folle desiderio di carne umana e assalivano uomini, donne e bambini divorandoli selvaggiamente. Talvolta il comportamento frenetico o delirante viene interpretato come possessione spiritica o come il risultato di un sortilegio.

***Possessione spiritica.*** Il delirio è stato spesso associato alla possessione spiritica. La descrizione delle Baccanti, le fedeli di Dioniso, proposta dal mandriano nelle *Baccanti* (vv. 677-774) di Euripide è un esempio classico. Il mandriano, appena scampato all'aggressione, descrive al re Penteo le donne possedute che attaccano il bestiame mentre sta pascolando:

> E allora,
> le dovevi vedere! Una che in alto
> levava una vitella dalle poppe
> già floride, allargando ambo le braccia,
> e la bestia muggiva, altre che a pezzi
> facevano, tirandole per gli arti,
> le giovenche. Intorno si vedevano
> scagliati in alto e in basso fianchi e zoccoli
> dalle unghie fesse, e i pezzi sanguinosi
> che gocciavano penduli dai rami
> degli abeti. I tori usi alla monta
> e che un attimo prima, infuriando,
> abbassavan le corna, s'abbattevano
> di colpo al suolo, atterrati da un nugolo
> di mani di fanciulle. E in meno assai
> di quello che ti occorre per congiungere
> le palpebre sui tuoi occhi regali
> venivano spogliati brano a brano
> della carne che ne vestiva l'ossa.
> Poi, come stormo alato si leva
> subitamente a volo, si lanciarono
> correndo al piano, ai campi che si stendono
> lungo le acque dell'Asopo e a Tebe

danno la spiga ricca di frumento,
e giunte a Isie e ad Eritre, i due borghi
che stanno sotto l'ultime pendici
del Citerone, vi piombaron dentro,
come nemici in guerra, devastandoli
e mettendo ovunque lo scompiglio.
Entravan nelle case, ne rapivano
i bambini, e quello che ponevano
sopra le spalle, senza alcun legame
restava fisso e non cadeva al suolo,
bronzo o ferro che fosse. Nei capelli
esse avevano fuoco, e non bruciava.

(vv. 736-58, trad. di C. Diano).

Questa descrizione euripidea è diventata in Occidente il modello per molte descrizioni letterarie del culto dionisiaco (si pensi a *Morte a Venezia* di Thomas Mann) e inoltre per ogni convenzionale descrizione scientifica del delirio provocato da possessione spiritica.

Spesso, nel corso di certi riti di esorcismo, il posseduto passa da uno stato di *trance* tranquilla e «sognante», da sonnambulo, a uno stato di delirio, in cui egli perde ogni controllo sul proprio comportamento. Così a Bali, nel corso delle rappresentazioni tradizionali *sanghyang*, un danzatore in stato di *trance* si metterà a imitare un maiale, muovendosi goffamente carponi e grugnendo; ma poi, improvvisamente, spesso provocato dagli spettatori, cadrà in delirio, scattando, saltando, menando colpi, rotolandosi nel fango, agitandosi in preda a convulsioni e urlando contro coloro che cercano di immobilizzarlo. Soltanto immerso nell'acqua ritroverà la calma; lo stato di agitazione dovuto alla *trance* da possessione è di solito seguito da uno stato di torpore e di spossatezza. Sembra che deliri di questo genere, come quello delle Baccanti, siano facilitati dalla partecipazione di gruppo, con l'eccitazione collettiva che ne consegue.

[Vedi anche *MEDICINA E RELIGIONE*, *ENTUSIASMO*, *ESTASI* e *POSSESSIONE SPIRITICA*].

## BIBLIOGRAFIA

Jane Belo, *Trance in Bali*, New York 1960: descrizione dettagliata di alcune esperienze di *trance*, fino al delirio, in area balinese.

V. Crapanzano, *The Hamadsha. An Essay in Moroccan Ethnopsychiatry*, Berkeley 1973: sugli stati di delirio religioso, in seguito a possessione, tra gli Arabi del Marocco.

G. Dumézil, *Heur et malheur du guerrier. Aspects de la fonction guerrière chez les Indo-Européens*, Paris 1969 (trad. it. *Ventura e sventura del guerriero*, Torino 1974): sul delirio in area indoeuropea.

H.B.M. Murphy, *History and Evolution of Syndromes. The Striking Case of Latah and Amok*, in Muriel Hammer et al., *Psychopathology. Contributions from the Social, Behavioral and Biological Sciences*, New York 1973, pp. 33-55: uno dei pochi studi storici sull'*amok*.

W.M. Pfeiffer, *Transkulturelle Psychiatrie*, Stuttgart 1971: ottimo studio sulla frenesia e su altre forme psicotiche in ambito etnologico.

Poe Weng Yap, *The Culture-Bound Reaction Syndromes*, in W. Caudill e Lin Tsung-yi (curr.), *Mental Health Research in Asia and the Pacific*, Honolulu 1969: trattazione generale delle varie psicosi etnologiche, tra cui anche il delirio religioso.

VINCENT CRAPANZANO

**DESIDERIO.** Si tratta di uno di quei temi importanti che raramente vengono analizzati con il loro proprio nome, cosicché è difficile sapere dove cercare le risposte alle domande sulla natura del desiderio e sul suo significato per la vita religiosa e spirituale. Il termine *desiderio*, infatti, si incontra di rado negli indici delle varie pubblicazioni sulla religione, anche quando esso è ampiamente presente nel testo, per descrivere o interpretare la religione. Non c'è, inoltre, un vero e proprio consenso sul significato del termine, cosicché esso viene utilizzato con diverse accezioni. Non esiste, infine, un elenco definito delle esperienze, delle realtà e dei rapporti ai quali si riferisce questa parola.

Al fine di chiarire il soggetto del desiderio e di indicare alcune modalità esemplari in cui esso è stato religiosamente o spiritualmente interpretato, saranno qui discussi la sua portata e i suoi confini in una prospettiva ampiamente comparativa. In questo contesto saranno esaminate le diverse forme del desiderio e di quelle esperienze, realtà e termini che gli sono strettamente connessi; si considereranno anche i vocaboli ad esso antitetici, parole di contrasto attraverso le quali saranno determinati alcuni particolari significati del desiderio. Le dimensioni del desiderio saranno infine proiettate sulla mappa delle regioni dell'esperienza umana alle quali il termine *desiderio* fa riferimento.

In una discussione sul termine *desiderio* è necessario prendere in considerazione tre tipi di domande. In primo luogo: che cosa è il desiderio? Come viene pensato, immaginato rappresentato e localizzato il desiderio in relazione ad altri fenomeni? In secondo luogo: come entra il desiderio nell'esperienza umana? In quali circostanze diventa un problema della vita religiosa o spirituale? In terzo luogo, infine: come le persone affrontano il desiderio nella loro vita religiosa o spirituale? Quali sono le strategie negative e positive con cui gli individui, le comunità e le tradizioni religiose e spirituali hanno affrontato il desiderio? Quando il desiderio è stato considerato una minaccia per la vita reli-

giosa oppure per l'integrità spirituale, quali tattiche sono state elaborate per disciplinare, educare, superare, trascendere il desiderio, staccarsi da esso o addirittura per sradicarlo? Quando invece il desiderio è stato visto in maniera più positiva, quali strategie sono state sviluppate per incanalare, dirigere, liberare, rendere articolate o altrimenti reclutare e incorporare le energie e la vitalità del desiderio nella vita spirituale o religiosa? In altri termini: come hanno cercato gli individui e le comunità di partecipare e di trasmettere quello che essi hanno elaborato sul desiderio e sul modo di affrontarlo?

Quando si parla di desiderio, a che cosa si fa riferimento? Come il desiderio viene pensato, immaginato, rappresentato e posto in relazione ad altri fenomeni, in particolare a temi di rilevanza religiosa e spirituale?

Il desiderio viene solitamente interpretato in termini volitivi e viene identificato con la volontà, il bisogno, la scelta e l'appetito, l'aspirazione e la motivazione e anche con l'intenzione. Talora, invece, il desiderio viene interpretato in termini piuttosto emotivi o affettivi che volitivi, nel qual caso risulta associato o identificato con realtà quali l'emozione, il sentimento, la passione, l'amore, l'eros (e l'erotismo), l'affetto, la brama, lo struggimento, la bramosia e la concupiscenza. Naturalmente questi vocaboli, legati alla sfera volitiva o a quella affettiva per spiegare il desiderio, non sono fra loro incompatibili, specialmente se, come spesso accade, gli affetti vengono considerati fondamentali e costitutivi dell'io tanto quanto la volontà e l'amore. Quando la ragione si pone in contrasto e al di sopra della volontà o dell'emozione, in questo caso il desiderio sarà di norma considerato spiritualmente problematico.

Nelle discussioni sull'etica religiosa, il desiderio sarà giudicato in maniera più positiva in una morale teleologica che in una morale deontologica. Una morale teleologica coinvolgerà considerazioni sul *telos* (la meta, o l'oggetto) del desiderio, sulla sua soddisfazione e sulla sua realizzazione nella felicità, nel benessere, nel piacere, nell'estasi e/o nell'unione o nella comunione, oppure in qualche altra forma di partecipazione alla realtà divina o sacra. Nell'etica deontologica, invece, il desiderio sarà considerato in tensione o in conflitto con i fondamentali principi morali dell'obbligo e del dovere. Anche in questo caso, tuttavia, la realtà oltrepassa i termini della nostra analisi, come quando l'adempimento dell'obbligo dei riti religiosi viene talvolta trasformato in desiderio. Secondo l'antropologo Victor Turner, i simboli sacri possiedono due poli semantici, uno astratto e normativo, l'altro fisiologico e «appetitivo», legato cioè al desiderio o appetito, al volere e al sentimento. La rappresentazione drammatica dell'azione rituale, suggerisce Turner, può provocare uno scambio di proprietà fra questi due poli semantici, concentrando in un unico campo cognitivo e affettivo i loro vari referenti, quelli biologici nobilitati da una qualche dimensione spirituale e quelli normativi caricati di un significato emozionale. Attraverso questo scambio di proprietà fra i due poli semantici, ciò che è socialmente necessario viene reso desiderabile e ciò che è dovere diventa desiderio.

C'è per lo meno uno stridente contrasto nel modo di considerare il desiderio dal punto di vista religioso tra le culture orientali e quelle occidentali. Nelle culture occidentali, infatti, al desiderio in genere viene attribuito uno spazio piuttosto positivo nella visione dell'uomo e del suo benessere. Tale affermazione, comunque, tende a restare a un livello abbastanza astratto, circoscritto alle formulazioni dei teologi. Al livello inferiore dell'istruzione spirituale e della vita quotidiana della gente comune, il desiderio viene invece limitato da ogni sorta di costrizione. In Oriente e in Occidente, inoltre, il desiderio viene trattato in maniera assai diversificata e anche gli schemi di questa differenziazione sono piuttosto diversi. In Asia, infatti, i desideri vengono visti nel contesto degli stadi successivi dell'esistenza umana e vengono giudicati e controllati, oppure liberati e autorizzati, in modo diverso a seconda del periodo in questione. In Occidente, invece, i desideri vengono considerati in rapporto ai loro oggetti piuttosto che alle età dell'esistenza umana e vengono valutati e classificati in base a all'elevatezza o alla bassezza, alla raffinatezza o alla grossolanità di questi loro oggetti.

Il desiderio compare nell'esperienza umana in molti modi e diventa religiosamente legittimo o problematico con il variare delle circostanze. Per illustrare l'importanza spirituale e il potere del desiderio e la complessità dei problemi da esso sollevati, si prendano in esame due tra i maggiori testi religiosi dell'umanità: il *Tao Te King*, il testo classico del Taoismo, una raccolta prodotta intorno al IV secolo a.C. e attribuita a Lao Tzu, e le *Confessioni* di sant'Agostino, composte verso la fine del IV secolo d.C. Il *Tao Te King* è diviso in due parti. La prima parte si apre e si chiude con il tema del desiderio:

> La via che può essere percorsa
> non è una via costante.
> Il nome che può essere nominato
> non è un nome costante.
> Il senza nome indica l'inizio del cielo e della terra;
> il nome indica la Madre delle diecimila cose.
> Così, abbandona per sempre i tuoi desideri,
> per conservare i suoi [della via] segreti;

ma concediti sempre di avere desideri,
per osservare le sue [della via] manifestazioni.

. . .

La via rimane sempre inattiva, eppure niente resta incompiuto.
Se i re e i vassalli si attenessero ad essa,
i diecimila esseri sarebbero trasformati da soli.
Se, durante questo sviluppo, il desiderio sollevasse il capo,
io lo schiaccerei sotto un blocco non scolpito e senza nome.
Il blocco non scolpito e senza nome
non è altro che libertà dal desiderio,
e se io cesso di desiderare e rimango immobile,
l'Impero sarà in pace di sua spontanea volontà.

Si riconosce in questo testo l'ambiguità del desiderio e insieme la necessità di conoscerlo. Ma il potere e la serenità autentici risiedono nella libertà dal desiderio e nella inattività attiva che viene qui identificata con il «blocco non scolpito e senza nome». Il desiderio viene presentato come un problema piuttosto che come una fonte di autentica spiritualità.

Agostino, al contrario, ha una visione molto diversa del desiderio. Rivolgendosi a Dio, egli apre le *Confessioni* proclamando la grandezza di Dio e il desiderio di glorificarlo. «Tu ci induci a gioire nel glorificarti; perché tu ci hai creato per te e i nostri cuori sono inquieti finché non trovano riposo in te». Ma Agostino continua a scrivere di altri desideri che lo distraggono da quello di Dio – desideri di successo e di adulazione, desideri sessuali, quel grande complesso di bramosie che egli sintetizzò parlando di Città dell'uomo in contrasto con la Città di Dio.

In quale modo le persone affrontano il desiderio nella loro vita religiosa e spirituale? Per qualcuno il desiderio stesso, di qualunque genere esso sia, è spiritualmente distruttivo. Lo scopo primario – o, in ogni caso, iniziale – della loro pratica religiosa e della loro disciplina spirituale è quello di liberarsi da ogni desiderio, anche da quello di illuminazione, di trascendenza di sé, di liberazione, di salvezza, di *nirvāṇa*, oppure di unione mistica con Dio. Per altri, invece, il desiderio non è di per sé intrinsecamente problematico, ma viene visto come la caratteristica essenziale, e persino come la caratteristica principale, della nostra umanità e della nostra spiritualità. In questa prospettiva, il problema consiste nella giusta direzione del desiderio, nel giusto ordinamento delle nostre mutevoli aspirazioni, rivolte verso oggetti adeguati, e in una percezione autentica della gerarchia appropriata per i possibili oggetti di desiderio.

L'esperienza del desiderio è spesso potente e assoluta. Possiamo provare un singolo potente desiderio che consuma tutto e che annulla tutti gli altri. Oppure possiamo avvertire desideri conflittuali tra loro e trovarci a combattere con le loro pretese contrastanti. Anche se abbiamo risolto i problemi derivanti da un particolare desiderio, oppure da un complesso di desideri, ci può benissimo capitare che quella soluzione venga posta in dubbio e turbata dalla comparsa in noi di nuovi e ulteriori desideri e, a un certo punto di questo processo, la nostra risposta può anche essere quella di cercare una strada lontana da ogni desiderio – una via di apatia, di indifferenza.

Il desiderio evoca, quando non è lui stesso addirittura a generarli, tensione e contrasto – tra il presente e il futuro, il vero e il possibile, il reale e l'ideale – e tende ad alimentare o a esprimere una continua insoddisfazione nei confronti dei primi elementi di queste coppie dialettiche e ad attribuire, invece, un maggiore valore ai secondi. Eppure, l'inquietante ruolo del desiderio può essere considerato un opportuno attacco contro l'eccessivo autocompiacimento, una mobilitazione di energie creative e una spinta per il conseguimento di nuovi risultati.

**Le concezioni orientali.** Analizzeremo ora in modo selettivo un certo numero di esempi di movimenti e di testi religiosi, per far luce sui problemi sollevati dal significato religioso del desiderio. Tale esame consisterà in uno studio limitato piuttosto che in una rassegna cronologica di tutte le testimonianze storiche. Per questo motivo, alcuni antichi movimenti religiosi sono stati del tutto tralasciati mentre i movimenti, i testi e gli sviluppi moderni non sono stati in genere presi in considerazione.

In India, per definire il desiderio sono stati utilizzati vari sentimenti. Il principio costitutivo del desiderio è stato discusso e analizzato sia a livello erudito e scientifico sia a livello popolare.

***L'Induismo.*** Tra gli antichi testi sacri che trattano del desiderio, la *Bhagavadgītā* (il più venerato dei testi induisti, composto fra il V e il II secolo a.C.) è stato in genere considerato il più importante. Secondo questa tradizione, il *kāma* («desiderio») è uno dei quattro fini o percorsi fondamentali (*puruṣārtha*) che devono essere soddisfatti, modificati oppure trascesi nel corso dell'esistenza. I quattro fini fondamentali sono il *dharma* (nel suo significato più ristretto di dovere sociale), l'*artha* (godimento di cose materiali), il *kāma* (esperienze piacevoli in genere, ma spesso, come nel contesto della *Gītā*, soddisfazione del desiderio sensuale) e il *mokṣa* (liberazione). Essi devono essere attuati, trasformati oppure trascesi, in maniera da realizzare il dovere personale di ogni individuo (*svadharma*), a seconda della sua posizione sociale e della sua età. Così l'esatta natura della risposta di ciascuno al desiderio dipende dal posto che egli occupa nel sistema delle classi (*varṇa*) e dalla sua posizione sul sentiero segnato dai quattro pe-

riodi fondamentali (*āśrama*) della vita – studente, capofamiglia, abitatore della foresta e rinunciatario.

La misura appropriata del godimento oppure del controllo del desiderio, nei suoi oggetti e nelle passioni connesse, risulta collegata, nell'Induismo, ai tre *guṇa* (campi o territori di energia), che si combinano in varie maniere per formare tutte le cose esistenti in natura (*prakṛti*). In ordine ascendente, in relazione al benessere spirituale, questi tre *guṇa* sono *tamas*, *rajas* e *sattva*. Una esistenza in cui predominano ignoranza, insensibilità e letargo è *tamas* (tranquillità); una in cui predominano emozione e soggettività è *rajas* (turbolenza); una in cui predominano intelligenza e oggettività è *sattva* (equilibrio dinamico).

La realizzazione del *dharma* di ciascun individuo (*svadharma*) comprende, a sua volta, una combinazione di tre tipi di discipline (*yoga*), ciascuna delle quali richiede la sublimazione e la trascendenza di desideri, passioni ed emozioni insieme all'intensificazione di: 1) una azione senza attaccamento nel *karmayoga*, lo *yoga* del lavoro e dell'azione; 2) una devozione amorosa verso una divinità personale nel *bhaktiyoga*; e 3) una conoscenza e saggezza nella via più ardua dello *jñānayoga*. Il fine è quello di sollevarsi al di sopra sia del *tamas* che del *rajas*, verso l'equilibrio e il distacco del *sattva*, che non conosce né attrazione né repulsione, né piacere né dolore, essendo passato dall'assenza e dalla turbolenza del desiderio alla rinuncia di tutti i desideri e di tutte le avversioni, in una condizione di perfetto equilibrio e di serenità priva di desiderio.

Nella *Gītā* il desiderio, l'ira e la cupidigia sono descritti come «la triplice porta dell'inferno, che conduce alla rovina dell'anima» (16,21). Arjuna, il protagonista, impara che deve muoversi tra le realtà sensibili «con tutti i sensi sotto controllo e... liberi dal desiderio e dall'avversione» (2,62), se vuole ottenere «serenità di mente», e che la stessa cosa deve fare se vuole ottenere intelligenza, concentrazione, pace oppure felicità. «Egli raggiunge la pace in cui tutti i desideri fluiscono come le acque nel mare, il quale, anche se viene riempito, è sempre immobile» (2,70). Sono soltanto i desideri particolari, tuttavia, che devono essere abbandonati, poiché l'azione senza attaccamento comprende «il desiderare [soltanto] di mantenere l'ordine del mondo» attraverso la propria azione (2,71), e Kṛṣṇa, la divinità, dichiara: «Io sono la forza del forte, che è libero dal desiderio e dalla passione», ma anche: «Io sono il desiderio in tutti gli esseri; desiderio che non è incompatibile con il *dharma*» (7,11).

La *Gītā* è il principale testo sacro di una tradizione secondo la quale bisogna alla fine superare i desideri mediante il distacco. Nei Veda e nelle Upaniṣad, al desiderio viene concesso uno spazio notevole nella descrizione della natura umana, ma d'altra parte ciò avviene perché in definitiva si deve sradicare il desiderio per conseguire la liberazione dalla schiavitù prodotta dalla ruota dell'esistenza. In questa medesima tradizione, peraltro, vengono affermati e celebrati con una particolare ricchezza di immagini i desideri appropriati alle diverse età della vita sulla via della liberazione. Al *kāma* (desiderio, inteso soprattutto in chiave erotica e sensuale, diletto e piacere) viene spesso attribuito un ruolo assai positivo nella vita spirituale e nella visione religiosa della realtà. All'interno di questa tradizione si colloca il celebre *Kāma Sūtra*, un manuale per l'arricchimento del piacere erotico e sessuale, appropriato per lo stato di vita di ciascun capofamiglia.

A un livello più profondo e più ampio di questa tradizione si trova la ricca e complessa mitologia induista, in cui anche il desiderio ha un suo posto nell'esistenza delle divinità. Wendy O'Flaherty, in *Ascetism and Eroticism in the Mythology of Śiva* (London 1973) ha dimostrato, per esempio, come nella mitologia di Śiva desiderio e ascetismo, castità e sessualità, quiete ed energia siano variamente correlati, in uno specialissimo modo che conferma, anche senza renderla esplicita, una profonda e intima connessione tra ascetismo ed erotismo e che manifesta il potere nascosto della trasformazione dell'uno nell'altro. La tensione tra questi due poli si rivela in parte attraverso il conflitto tra Śiva e Kāma: Śiva, l'eterno *brahmacārin* (studente), la divinità la cui essenza è la castità, e Kāma, il dio del desiderio. Ma il conflitto risulta evidente anche all'interno dello stesso Śiva, che talvolta appare nell'ambigua figura di un asceta erotico, insieme *yogin* e amante (anzi: *yogin* perché amante), e talvolta viene raffigurato con il fallo eretto, nella figura dello *yogin* itifallico. Anche se nella mitologia induista ascetismo ed erotismo ruotano l'uno intorno all'altro secondo cicli alternati di influenza, in cui la castità incorpora il desiderio e la soddisfazione del desiderio porta alla castità, l'equilibrio di queste energie si realizza idealmente attraverso il controllo e la trasformazione del desiderio.

Il Tantrismo, un complesso di dottrine e di pratiche che ricava le sue forme sia dall'Induismo che dal Buddhismo, sviluppa alcuni di questi temi in maniera radicale. La dottrina tantrica, infatti, considera il mondo come un campo di energia generato dall'unione sessuale tra l'aspetto maschile e di quello femminile dell'energia sacra, *śakti*. La mobilitazione del *kāma*, del desiderio, riveste un ruolo fondamentale nella pratica tantrica, che deve contribuire a restituire l'universo all'unità originaria con la sua origine sacra. Tale pratica implica la sublimazione piuttosto che la conquista o la distruzione del desiderio. Essa prevede l'atto ritualmente controllato dell'unione sessuale, ma privo di

conclusione, in quanto l'energia viene spiritualmente indirizzata verso l'alto, piuttosto che fisicamente verso l'esterno. Nell'emulazione dell'atto sacro della generazione del mondo, il desiderio e il gioco erotico vengono così ritualmente elevati a veicolo di disciplina di meditazione e di devozione (*bhakti*) e a mezzo di partecipazione alla pienezza del potere sacro da cui il mondo è sostenuto.

***Il Buddhismo.*** Il *Dhammapada*, una antica raccolta di insegnamenti sulla vita morale e sulla via della perfezione spirituale, contiene molte affermazioni intorno al desiderio. Il desiderio è una manifestazione della pretesa egoistica, insaziabile, tenace e cieca (pali: *taṇhā*) la quale, secondo le Quattro Nobili Verità del Buddhismo, è la causa dell'infelicità, del dolore e della tristezza (*duḥkha*) e che può essere distrutta soltanto seguendo l'Ottuplice Sentiero verso la libertà e la gioia del *nirvāṇa*. I 423 aforismi del *Dhammapada* forniscono una guida a coloro che vogliono seguire l'Ottuplice Sentiero. L'umanità viene rappresentata come assediata da ogni parte da desideri pericolosi e distruttivi. «Quando i trentasei torrenti del desiderio che scorrono verso i piaceri scendono impetuosi, le loro potenti onde trascinano via l'uomo le cui visioni e fantasie sono desideri sensuali» (339). «Il verme del desiderio si sviluppa dovunque» e l'individuo deve «tagliare le sue radici con il potere della saggezza» (340). Soltanto se tu «abbatti la foresta dei desideri» e tutto il sottobosco, e non soltanto un particolare albero del desiderio, sarai «libero sul sentiero della libertà» (283). Se le vere «radici del desiderio non vengono completamente sradicate» (338), infine, l'albero e la foresta dei desideri diventeranno di nuovo rigogliosi. Il desiderio risulta associato in modo particolare al piacere, alla passione, alla lussuria, alla sensualità e alla voluttà (212-16), che vengono tutti rappresentati come fonti di pena, paura, odio, schiavitù e disarmonia. D'altro canto, l'abbandono di tutti i desideri porta alla gioia, alla saggezza e alla libertà del *nirvāṇa*. «La perdita dei desideri vince ogni pena» (354). «Quando i desideri se ne vanno, ecco che viene la gioia: il seguace del Buddha trova questa verità» (187). Il vero brahmano, «abbandonando i desideri del mondo» (415), «non possiede nulla e non desidera nulla» (421). «Colui che non ha desideri ardenti, sia per questo che per un altro mondo, e che libero dai desideri si trova nella libertà infinita: questo io chiamo brahmano» (410).

Nel Buddhismo Zen, il movimento religioso giapponese di origine cinese che privilegia l'esperienza diretta dell'illuminazione, il desiderio viene considerato in maniera leggermente differente. Un testo del Buddhismo Mahāyāna, ma popolare anche nelle scuole zen, il *Laṇkāvatāra Sūtra*, sottolinea in modo deciso il fine del *dhyāna* (giapponese: *zen*, «meditazione, *trance*»): «La meta della tranquillità deve essere raggiunta non attraverso la soppressione di ogni attività mentale, ma liberandosi da pregiudizi e attaccamenti». Quando il pregiudizio si dissolve e le distinzioni – tra sé e gli altri, tra questo e quello, perfino tra il *saṃsāra* e il *nirvāṇa* – vengono sperimentate come illusorie, anche il desiderio e l'attaccamento svaniscono e la delusione viene sostituita dall'illuminazione (giapponese: *satori*).

Il Buddhismo Zen in Giappone è rappresentato soprattutto dalle sette rinzai e Sōtō, la cui disciplina fondamentale è quella dello *zazen*, la seduta di meditazione. La pratica rinzai consiste nel concentrare la meditazione su un *kōan*, una sorta di indovinello, che mira a spezzare il dominio della mente razionale e capace di fare discriminazioni, aprendo invece la via al *kenshō*, l'esperienza che consiste nel guardare dentro la propria natura essenziale di Buddha e nel realizzare la propria unità con tutto ciò che esiste. Nella pratica sōtō, invece, il discepolo si muove attraverso la propria unità di corpo e mente rimanendo seduto, concentrandosi sulla seduta stessa (*shikantaza*, «star semplicemente seduti»); non seduti per realizzare qualche obiettivo, ma semplicemente seduti, lasciando andare e venire a piacimento l'attività della «mente della scimmia», lasciando venire ciò che può venire e lasciandolo andare, accettando ciò che viene ma senza desiderarlo e senza aggrapparsi ad esso, semplicemente lasciando che la mente si svuoti di tutti i pregiudizi e gli attaccamenti e realizzando in quella semplicità di presenza la propria pura natura di Buddha, aprendo infine la via al *satori*, l'illuminazione. In tutto questo non c'è spazio per il desiderio – eccetto naturalmente, in maniera paradossale, per il desiderio di aprirsi un varco nella propria illusoria visione della realtà e di sperimentare l'autentica realtà della natura del Buddha. Ma anche tale desiderio è dissolto, piuttosto che superato, nella disciplina continua dello Zen: un modo per essere semplicemente in armonia con la Via, lasciando svanire ogni desiderio che «l'essere quello» (*tathatā*, «l'essere tale») delle cose possa essere diverso. La pratica della meditazione diviene allora un modello per l'attività della vita quotidiana. Ogni cosa deve essere fatta soltanto per quello che è: semplicemente fare, semplicemente essere, senza mirare a qualche scopo particolare.

***Il Taoismo.*** Il Taoismo è un importante movimento cinese la cui influenza si estese, al di là dei confini settari della Chiesa taoista, alle arti, alla letteratura e alla filosofia cinese in generale. Si può individuare il suo influsso anche nella formazione della scuola cinese Ch'an (nota in Giappone come Zen) del Buddhismo Mahāyāna. Come risulta chiaro dai passi del *Tao Te King* già citati, il Taoismo raccomanda la libertà dal

desiderio come essenziale alla Via (il *tao*) e al suo potere o Virtù (*te*). Ma esso propone di raggiungere tale libertà non attraverso il controllo disciplinato del desiderio o addirittura della mente, né innalzandosi al di sopra del desiderio, ma piuttosto scendendo al di sotto di esso, seguendo la sapienza della valle, dell'acqua, in cui si deve trovare il potere della Via. «La più alta Virtù è simile alla valle» (41). «Il bene sommo è come l'acqua. Essa si avvicina alla Via perché l'acqua eccelle nel beneficare le innumerevoli creature senza essere con loro in contrasto e si stabilisce dove nessuno vorrebbe trovarsi» (8). La natura, più che l'Impero, fornisce i modelli. «Il fiume e il mare» sono potenti e il loro potere è duraturo, poiché «essi eccellono nell'occupare la posizione più bassa» (66). Anche l'Impero sarà in pace se chi governa soltanto dirà con il saggio: «Io sono libero dal desiderio e gli uomini spontaneamente diventano semplici come il blocco non scolpito» (57). Abbandona i desideri, lascia semplicemente che cadano. Non cercare di controllare i desideri o il mondo, ma trova il benessere spirituale – e, non per caso, la sopravvivenza – in una vita di semplicità, umiltà e armonia con la natura, il flusso della quale viene disturbato soltanto dai desideri. Nel *wu-wei*, cioè nell'azione che non è nessuna azione, si trova il potere della Via. «La Via non agisce mai, eppure niente è lasciato incompiuto» (37). Non cercare di stabilire l'armonia, anche se dipendesse da te, ma lascia andare e lascia regnare l'armonia, che lo farà spontaneamente. Questa è la visione taoista del desiderio.

**Le concezioni occidentali.** Passando ora dalle religioni di origine orientale alle religioni di origine mediorientale e occidentale, dovremo essere ancora una volta assai selettivi, poiché non c'è speranza di riuscire a esaminare anche solamente in generale tutta la ricca letteratura relativa al desiderio, oppure di descrivere le infinite strategie proposte per affrontare i desideri. Le principali fonti che ci presentano i temi sui quali si sono elaborate le tante varianti, vanno cercate nell'antico Israele e nell'antica Grecia, nella Bibbia e nelle culture ellenistiche. Le variazioni sono di per sé notevoli, anche se per la maggior parte condividono una valutazione piuttosto positiva del desiderio, in quanto elemento della natura umana, che contribuisce alla realizzazione spirituale; una valutazione certamente più positiva rispetto a quella caratteristica degli altri movimenti religiosi già esaminati.

***Stoicismo.*** Fra le tradizioni dell'Occidente, lo Stoicismo fornisce una prospettiva del tutto particolare. L'*Enchiridion* di Epitteto, il filosofo greco che insegnò a Roma tra la fine del I secolo d.C. e l'inizio del II, costituisce la formulazione più autorevole delle dottrine stoiche fondamentali. Epitteto incomincia con l'operare una distinzione fra le cose che sono in nostro potere e le cose che oltrepassano il nostro potere. Il desiderio appartiene alla prima di queste categorie e, in un mondo in cui molte cose oltrepassano il nostro potere, noi potremo raggiungere la serenità e la libertà spirituali soltanto nella misura in cui avremo trascurato le cose che non si trovano sotto il nostro controllo e ci saremo invece concentrati su quelle che invece siamo in grado di sorvegliare. Il fondamento di una vita siffatta consiste nella percezione che esistono un *logos* (ragione) e un *nomos* (legge) universali, operanti in tutto ciò che accade, e nel fatto che se un individuo mantiene la propria mente in armonia con quella natura universale, rispondendo agli eventi in conformità alla ragione e non all'emozione, allora le circostanze esterne avranno per lui poca importanza. Si può vivere in semplicità, con desideri e aspettative modeste, senza pretendere che gli eventi avvengano come si desidera, ma desiderando che avvengano così come avvengono. Lo Stoicismo, dunque, è una filosofia religiosa caratterizzata da aspettative ridotte e da una responsabilità riflessiva sul posto che Dio ha assegnato a ciascuno.

***L'Antico Testamento.*** L'Antico Testamento contiene molte osservazioni sui vari desideri, spaziando dalla pratica dell'amore erotico, dal desiderio e dal piacere intesi quali metafore della relazione di Dio verso Israele fino alle espressioni di un desiderio divino frustrato e ardente di fedeltà all'Alleanza da parte del popolo di Israele e fino a espressioni di un analogo desiderio da parte di Israele di una intimità con Dio; non mancano inviti a staccarsi da tutti i desideri o di disciplinarli in conformità ai comandamenti e alle leggi di Dio. Tutto ciò che la Bibbia ha da dire direttamente sul desiderio si può comunque adeguatamente sintetizzare in tre passi: la dichiarazione di Dio, attraverso il profeta Osea: «Poiché voglio l'amore e non il sacrificio, la conoscenza di Dio, più degli olocausti» (Os 6,6); l'esclamazione: «L'anima mia ha sete di Dio, del Dio vivente» (Sal 41,3); e il detto di Gesù: «Perché là dov'è il tuo tesoro, sarà anche il tuo cuore» (Mt 6,21).

***Il Cristianesimo antico.*** Agostino (354-430) ci fornisce la più grande formulazione classica della convergenza tra la tradizione biblica e quella ellenistica. Da lui, infatti, ci giunge la più autorevole espressione del pensiero religioso occidentale sul desiderio e anche l'espressione di quel che per molti si è rivelato il problema più arduo a proposito dell'atteggiamento da tenere nei confronti del desiderio. Da Agostino dipendono talune delle principali posizioni cristiane di fronte al desiderio.

Agostino conferma la convinzione biblica fondamentale che ogni cosa che esiste ha la sua origine in Dio ed è essenzialmente buona e che attraverso la gra-

zia di Dio il mondo sarà reintegrato da una condizione di caduta al proprio destino in Dio. Il ruolo appropriato dell'uomo in questo processo è quello di conformarsi alla volontà divina, in una alleanza di fede e di obbedienza alle leggi di Dio, ovvero, in altri termini, di conformare il cuore a Dio nell'amore per Dio e per il prossimo. In entrambi i casi la risposta umana è una questione di volontà o di amore piuttosto che di ragione o di conoscenza, e il desiderio occupa un posto centrale nella concezione agostiniana sia della volontà che dell'amore – o, più precisamente, del volere e dell'amare come termini differenti per indicare una medesima attività. Così, nella *Città di Dio* Agostino afferma: «La volontà giusta è... un amore ben indirizzato e la volontà erronea è un amore mal indirizzato. L'amore, allora, che desidera ardentemente l'oggetto amato, è desiderio; e possedendolo e godendone è gioia; provando il sentimento opposto è paura; e avvertendo questa paura, quando si manifesta, è tristezza» (14,7). Nelle *Confessioni* Agostino ha detto che «la mente può provare quattro tipi di emozioni: desiderio, gioia, paura e pena» (10,14). Queste medesime quattro emozioni egli le presenta come forme di amore, attribuendo un ruolo critico e spiritualmente costruttivo alle emozioni affermative del desiderio e della gioia.

Il modo in cui Agostino, nella sua formulazione del pensiero cristiano, si appropria delle concezioni ellenistiche e soprattutto platoniche risulta illustrato anche dalla sua presentazione delle quattro classiche virtù elleniche sotto forma di amore:

> La temperanza è amore che si dà interamente a ciò che è amato; la fortezza è amore che, per l'oggetto amato, sopporta ogni cosa senza difficoltà; la giustizia è amore che serve soltanto l'oggetto amato e pertanto governa rettamente; la prudenza è amore che distingue con perspicacia tra quello che lo impedisce e quello che lo aiuta. L'oggetto di questo amore non è un oggetto, ma soltanto Dio, il sommo bene, la più alta saggezza, la perfetta armonia. Pertanto possiamo così esprimere la definizione: che la temperanza è amore che si mantiene integro e incorrotto per Dio; la fortezza è amore che sopporta senza difficoltà ogni cosa per Dio; la giustizia è amore che serve esclusivamente Dio e pertanto governa bene ogni altra cosa, in quanto soggetta all'uomo; la prudenza è amore che opera una retta distinzione tra ciò che lo aiuta nei confronti di Dio e ciò che potrebbe impedirlo.
>
> (*Morale della Chiesa cattolica*, cap. 15).

Vale la pena di citare il passo per esteso, in quanto la seconda formulazione dimostra chiaramente che anche la prima riguarda le quattro forme di quella virtù autentica che per Agostino non è semplicemente un amore qualsiasi, oppure ogni genere di amore, ma precisamente l'amore per Dio. Risulta anche chiaro che queste forme di amore sono tutte manifestazioni del desiderio, cioè di quella fase della vita dell'amante virtuoso contraddistinta piuttosto dalla brama dell'oggetto amato che dalla gioia derivante da un reale o pieno possesso e godimento di tale oggetto.

Secondo Agostino, in effetti, tutto nell'esistenza umana è mosso dal desiderio. Egli dà per scontato che «noi tutti certo desideriamo vivere felicemente» e che senza il desiderio non facciamo niente. Il problema non è quello di sradicare o di trascendere il desiderio, che è un contrassegno essenziale della nostra umanità e della nostra appartenenza a Dio. Piuttosto è giusto dirigere i desideri verso il loro oggetto appropriato e ordinare tutti gli oggetti del desiderio a seconda del loro autentico rapporto con Dio, il *summum bonum*, la fonte e il centro di ogni valore e bellezza, l'unico nel quale i nostri cuori inquieti troveranno la soddisfazione dei loro desideri più profondi. Secondo Agostino, è la dinamica del desiderio che attira il cuore verso Dio, anche se soltanto una infusione di grazia divina è sufficiente per volgere il desiderio da tutti i beni inferiori verso Dio. Agostino opera una importante distinzione tra desideri diretti verso l'alto, che egli definisce *caritas*, amore, e quelli diretti verso il basso, che definisce *cupiditas*, concupiscenza. I primi tendono verso Dio, gli altri verso i beni mondani. Un contrasto ancora più netto viene realizzato quando egli distingue tra la Città di Dio e la Città dell'uomo, la Città celeste e quella terrena in cui tutta l'umanità si trova spezzata, l'una formata dal desiderio o dall'«amore di Dio, anche fino al disprezzo di sé», l'altra dall'«amore di sé, fino al disprezzo di Dio» (*Città di Dio* 14,28). Il contrasto perfettamente platonico tra desideri inferiori e desideri superiori e la corrispondente gerarchia dei loro oggetti che culmina in Dio vengono così trasformati in una contrapposizione storica che si conclude nell'Inferno e nel Paradiso: nel contrasto e nella contesa tra quelli che aspirano a cercare Dio e a rispondere alla sua grazia e quelli che aspirano, invece, soltanto alla ricerca di sé e del mondo.

Contro le concezioni agostiniane sul desiderio sono stati sollevati tre ordini di obiezioni. Farne menzione può servire per accennare per sommi capi ad alcune alternative alla posizione agostiniana presenti in ambito cristiano ma che non possono essere prese in esame in questa sede. Una prima obiezione consiste nell'osservazione che, anche se Agostino ha ragione nell'affermare che tutto nell'esistenza umana è mosso dai desideri, sbaglia nell'identificare l'amore di Dio con il desiderio: egli viene indotto in errore dall'adozione dell'idea platonica di amore come *eros*, un amore che si eleva mosso dalla bellezza del suo oggetto e dal desiderio di possederlo e di goderne. Anders Nygren, un teo-

logo luterano, è stato particolarmente energico nel sostenere che «*agape*, l'amore cristiano... non ha nulla a che fare con il desiderio e con la brama» (*Agape und Eros. Die Gesalwandlungen der christlichen liebe*, Gottingen 1930 e 1937; trad. it. Bologna 1990), perché si tratta di un amore che attribuisce valore piuttosto che un amore che dal valore viene attratto. M.C. D'Arcy (*The Mind and Heart of Love*, New York 1947) e Daniel D. Williams (*The Spirit and the Forms of Love*, New York 1968) sono tra coloro che hanno rifiutato l'opposizione radicale proposta da Nygren tra *eros* e *agape*. [Vedi *AMORE*].

Una seconda obiezione è stata che Agostino, e con lui Tommaso d'Aquino e gran parte dell'ortodossia cristiana, sono stati indotti dalle idee greche relative all'impassibilità di Dio – l'idea, ad esempio, che la perfezione di Dio include la sua immutabilità e autosufficienza – a negare e a distorcere la concezione biblica che anche Dio è mosso dal desiderio, dal momento che il desiderio è il segno di un qualche bisogno, di una qualche mancanza che troverebbe rimedio oppure soddisfazione in ciò che è desiderato. La questione è se un Dio che ama e agisce nel mondo con un proprio fine può ancora essere considerato immutabile, impassibile, non mosso da desideri simili a quelli che sono spesso attribuiti a Dio nella Bibbia e nella religiosità sia ebraica che cristiana.

Una terza obiezione è stata mossa contro il ripudio agostiniano del desiderio sessuale e il suo influsso sulla lunga storia dell'obbligo del celibato per i sacerdoti nella Chiesa cattolica e inoltre sulla sua dottrina che il piacere sessuale e anche l'espressione dell'amore sono tutt'al più soltanto fini secondari del rapporto sessuale, il cui fine primario è invece considerato il concepimento.

***Il Cristianesimo medievale e rinascimentale.*** Il ruolo centrale di Agostino emerge dal fatto che i tre principali teologi del Cristianesimo, cattolico e protestante, Tommaso D'Aquino (1225-1274), Martin Lutero (1483-1546) e Giovanni Calvino (1509-1564), sono tutti essenzialmente agostiniani e in linea generale non si allontanano dalle concezioni di Agostino sul desiderio. Tommaso D'Aquino, seguendo Aristotele, attribuisce rispetto ad Agostino maggiore importanza all'intelletto e alla ragione nell'indirizzare la volontà e assegna un aspetto maggiormente aristotelico alla classificazione e alla formazione delle virtù morali e intellettuali nel dominio degli appetiti, delle passioni e dei desideri da parte della ragione. Le classiche virtù elleniche non sono da lui presentate come forme di amore, ma vengono piuttosto integrate dalle tre virtù teologiche della fede, della speranza e della carità, attraverso le quali la grazia di Dio rende possibile e appaga il naturale desiderio di tutte le creature intelligenti per la «visione di Dio».

Sul tema del desiderio, Lutero si distacca da Agostino soprattutto per quanto riguarda la sua insistenza sul sacerdozio universale di tutti i fedeli, sulla dignità di tutte le vocazioni e non soltanto di quelle sacerdotali e pertanto per l'abbandono del celibato come requisito essenziale del sacerdozio. Egli dimostra anche una certa vigoria di carattere e un atteggiamento più positivo verso l'espressione del desiderio sessuale nell'ambito dell'amore coniugale.

Giovanni Calvino, infine, si distacca da Agostino essenzialmente perché elabora una strategia fondamentalmente politica, sia nella Chiesa che nello Stato, per favorire e rafforzare uno stile di vita sobrio, giusto e pio, riscattato dall'empietà e dalla concupiscenza mondana. Egli combatte contro quelli che definiva «desideri irregolari» oppure «desideri disordinati della carne» (*Istitutio Christianae religionis* 3,3,2). Siffatti desideri vengono considerati peccaminosi «non in quanto sono naturali, ma perché sono disordinati» e sono in contrasto con «quei desideri che Dio ha inculcato così profondamente» nella natura umana «che non ne possono esserne sradicati senza distruggere l'umanità stessa». I desideri devono essere distolti dal mondo e diretti verso Dio. «Tutto ciò che viene sottratto all'amore corrotto di questa vita dovrebbe essere aggiunto al desiderio di una vita migliore», in piena comunione con Dio (3,2,4). Ma Calvino respinse un'eccessiva austerità, come pure lo stoico abbandono di tutte le emozioni, sostenendo che i doni di Dio ci vengono dati per il nostro piacere e diletto così come per le nostre necessità – anche se noi dobbiamo usarli come se non li usassimo, in base alle esigenze della nostra vocazione.

***L'Illuminismo europeo.*** Baruch Spinoza (1632-1677), libero pensatore e filosofo «inebriato da Dio» (come alcuni lo hanno definito), elaborò una filosofia religiosa simile allo Stoicismo nel suo proposito di vedere le cose in una prospettiva universale e razionale. Ma egli attribuiva al desiderio un ruolo nell'esperienza umana molto più cruciale e positivo di quanto non facesse Epitteto. Nella sua *Etica*, Spinoza prende in esame le condizioni in cui il desiderio può scaturire dalla ragione, dalla conoscenza e dall'amore di Dio. Nella sua concezione ci sono soltanto tre emozioni fondamentali: gioia, dolore e desiderio. Di queste tre, alle quali tutte le altre sono correlate, le due emozioni positive del desiderio e della gioia sono considerate le più importanti e tra queste due «il desiderio costituisce l'autentica natura o essenza di una persona» (3,57). L'amore intellettuale di Dio attribuisce alla mente il potere sulle proprie emozioni e l'*Etica* rappresenta una elaborata analisi di come questo processo culmini in

una condizione di beatitudine e al contempo da essa derivi.

**Il monachesimo.** Il monachesimo ha costituito, nella maggior parte delle tradizioni religiose, una importante strategia per la disciplina spirituale e per il controllo dei desideri. Per il Buddhismo è il *saṃgha*, la comunità di monaci. Nel Cristianesimo ci sono diversi ordini monastici, la maggior parte dei quali ha seguito, con poche varianti, la regola redatta da Benedetto da Norcia (480-543), attraverso la quale si proponeva la rinuncia ai desideri mediante i tre voti della castità, della povertà e dell'obbedienza. La regola benedettina impone il lavoro manuale, in parte per controllare i desideri distogliendo da essi l'energia, e impiega l'immagine della «scala di umiltà» per descrivere i gradini della disciplina per mezzo dei quali i «desideri della carne» vengono eliminati e sostituiti dall'amore di Dio e da una «seconda natura» che si compiace della virtù. I *Fioretti* di Francesco d'Assisi (XIII secolo), una raccolta di leggende e di tradizioni sul santo, riflettono un diverso modello di disciplina monastica, più severo nella sua insistenza sulla povertà e sulla libertà da ogni compromesso con il mondo, ma offre anche un ascetismo più gioioso, spingendo i monaci fuori dal monastero a compiacersi del mondo creato e della sua bellezza e a celebrare la realizzazione del desiderio di una unione estatica con Cristo.

**Il misticismo.** Per i mistici, infine, il desiderio si identifica generalmente con la ricerca del trascendente. La testimonianza di Francesco d'Assisi ha molto in comune con il misticismo religioso di varie parti del mondo, in cui sia l'esperienza che il linguaggio del desiderio e della gioia, dell'estasi e del diletto, rivestono un ruolo importante. Per il mistico, i desideri spirituali coltivati e realizzati sono di gran lunga più significativi di tutti i desideri mondani abbandonati. [Vedi *UNIONE MISTICA*]. Nei suoi *Detti di luce e di amore*, Giovanni della Croce (1542-1591) raccomanda: «Se tu desideri che la devozione nasca nel tuo spirito e che l'amore di Dio e il desiderio delle cose divine aumentino, purifica la tua anima da ogni desiderio e attaccamento e ambizione, in modo tale da non aver più alcun interesse per nessuna cosa». Nel *Cantico spirituale* egli osserva che «l'anima vive dove ella ama, piuttosto che nel corpo che anima»; e che «Dio non ripone la sua grazia e il suo amore nell'anima se non in base al suo desiderio e al suo amore». E nel testo intitolato *La fiamma vivente d'amore* egli dichiara a Dio:

> Quel che tu vuoi che io chieda, io lo chiedo; e quel che tu non desideri, io non lo desidero, né posso desiderarlo, e neppure mi viene in mente di desiderarlo... Strappa allora il sottile velo di questa vita e non permettere che la vecchiaia lo spezzi naturalmente, che d'ora in poi io possa amarti con la pienezza e la completezza che la mia anima desidera per sempre.

In modo perfettamente analogo, i Sufi considerano l'unione spirituale con il loro amato trascendente l'aspetto cardinale di tutti i loro desideri e sforzi. Tutto il resto nell'esistenza viene in genere considerato superfluo. L'urgente ricerca dell'onnipotente risulta così riflessa nelle preghiere di Rābi'ah al-'Adawīyah (morto nell'801):

> Dio mio, tutta la mia occupazione e tutto il mio desiderio in questo mondo, tra tutte le cose appartenenti al mondo, consistono nel ricordo di te, e, nel mondo futuro, nell'incontro con te. Questo è da parte mia, come ho affermato; ora tu fa' tutto quello che vuoi.
> Dio mio, se io ti venero per paura dell'inferno, bruciami nell'inferno, e se io ti venero nella speranza del paradiso, escludimi dal paradiso; ma se io ti venero per amor tuo, non concedermi a malincuore la tua eterna bellezza.
> (Citato in Arberry, 1964, p. 51).

Come indica questa preghiera, per Rābi'ah tutti gli aspetti dell'esistenza erano subordinati al suo intenso desiderio di elevazione spirituale e di unione con Dio.

### BIBLIOGRAFIA

A.J. Arberry, *Muslim Saints and Mystics*, London 1964.

A. Nygren, *Agape und Eros. Die Gesalwandlungen der christlichen Liebe*, Göttingen 1930 (trad. it. *Eros e Agape. La nozione cristiana dell'amore e le sue trasformazioni*, Bologna 1990).

Wendy O'Flaherty, *Ascetism and Eroticism in the Mythology of Śiva*, London 1973.

V. Turner, *The Forest of Symbols. Aspects of Ndembu Ritual*, Ithaca/N.Y. 1967 (trad. it. *La foresta dei simboli*, Brescia 1976).

ROLAND A. DELATTRE

**DIALOGO TRA LE RELIGIONI.** Etimologicamente, la parola *dialogo* (dal greco *dialogos*) significa semplicemente «conversazione», anche se nella storia intellettuale dell'Occidente il suo significato più importante è stato quello di «opera scritta, proposta in forma di conversazione». Certamente nella storia delle religioni ci sono state parecchie «conversazioni» relative al significato delle credenze, dei rituali e della morale, anche se in modo informale e senza alcuna forma di registrazione, fin dall'inizio o almeno dai primi incontri tra sistemi di credenze differenti. L'espressione *dia-*

*logo tra le religioni*, comunque, è diventata comune soltanto nella seconda metà del XX secolo.

I dialoghi scritti sulla religione o su argomenti filosofici hanno una lunga storia. I più famosi esempi in Occidente sono senza dubbio i dialoghi di Platone, in particolare quelli in cui il metodo di insegnamento di Socrate viene presentato secondo uno schema di domanda e risposta. Presso molte tradizioni religiose, del resto, il dialogo tra il maestro e i suoi allievi viene utilizzato come mezzo per comunicare e approfondire certe intuizioni. In tutti i casi di questo genere, in realtà, il neofita occupa una posizione di sottomissione al maestro, la cui autorità deriva da ciò che egli ha a sua volta imparato dal suo precedente maestro e da ciò che ha personalmente sperimentato nella pratica. Questo tipo di dialogo è presente in modo speciale nelle tradizioni indiane, sia induiste che buddhiste. Tra maestro e discepolo si va istituendo un rapporto di fede e di verità, sulla base del quale il discepolo riceve un insegnamento, spesso in risposta a una sua rispettosa richiesta. Molte delle Upaniṣad sono organizzate in forma di dialogo, come ad esempio la *Bhagavadgītā* e una parte del canone pali. Anche la tradizione ebraico-cristiana conserva gran parte dei suoi insegnamenti in forma di dialogo: la Legge (Torah) viene interpretata oralmente dai rabbini all'interno della cerchia dei loro discepoli e spesso gli insegnamenti di Gesù sono proposti alla conversazione e all'insegnamento all'interno dei gruppi dei suoi seguaci. Non è possibile, in questi esempi, parlare di un dialogo tra eguali, poiché il discepolo o l'allievo va cercando le intuizioni che soltanto quel maestro particolare può fornire. Nel dialogo socratico l'allievo viene messo in grado di svolgere un ruolo certamente più attivo, ma anche in questo caso soltanto la presenza del maestro costituisce una garanzia del fatto che prima o poi emergeranno delle intuizioni.

I dialoghi immaginari su argomenti religiosi e metafisici, secondo il modello già stabilito dall'antichità classica, si ritrovano frequentemente anche nella letteratura occidentale. Il primo esempio medievale del genere, risalente all'inizio del XIII secolo, è l'*Edda in prosa* dell'islandese Snorri Sturluson, in cui Gangleri interroga tre informatori sui contenuti della mitologia nordica. Gli esempi successivi sono assai numerosi e comprendono opere molto diverse, dai *Dialogues concerning Natural Religion* (1779) di David Hume (trad. it. *Dialoghi sulla Religione Naturale*, Bari 1983) a *Hours with the Mystics* (1856) di R.A. Vaughan, fino e *A Dialogue of Religions* (1960) di Ninian Smart. Questo genere di dialogo è assai prossimo alle convenzioni del teatro e del romanzo, generi letterari che tendono a uno scopo simile e rispetto ai quali il dialogo di argomento religioso è una derivazione didattica. Meno artificiali sono stati i tentativi di registrare le conversazioni e le affermazioni informali di studiosi e di capi religiosi, come ad esempio i *Tischreden* (1566, trad. it. *Discorsi a tavola*, Torino 1969) di Martin Lutero, la *Life of Johnson* di Boswell (1791, trad. it. *Vita di Samuel Johnson*, Milano 1982), i *Dialogues of Alfred North Whitehead* (1954), e infine, dall'India, *The Gospel of Sri Ramakrishna* (1897, trad. it. *Il vangelo di Sri Ramakrishna*, Assisi 1984).

Anche il dialogo fittizio servì alla causa delle controversie tra religioni, convincendo, per esempio, un ipotetico oppositore dell'errore delle sue idee. Un primo esempio di carattere missionario fu quello di K.M. Banerjea, *Dialogues on Hindu Philosophy* (1861), che poneva le diverse tradizioni indiane l'una contro l'altra a tutto vantaggio del Cristianesimo. Questo metodo apologetico, comunque, ebbe vita breve.

Comune alle forme più antiche di dialogo didattico o polemico fu l'affermazione che la verità religiosa deve essere raggiunta in modo razionale, attraverso il discorso ragionevole e la valutazione dell'evidenza e delle prove. Senza dubbio ci furono casi in cui questo accadde realmente. Nel XVIII e nel XIX secolo, per esempio, i contatti tra le diverse tradizioni religiose si intensificarono notevolmente e spesso si realizzò un incontro fondato su una effettiva (nel senso di non immaginaria) conversazione tra i rispettivi credenti. Quanto spesso questi incontri seguissero davvero un procedere razionale rimarrà per sempre un punto controverso: è ragionevole, tuttavia, sospettare che raramente questo avvenisse. Durante questo periodo i Paesi dell'Occidente erano politicamente ed economicamente dominanti e l'iniziativa missionaria cristiana stava ottenendo i suoi maggiori successi: per questi motivi i dialoghi tra le religioni, che coinvolgevano inevitabilmente qualche cristiano, raramente avvenivano tra interlocutori posti su un piano di eguaglianza. Quando erano coinvolte soltanto tradizioni religiose diverse dal Cristianesimo, come ad esempio induisti e musulmani in India, si manifestava in genere una sorta di reciproco sospetto, che rendeva il dialogo niente affatto costruttivo. L'Occidente, comunque, aumentò ben presto le sue informazioni sulle altre tradizioni religiose, mentre l'imporsi del liberalismo in campo teologico modificò profondamente i termini e l'espressione della religione occidentale. All'inizio del nostro secolo i concetti dominanti erano quelli di «simpatia» e di «completamento»; sebbene si fossero realizzate numerose forme di conversazione tra religioni differenti, nessuno applicò ad esse il termine *dialogo*.

Accanto all'apologetica e alle varie forme di controversistica, verso la fine del XIX secolo ebbe inizio un serio tentativo di riunire i capi religiosi delle varie parti

del mondo in uno spirito di riconciliazione, richiamando l'attenzione su ciò che li univa piuttosto che su ciò che li separava. La prima assemblea fu il Parlamento Mondiale delle Religioni, convocato a Chicago nel 1893; l'idea di partenza veniva dai discepoli di Swedenborg, ma la riunione si realizzò sotto la bandiera comune del teismo. Il Parlamento raccolse infine delegati da tutte le maggiori tradizioni religiose e, pur sollevando problemi di ortodossia per talune fedi (per esempio per il Cristianesimo evangelico), inaugurò numerosi e importanti contatti. Esso segnò anche l'inizio della moderna «missione» induista rivolta verso l'Occidente, attraverso la personalità di Swami Vivekananda che insegnava, seguendo Ramakrishna, l'eguale valore di tutte le religioni come sentieri per il raggiungimento della realtà. Questa idea fu appoggiata con forza da organizzazioni quali la Società Teosofica (fondata nel 1875) e la fede Bahā'ī. A Chicago venne istituito un «Comitato per la continuazione», ma non fu possibile organizzare riunioni altrettanto ampie. Lo spirito di Chicago, comunque, sopravvisse nel Concilio Internazionale dei Pensatori e Operatori della Religione Unitaria e di altre Religioni Liberali, che operò tra il 1901 e il 1913. Tra i suoi scopi c'era quello di favorire la conoscenza reciproca dei credenti, di esaltare gli «elementi universali» presenti in tutte le religioni e di operare per l'«edificazione morale del mondo». La Prima guerra mondiale portò a una interruzione di questi sforzi, ma nel dopoguerra, quando l'internazionalismo a molti sembrava una garanzia contro il rischio di un altro conflitto, emersero diversi movimenti interconfessionali, che culminarono infine nell'Associazione Mondiale delle Fedi (1929).

Già otto anni prima Rudolf Otto aveva istituito la sua Lega interreligiosa che mirava allo stesso scopo: la riduzione delle tensioni internazionali attraverso l'unione dei credenti. Questi obiettivi morali furono accolti dalle tendenze liberali che si andavano imponendo nel Cristianesimo e vennero espressi nel 1928 nella riunione di Gerusalemme del Concilio Missionario Internazionale e poi, in modo esemplare, nel manifesto liberale di W.E. Hocking, *Re-Thinking Missions* (1932). In generale, comunque, i cristiani si sentirono piuttosto a disagio di fronte alla cooperazione interconfessionale. Gli induisti, invece, si adattavano ad essa più facilmente e nella persona di Sarvepalli Radhakrishnan trovarono un portavoce internazionale di grande autorevolezza e chiarezza. Radhakrishnan sosteneva che lo studio comparato delle religioni rende impossibile qualunque affermazione di esclusivismo da parte di una tradizione religiosa particolare e che dietro alle infinite forme empiriche di religione c'è sempre «la medesima intenzione, il medesimo sforzo, la medesima fede» (Radhakrishnan, *East and West in Religion*, London 1933, p. 19).

Nel periodo tra le due guerre, riunioni, congressi e società mondiali delle fedi continuarono a incontrarsi con una certa regolarità, anche sotto l'ala ormai oppressiva delle varie forme di totalitarismo. Bisogna ricordare anche il Gruppo di Oxford (in seguito chiamato del «Riarmo morale), un gruppo essenzialmente cristiano, ma più interessato a temi morali che teologici: esso godette di qualche successo verso la fine degli anni '30, attirando anche molti non cristiani. Su un piano differente, la *philosophia perennis*, proposta da Coomaraswamy, Schuon e Guénon, raccolse seguaci da varie tradizioni religiose, sia orientali sia occidentali. Si trattava, comunque, non tanto di un luogo di incontro per le diverse tradizioni religiose, quanto di un mezzo con cui poterle trascendere. In campo scientifico, sebbene lo studio della religione su base comparativa senza dubbio accrescesse il mutuo rispetto tra le religioni e il dialogo tra esse, pochi erano gli studiosi davvero preparati a pronunciarsi sul tema. Un'eccezione fu Friedrich Heiler, di Marburgo, che nel 1958, in occasione di una conferenza internazionale a Tokyo, affermò che «una nuova era sorgerà per l'umanità quando le religioni raggiungeranno la vera tolleranza e la cooperazione a vantaggio dell'umanità. Assistere alla preparazione della strada per questa epoca è una delle speranze più belle dello studio scientifico della religione» (citato in Sharpe, 1975, pag. 272). Altri studiosi, invece, non considerarono questi ideali del tutto «scientifici».

I parlamenti, i congressi e le conferenze continuarono a riunire i capi religiosi in uno spirito di idealismo pacifico, sul modello della Società delle Nazioni. Si avvertì, tuttavia, nei confronti della religione un crescente senso di minaccia, posto in essere sia dai regimi totalitari europei sia dal materialismo, e furono lanciati frequenti appelli ai *leader* religiosi del mondo affinché riunissero insieme i loro fedeli per fronteggiare queste pressioni. Ciò che i vari *leader*, comunque, non potevano evidentemente fare era cambiare la conformazione religiosa del mondo. Le diverse situazioni regionali, infatti, erano ancora dominate, durante gli anni tra le due guerre, da interessi locali. All'interno delle diverse Chiese cristiane si svilupparono numerosi e importanti movimenti, impegnati nella costruzione di una sempre maggiore unità – tra i Metodisti in Inghilterra, i Presbiteriani in Scozia, le Chiese protestanti in Canada e nell'India meridionale – ma raramente questi sforzi raggiunsero un livello interconfessionale.

La nozione di dialogo in senso moderno fu introdotta nel mondo della religione durante i confusi e sconcertanti anni successivi alla Prima guerra mondiale; ta-

le nozione era strettamente connessa alla filosofia dell'esistenzialismo. Il suo primo e più diffuso manifesto fu quello di Martin Buber, *Ich und Du* (1923, trad. it. *Il principio dialogico*, Milano 1959), che esortava gli uomini a smettere di considerarsi reciprocamente soltanto come oggetti («Io-Esso») e ad avvicinarsi invece direttamente, accettandosi a vicenda come compagni («Io-Tu»). Buber era ebreo e perciò aveva perfetta coscienza dell'oppressione razziale, religiosa ed economica. Ma queste forme di oppressione potevano prodursi in qualsiasi tempo e luogo, ogni qualvolta giudizi di valore negativi fossero applicati da un gruppo dominante ai suoi (supposti) inferiori. L'unico rimedio consisteva nel riconoscimento della comune appartenenza alla razza umana e nel rapporto personale – o dialogo – tra gli individui, a prescindere dalla loro fede.

Sebbene gli scritti di Buber e di altri esistenzialisti fossero ampiamente diffusi; sebbene, come si è visto, molte iniziative interconfessionali fossero nate tra le due guerre, tuttavia l'applicazione del termine *dialogo* al rapporto tra le diverse tradizioni religiose non si impose con evidenza fino agli anni successivi alla Seconda guerra mondiale. Da quel momento, i modelli politici e religiosi di ogni parte del mondo hanno cominciato a cambiare sempre più velocemente. L'imperialismo politico dell'Occidente fu rapidamente smantellato: le colonie diventavano indipendenti l'una dopo l'altra, interrogandosi di conseguenza sui valori del periodo coloniale e sui valori religiosi a quel tempo rifiutati. Per altro verso il Cristianesimo fu un fattore importante nella formazione delle nuove nazioni e si sentì la necessità di trovargli un nuovo ruolo, non più legato, come prima, al potere del governo. Le nazioni da poco divenute indipendenti quasi sempre non erano cristiane, se non in parte. L'India divenne ufficialmente «laica», pur avendo una massiccia maggioranza induista; il Pakistan fu fondato come Stato musulmano, dopo che il dialogo tra induisti e musulmani era stato un evidente fallimento. In altre parti del mondo, qualunque fosse l'ideologia ufficiale, musulmana, buddhista, ebraica (come nel caso dello Stato di Israele) oppure «laica», il Cristianesimo fu quasi sempre costretto sulla difensiva. Anche nei paesi occidentali il modello cristiano subì una progressiva polarizzazione, che contrapponeva idee conservatrici e idee liberali; queste ultime, in particolare, soffrivano da un lato per le colpe del periodo coloniale e dall'altro per una generica incertezza nei confronti dei valori religiosi fondamentali.

Fu in questa atmosfera che la parola *dialogo* cominciò a emergere come l'unica condizione realizzabile attraverso la quale descrivere l'atteggiamento proprio di un gruppo di credenti nei confronti di un altro. Andrebbe ricordato, comunque, che durante il periodo della sua maggiore popolarità, tra la metà degli anni '60 e la metà degli anni '70, la parola fu usata in Occidente quasi esclusivamente dall'ala liberale del Cristianesimo (sia cattolico sia protestante) ed egualmente da cristiani liberali nelle nazioni in via di sviluppo del «terzo mondo». I conservatori trovavano il termine inaccettabile, soprattutto perché esso implicitamente poneva tutte le tradizioni religiose su un piano di perfetta parità e inoltre perché non risultava del tutto esplicito quando giungeva ad affermare le rivendicazioni del Cristianesimo. Al di fuori del mondo occidentale, taluni sospettarono che la nuova enfasi posta così insistentemente sul dialogo non fosse altro che una nuova forma, più sottile e più insidiosa, di apologetica missionaria.

Un importantissimo passo avanti simbolico fu compiuto dal Concilio Vaticano II (1962-1965), che in numerosi documenti trattò del dialogo e che, per esempio, spinse «i suoi figli... con prudenza e con amore, attraverso il dialogo e la collaborazione con i seguaci di altre religioni» a «riconoscere, preservare e promuovere i beni spirituali e morali che si trovano tra questi uomini, così come i valori nella loro società e cultura» (*Nostra aetate* 2). I discepoli di Cristo «possono imparare da un dialogo sincero e paziente quali tesori un Dio generoso abbia distribuito tra le nazioni della terra» (*Ad gentes* 2,11). Affermazioni di questo genere ebbero l'effetto di liberare i cattolici dalle precedenti limitazioni poste alla fratellanza con i non cattolici e di realizzare una ondata di «letteratura del dialogo», alla cui produzione i protestanti contribuirono ben presto.

Ma non tutta questa letteratura percepì la natura e lo scopo del dialogo nella medesima luce. Gran parte di essa, inoltre, soffrì per il fatto di non essere realmente il risultato dalle discussioni tra i credenti appartenenti a tradizioni differenti, rimanendo piuttosto al livello di una teorizzazione *sul* dialogo. Diversi tipi di attività poterono essere raccolti sotto la voce di «dialogo».

**1.** *Il dialogo discorsivo* (detto precedentemente «dibattito» o «discussione») implica l'incontro, l'ascolto e la discussione al livello di una reciproca e informata indagine intellettuale. Come tale esso non era veramente nuovo né veramente degno di nota, sebbene sia sempre stato abbastanza raro. In quanto attività intellettuale, esso potrebbe risultare utile soltanto tra interlocutori di eguale livello, dal momento che presuppone in entrambi la volontà di ascoltare, accanto a quella di parlare.

**2.** *Il dialogo umano* (del tipo proposto da Martin Buber) si fonda come si è detto su basi esistenzialistiche e presuppone che sia possibile per gli uomini incontrarsi puramente e semplicemente in quanto uomi-

ni, a prescindere dalle credenze che li separano. Il grande limite di questo approccio è il suo individualismo. Benché abbastanza adatto agli intellettuali dell'Occidente ormai quasi secolarizzato, questo genere di dialogo trascura di considerare fino a quale punto il singolo venga guidato dalla comunità di cui fa parte, dipendendo dal suo appoggio e aderendo ai suoi valori. Trascurare questi aspetti sociologici è spesso semplicemente impossibile e dunque questo approccio, che pure si fonda su alti ideali, corre il rischio di dimostrarsi poco più che un atteggiamento teorico.

3. *Il dialogo secolare* evidenzia come, quando nel mondo si presentano compiti da svolgere, i credenti di fedi diverse possono condividere un programma di azione comune, senza tenere conto delle rispettive convinzioni. Nel clima teologico degli anni '60 e '70, il dialogo tra le religioni molto spesso sembrò avviato verso questa direzione. Esso semplicemente aggirava la questione della fede a vantaggio della praticità. «La desacralizzazione rivolge gli occhi degli uomini verso il mondo, verso il tempo e la storia; per gli scopi del dialogo tra le religioni le realtà della storia sono spesso più utilizzabili che non le cose ultramondane del mondo celeste» (Jai Singh, 1967, pp. 43s.).

4. *Il dialogo spirituale* è stato difeso principalmente da coloro che si sono formati nelle tradizioni contemplative e monastiche e che hanno imparato ad attribuire grande valore alla spiritualità dell'Oriente, pur senza diminuire il loro appoggio alla propria. Il suo scopo non è il dibattito e la discussione, ma la preghiera e la meditazione, e in anni recenti ha dato origine a un considerevole numero di comunità e di centri di meditazione, sia in Oriente che in Occidente. In termini teorici, questo tipo di dialogo si fonda sopra una teologia monista, simile per molti aspetti a quella del Vedānta; in termini pratici, invece, esso spesso riconosce all'Oriente un livello di conoscenze, in materia di spiritualità, superiore a quello dell'Occidente ed è disposto a usare Scritture, liturgie e tecniche non cristiane accanto a quelle che sono specificamente cristiane. Spesso questo genere di dialogo mette in evidenza l'importanza della *theologia negativa*, nega il primato della conoscenza logica e di quella concettuale e confida nell'esperienza, nell'intuizione e nella contemplazione. Da questo punto di vista, si tratta di un prodotto tipico degli anni '60.

A partire dalla metà degli anni '70, il termine *dialogo* è stato meno usato che durante il decennio precedente, in parte a causa dei mutamenti delle mode e in parte in risposta a pressioni socio-economiche. Si tratta forse della dimostrazione che i pur ambiziosi traguardi proposti per il dialogo (almeno da parte cristiana) erano stati raggiunti; in ogni caso, ogni nuova generazione ha dovuto riprendere il compito di incontrare altri nuovi credenti. Il «periodo del dialogo», comunque, contribuì a cancellare parte dell'impazienza e delle approssimazioni del passato, pur avendo prodotto senza dubbio alcuni nuovi problemi. Esso insegnò a molti cristiani l'importanza della simpatia e della serietà nel rapporto interreligioso, anche se non riuscì a coinvolgere a un livello profondo l'attenzione della maggior parte delle altre tradizioni religiose. Per questi motivi, ciò che è stato chiamato (e organizzato in forma concreta) «dialogo tra le religioni» è rimasto quasi sempre a livello di teoria e di ideali. Gli incontri reali tra i credenti delle diverse religioni si realizzeranno sempre; ma essi continueranno a essere soprattutto casuali, imprevedibili, talvolta violenti e sempre determinati dalle condizioni locali.

[Vedi *VERITÀ*, vol. 4; *PLURALISMO RELIGIOSO*, vol. 5].

### BIBLIOGRAFIA

H. Jai Singh (cur.), *Inter-religious Dialogue*, Bangalore 1967.

K.K. Klostermaier, *Christ und Hindu in Vrindaban*, Köln 1968.

K.K. Klostermaier, *Hindu-Christian Dialogue. Its Religious and Cultural Implications*, in «Studies in Religion», 1 (1971), pp. 83-97.

E.J. Sharpe, *The Goals of Inter-religious Dialogue*, in J. Hick (cur.), *Truth and Dialogue in World Religions. Conflicting Truth-Claims*, Philadelphia 1974, pp. 77-95.

E.J. Sharpe, *Comparative Religion. A History*, London 1975 (specialmente pp. 251-66).

E.J. Sharpe, *Faith Meets Faith. Some Christian Attitudes to Hinduism in the Nineteenth and Twentieth Centuries*, London 1977.

ERIC J. SHARPE

**DIGIUNO.** Il digiuno, cioè l'astinenza dal nutrimento, completa oppure parziale, è un fenomeno quasi universale, presente sia nelle culture occidentali che in quelle orientali. Sebbene il digiuno sia stato e continui a essere approvato per una serie assai varia di motivi, il presente articolo si occupa di esso soltanto in quanto fenomeno messo in atto per motivi religiosi, sulla base di ideali o di credenze che lo considerano una pratica necessaria o almeno vantaggiosa, che porta all'inaugurazione o alla conservazione di un contatto speciale con la divinità o con qualche essere soprannaturale o trascendente.

Le origini del digiuno, inteso come disciplina morale e religiosa, sono del tutto oscure, ma la consuetudi-

ne e la pratica del digiuno sono attestate presso molte culture antiche, in alcune delle quali l'astensione dal cibo era posta in relazione con i riti funebri. Alla luce di questa considerazione, alcuni studiosi hanno individuato un parallelismo tra le origini del digiuno e l'usanza, da parte degli amici e dei parenti, di lasciare presso il defunto i cibi e le bevande che loro (i vivi) avrebbero consumato normalmente, in modo che il defunto possa avere un nutrimento anche nell'altra vita.

Altri ritengono che il digiuno nelle culture più antiche sia sorto in seguito alla scoperta che esso poteva causare uno stato di particolare predisposizione alle visioni e ai sogni e che perciò poteva fornire a chi lo praticava un accesso diretto al mondo degli spiriti. Per questo motivo il digiuno sarebbe diventato per alcuni una sorta di disciplina, utilizzata per produrre la condizione adatta e necessaria per raggiungere un certo grado di partecipazione alla divinità. Lentamente esso sarebbe diventato parte integrante di un rituale di purificazione, con un preciso scopo religioso. In alcune delle religioni più arcaiche, il digiuno sarebbe diventato parte della disciplina che assicurava una difesa contro i poteri del tabu, oppure un mezzo per ottenere il *mana*, il potere sacro.

All'interno di alcune scuole filosofiche greche e romane e di alcuni gruppi religiosi (per esempio i pitagorici) il digiuno, presentato come un aspetto dell'ascetismo, fu messo in stretta relazione con la credenza che l'umanità avesse originariamente sperimentato uno stato primordiale di perfezione, in seguito perduto a causa di una trasgressione. Attraverso diverse pratiche ascetiche come il digiuno, la povertà e altre simili, l'uomo poteva essere restituito a uno stato in cui la comunicazione e l'unione con il divino fossero nuovamente possibili. Perciò, in molte tradizioni religiose il ritorno a uno stato primordiale di innocenza o di beatitudine dava origine a numerose pratiche ascetiche ritenute necessarie e vantaggiose per realizzare tale ritorno. Per questi gruppi, l'affermazione fondamentale, anche se spesso implicita, era che il digiuno conduceva in qualche modo a inaugurare o a mantenere il contatto con una o con più potenze divine. In alcuni gruppi religiosi (per esempio nell'Ebraismo, nel Cristianesimo e nell'Islamismo), il digiuno divenne gradualmente un modo tipico per esprimere la devozione e la venerazione rivolte a una ben precisa Realtà divina.

Benché sia assai difficile indicare con esattezza il fondamento logico o la motivazione specifica che nei singoli casi giustificano il digiuno per un individuo o per un gruppo, nella maggior parte delle culture in cui esso viene praticato sono facilmente distinguibili almeno tre motivazioni: 1) condizione preliminare o preparatoria a un evento o a un momento importante nella vita del singolo o del gruppo; 2) atto di penitenza o di purificazione; 3) atto di supplica.

**Digiuno preparatorio.** Accanto all'affermazione fondamentale, anche se spesso sottintesa, che l'astensione alimentare sia una preparazione alla rivelazione divina o a un certo tipo di comunicazione con il mondo spirituale (intendendo con questa espresione quanto è posto al di sopra e al di là della natura), appartiene alle credenze di molte culture che il digiuno costituisca un opportuno preludio a periodi importanti nella vita di una persona. Esso purifica e prepara l'uomo (o il gruppo) a un più elevato livello di ricettività nella comunione con la realtà spirituale. Nelle religioni misteriche greche e romane, per esempio, il digiuno era considerato un aiuto per ottenere l'illuminazione da parte della divinità e l'iniziato, nella maggior parte di queste religioni, per acquisire la conoscenza dei misteri, doveva astenersi da tutti oppure da alcuni cibi e da alcune bevande ben precisate.

All'interno di alcuni di questi culti misterici, il digiuno veniva associato alla preparazione rituale del sonno e dell'incubazione che, attraverso il sogno, avrebbero fornito le risposte ai problemi e ai bisogni specifici del singolo. I sogni e le visioni erano considerati mezzi con cui si rendevano manifeste le rivelazioni degli spiriti o degli dei. Filostrato (170-245 circa), per esempio, avanza l'ipotesi che, dal momento che anche l'anima viene influenzata dalla dieta, soltanto vivendo in modo frugale ed evitando la carne e le bevande, essa avrebbe potuto ricevere sogni non confusi (*Vita di Apollonio di Tiana* 2,37). Sia i filosofi greci (per esempio i pitagorici e i neoplatonici), sia i profeti ebrei credevano che il digiuno potesse produrre stati simili a quello della *trance*, attraverso il quale si sarebbero potute ottenere speciali rivelazioni. Plutarco narra che i sacerdoti dell'antico Egitto si astenevano dalla carne e dal vino per poter ricevere e interpretare le rivelazioni divine (*Iside e Osiride* 5s.) e Giamblico racconta che la profetessa digiunava per tre giorni prima di proferire gli oracoli (*Sui misteri d'Egitto* 3,7).

Fra le tradizioni dell'Oriente, gli asceti dell'Induismo e del Giainismo digiunavano durante il pellegrinaggio e in genere in preparazione di particolari feste. Nella pratica dell'antica religione cinese, il *chai*, il digiuno rituale, precedeva il momento del sacrificio. Il più tardo pensiero religioso cinese, in particolare il Taoismo, insegnava invece che «il digiuno del cuore» (*hsin-chai*), piuttosto che il digiuno corporeo, era di maggior beneficio per raggiungere la «Via» (*tao*). Il Confucianesimo seguiva naturalmente il comportamento di Confucio, ritenendo il digiuno adatto alla preparazione dei momenti riservati al culto degli spiriti degli antenati. Nonostante il Buddha insegnasse la

moderazione piuttosto che il digiuno eccessivo, molti monaci e molte monache buddhisti erano favorevoli al principio di fare un solo pasto al giorno, la mattina, e si obbligavano a digiunare nei giorni di luna nuova e di luna piena. Nel Buddhismo attuale, è comune l'uso di digiunare e confessare i peccati quattro volte al mese.

Nella tradizione ebraica, un solo giorno di digiuno era imposto dalla legge mosaica, lo Yom Kippur, il Giorno dell'Espiazione (Lv 16,29-34) ma dopo l'esilio babilonese ne furono aggiunti altri quattro (Zc 8,19), per commemorare i giorni della catastrofe. Le Scritture ebraiche collocano il digiuno all'interno del principio di essere vigilanti nel servizio a Jahvè (per esempio Lv 16,29ss.; Gdc 20,26): esso era considerato importante come preliminare per la profezia (Mosè digiunò quaranta giorni sul Sinai; Elia digiunò quaranta giorni mentre viaggiava verso l'Oreb). L'Ebraismo consentiva i digiuni volontari individuali ed è attestato che presso alcune comunità ebraiche i lunedì e i giovedì erano dedicati a uno speciale digiuno. Secondo Tacito, il digiuno era diventato così caratteristico degli Ebrei del I secolo che Augusto poteva vantarsi di digiunare più seriamente di un ebreo (*Historiae* 5,4).

Sebbene nel Nuovo Testamento il digiuno formalizzato sia criticato (Mt 6,16ss.), alla fine esso divenne la pratica ascetica preferita dagli abitanti del deserto, dai monaci e dalle monache, che lo consideravano una misura necessaria per liberare l'anima dagli affetti e dai desideri terreni. All'interno della tradizione cristiana si svilupparono gradatamente alcuni digiuni legati al ciclo stagionale, come la Quaresima, un periodo di quaranta giorni in preparazione alla Pasqua; come i giorni delle Rogazioni, in primavera, per invocare buoni raccolti; e come le Quattro Tempora, giorni di preghiera e di digiuno nel corso di ciascuna delle quattro stagioni dell'anno. Erano previsti anche digiuni durante la settimana, il mercoledì e il venerdì, e in preparazione alle occasioni solenni che celebravano momenti importanti nella vita dell'uomo (come il battesimo, la prima comunione, l'ordinazione sacerdotale, l'ammissione alla cavalleria).

Nella tradizione islamica, i musulmani continuano a riservare il loro nono mese, il Ramaḍān, a un periodo di digiuno rigoroso (*ṣawm*): secondo quanto è stabilito nel Corano (2,180ss.) durante il giorno non è permesso ingerire né cibo né bevanda tra l'alba e il tramonto. Alcuni dei gruppi musulmani più rigidi digiunano ogni lunedì e ogni giovedì; il Corano (2,193) raccomanda inoltre il digiuno come penitenza durante il pellegrinaggio, per tre giorni durante il viaggio di andata e per sette giorni durante il ritorno. Il Sufismo raccomanda particolarmente il digiuno per comunicare con il divino, e i musulmani sciiti indicano nell'astensione dal cibo una delle vie per commemorare il martirio di 'Alī, il genero di Maometto, e dei suoi due figli.

Fondamentale per le credenze di molte tribù dell'America settentrionale era l'idea che il digiuno fosse efficace per ricevere una guida da parte del Grande Spirito. In genere, un guerriero veniva inviato nel deserto alla ricerca di tale guida e, dopo un lungo periodo di digiuno, riceveva infine la rivelazione attraverso una visione personale. Questa visione era spesso considerata indispendabile al futuro successo del giovane nella vita, poiché indicava un rapporto personale con il suo spirito guardiano. Quando i guerrieri lakota, per esempio, ricercavano la visione di Wakantanka, il loro Essere supremo, veniva consigliato loro di «camminare in luoghi remoti, di gridare verso Wakantanka e di non mangiare né bere per quattro giorni». Presso molte tribù era previsto un periodo di digiuno rituale prima che un ragazzo raggiungesse la pubertà oppure una ragazza avesse il suo primo ciclo mestruale, perché questi erano considerati tempi di crescita verso la maturità. Nel Nuovo Galles del Sud (Australia), i ragazzi dovevano digiunare per due giorni interi durante le loro cerimonie *bora*. Tra gli Aztechi, la preparazione rituale richiesta a chi aspirava a diventare un sacerdote addetto ai sacrifici comprendeva il digiuno come forma di astinenza. Benché spesso il digiuno sia considerato soltanto una forma di disciplina che rinforza il corpo e il carattere dell'individuo, tuttavia talora gli uomini affrontano digiuni prolungati e altre forme di austerità con lo scopo di vedere o udire il loro spirito guardiano, destinato a rimanere con loro per tutta la vita.

**Digiuno come penitenza o come purificazione.** Nell'antico Egitto e in Babilonia, le usanze sacre comprendevano il digiuno ritualizzato come forma di penitenza, in connessione con altre espressioni di pentimento per certi comportamenti giudicati malvagi. Come avvenne anche in epoche successive, queste culture consideravano il digiuno un comportamento opportuno e meritorio per espiare le colpe e i peccati e, di conseguenza, per distogliere l'ira delle divinità. Nel *Libro di Giona*, per esempio, si afferma che gli Assiri, coperti da abiti di sacco, piangevano, digiunavano e pregavano Dio per ottenerne il perdono (Gio 3,5ss.).

Per gli Ebrei, invece, il digiuno era considerato una espressione esteriore della penitenza interiore e in varie occasioni era stato proclamato un digiuno generale, in forma di pubblico riconoscimento dei peccati del popolo (1 Sam 14,24; 1 Re 21,9; Ger 36,9). Lo Yom Kippur, il Giorno dell'Espiazione, era uno di questi giorni di digiuno e di preghiera per il perdono dei peccati. Ma il digiuno era anche considerato un mezzo per

orientare lo spirito umano verso qualcosa o qualcuno assai più grande. Secondo Filone d'Alessandria (25 a.C.-50 d.C.), i Terapeuti, un gruppo di contemplativi che vivevano in comunità, ricorrevano al digiuno per purificare lo spirito, affinché esso potesse dedicarsi ad attività più spirituali come la lettura e lo studio (*De vita contemplativa*). Gli Esseni, un gruppo ebraico che seguiva il suo «maestro di verità» nel deserto di Qumran (tra il 125 a.C. e il 70 d.C. circa), nel loro *Manuale di disciplina* prescrivevano il digiuno come uno dei mezzi di purificazione, per prepararsi per la venuta della «fine dei giorni».

Benché l'astensione dal cibo come mezzo di espiazione e di purificazione sia egualmente attestata anche presso altre tradizioni, fu tra i cristiani che divenne una caratteristica predominante. Già dal I e dal II secolo cominciò a essere evidente che il digiuno sarebbe stato una delle molte pratiche ascetiche che si sarebbero diffuse nel corso del Medioevo. Con la rapida crescita dei vari movimenti ascetici, che incorporavano il dualismo greco nei loro sistemi dottrinari, il digiuno diventò un mezzo importante per liberare il corpo dal suo attaccamento ai beni e ai piaceri materiali, cosicché l'uomo, sciolto da ogni legame, potesse ottenere il bene più alto, l'amore per Cristo e la sua imitazione. La nozione prevalente era che, mentre il cibo assunto con moderazione era un bene necessario per conservare la salute, l'astensione da esso risultava particolarmente efficace per controllare l'equilibrio tra il corpo e lo spirito. Come i pitagorici, con i loro elaborati tabu sul cibo (tra il VI e il IV secolo a.C.), anche i primi cristiani consideravano certe pratiche ascetiche, come il digiuno, la preghiera e il ringraziamento, mezzi opportuni per ridurre o eliminare la tensione tra il corpo, legato al mondano, e l'anima, divina e spirituale. Pur essendo vero che per alcuni individui e alcuni gruppi il digiuno divenne un comportamento fine a se stesso piuttosto che un mezzo per ottenere un certo scopo, la maggior parte dei manuali o delle regole monastiche ammoniva i monaci di evitare il digiuno eccessivo, che poteva portare danno sia al corpo sia all'anima. Sebbene la pratica del digiuno variasse grandemente nei diversi paesi, la maggior parte dei manuali cristiani di istruzione e di culto cominciarono a regolare più rigidamente i periodi di digiuno obbligatorio (cfr. *Didaché* 7ss.; Giustino Martire, *1 Apologia* 61). Ma fu con il crescere delle comunità monastiche, nel IV secolo, che i digiuni cominciarono a essere praticati ovunque in modo più diffuso.

Le attuali denominazioni cristiane mostrano una considerevole diversità di opinioni e di pratiche a proposito del digiuno. Per la maggior parte delle denominazioni protestanti, per esempio, a parte alcuni dei gruppi maggiormente orientati in maniera evangelica, l'astensione dal cibo è lasciata alla discrezione del singolo. Sebbene all'interno della Chiesa cattolica e di quella greco-ortodossa le prescrizioni governino ancora piuttosto rigidamente sia le pratiche individuali sia quelle comunitarie, le norme sul digiuno sono state quasi del tutto abolite. I cattolici, ad esempio, praticano ancora un digiuno parziale e l'astensione dalle carni il Mercoledì delle Ceneri e i venerdì di Quaresima. Nella Chiesa greco-ortodossa il digiuno è considerato in genere un atto di purificazione e di preparazione alla partecipazione ai misteri liturgici.

Nonostante il Buddhismo incoraggi, in linea generale, a conservare un certo controllo nell'assunzione del cibo e, per altro verso, molti considerino il digiuno una pratica propriamente estranea al Buddhismo, esso viene elencato fra le tredici pratiche buddhiste che possono servire di aiuto per condurre una vita felice e come mezzo di purificazione (*dhutanga*). Molti monaci buddhisti, perciò, avevano l'abitudine di consumare un solo pasto al giorno, spesso mangiando solamente dalla ciotola dell'elemosina e rifiutando un'eventuale seconda offerta. Altri pensavano che si sarebbe ottenuta l'illuminazione rinunciando alle idee e alle opinioni sbagliate piuttosto che attraverso il digiuno. Nel Giainismo si crede che certe pratiche ascetiche, come il digiuno, abbiano una funzione purificatrice, in quanto capaci di rimuovere l'accumulo di *karman* che opprime ogni essere vivente. Perciò il digiuno può elevare i fedeli lungo il sentiero della liberazione dal *karman*. Nella tradizione islamica, invece, l'astensione dal cibo è considerata una delle «opere buone», uno dei doveri riconosciuti del musulmano devoto, e il digiuno viene giudicato efficace per ottenere il perdono di tutti i peccati passati (Tibrīzī, *Mishkāt al-maṣābīh* 7,7,1).

Presso alcune tribù dell'America settentrionale, si credeva che la pratica del digiuno portasse alla purificazione del corpo, in preparazione a qualche grande impresa o sfida. I Cherokee, per esempio, credevano che l'uomo, prima di uccidere un'aquila, dovesse sottoporsi a un lungo periodo di preghiera e di digiuno che purificasse il corpo, dandogli la forza necessaria per il combattimento. Gli Indiani di lingua sioux credevano che si dovesse purificare il corpo attraverso il digiuno prima della caccia e della guerra, per ottenere successo in queste nobili imprese.

Tra gli Inca, infine, l'astensione dal sale, dal peperoncino, dalla carne e dalla *chicha* (una specie di birra ricavata dal mais) era uno dei mezzi per preparare il corpo a un evento importante e per manifestare una forma pubblica di penitenza.

**Digiuno come supplica.** Sebbene in molti casi sia difficile distinguere chiaramente quando il digiuno

viene considerato un mezzo di penitenza e quando una forma di supplica, presso alcune tradizioni esso è usato soprattutto secondo questa seconda prospettiva. Nell'Ebraismo, per esempio, l'astensione dal cibo era un modo per «volgere l'orecchio di Jahvè», per chiedere a Dio di rivolgersi con misericordia verso gli Ebrei e di concedere loro il favore richiesto. Achab, per esempio, aveva digiunato per allontanare la sventura predetta da Elia (1 Re 21,27ss; cfr. Nm 1,4; 2 Cr 20,3; Ger 36,9). Poiché nell'Ebraismo la penitenza e la supplica rappresentavano le due fondamentali motivazioni del digiuno, quest'ultimo assunse un valore ora di conciliazione ora di supplica. Come nel Cristianesimo e nell'Islamismo, la nozione ebraica di digiuno rifletteva un atteggiamento di sofferenza interiore e di conversione del cuore. Negli ambienti ascetici cristiani il digiuno fu considerato uno degli atti più meritori, che liberava dai demoni e dalla tentazione demoniaca la coscienza dell'uomo. Nel Cristianesimo, perciò, esso fu considerato una forza potente, capace di invocare la misericordia e l'aiuto di Dio e di dominare le tentazioni contro «il mondo, la carne e il demonio». Il digiuno è stato un mezzo per chiamare Dio a combattere a fianco dei cristiani, perché essi diventassero forti e si sentissero incoraggiati nella lotta contro il peccato. Nel Corano, invece, il digiuno inteso come forma di supplica a Dio è considerato meritevole solamente se si abbandonano anche le parole e gli atti intrisi di falsità. In caso contrario, Dio non ne terrà alcun conto (cfr., per esempio, sura 2,26).

Altri gruppi religiosi, invece, ritenevano il digiuno meritorio anche per ottenere ricompense dalle potenze superiori. Nelle cerimonie Intichiuma delle tribù dell'Australia centrale, per esempio, il digiuno veniva praticato per ottenere dal totem l'aumento delle provviste di cibo. Nel Giainismo, le ragazze digiunavano per chiedere alla potenza suprema di concedere loro un buon marito e una felice vita matrimoniale. Spesso il digiuno accompagnava o precedeva le danze rituali di certe tribù che pregavano per il rinnovamento della fertilità della terra e per un ricco raccolto (per esempio: la Danza del sole dei Dakota; la Tenda della nuova vita dei Cheyenne; la Danza sacra o la Danza del mistero dei Ponca).

Riassumendo: a partire dalle testimonianze più antiche e fino ai giorni nostri, il digiuno è sempre stato una pratica religiosa comune, utilizzata come preludio o come aiuto per una esperienza di trascendimento dello stato materiale o corporeo. L'astinenza volontaria dal cibo è stata per molti il mezzo ideale per esprimere la dipendenza degli uomini da una potenza superiore, oppure la liberazione da quelle realtà che reprimono le aspirazioni verso una forma «superiore» di esistenza. Il digiuno spesso viene presentato come un segno e un simbolo della conversione umana verso qualche cosa che è posto al di là del quotidiano: esso rappresenta il volgersi allo spirituale, al trascendente, al Grande Spirito, a Dio o a qualche cosa del genere. Nell'epoca moderna, infine, il valore terapeutico del digiuno è stato utilizzato come pratica di benessere fisico, assumendo spesso l'aspetto e le forme del rituale religioso.

[Vedi *ASCETISMO*].

**BIBLIOGRAFIA**

S.G.F. Brandon (cur.), *A Dictionary of Comparative Religion*, London 1970.

J.A. Mac Culloch e A.J. Maclean, *Fasting*, in J. Hastings (cur.), *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, v, Edinburgh 1912.

Violet Mac Dermot, *The Cult of the Seer in the Ancient Middle East*, London 1971.

E.N. Rogers, *Fasting. The Phenomenon of Self-Denial*, Nashville 1976.

Th. Ryan, *Fasting Rediscovered. A Guide to Health and Wholeness for Your Body-Spirit*, New York 1981.

Ruth M. Underhill, *Red Man's America. A History of Indians in the United States*, 1953, Chicago 1971 (ed. riv.).

G.S. Wakefield (cur.), *The Westminster Dictionary of Christian Spirituality*, London 1983.

ROSEMARY RADER

**DISCIPLINA SPIRITUALE.** Nel corso della storia, numerose tradizioni religiose si sono rese conto che gli uomini che desiderano ottenere una conoscenza di se stessi e del proprio ruolo nel mondo che sia completa e che abbia la capacità di trasformarli, devono in ogni caso trovare un maestro oppure una serie di insegnamenti che li aiutino a raggiungere questo scopo. La guida può essere costituita da un uomo, da una idea oppure da una serie di valori; qualunque sia la strada che si sceglie, questa determina l'orientamento e delinea le procedure che il fedele dovrebbe seguire per rendere reale la trasformazione in cui spera. Secondo molte tradizioni, inoltre, colui che aspira alla propria perfezione, quando ha trovato (o almeno spera infine di trovare) questa guida, deve seguire una serie di norme pratiche di vita che lo aiuteranno a proseguire sulla strada verso la trasformazione finale. Questi sforzi costituiscono una disciplina spirituale, ossia un mezzo attraverso il quale raggiungere, all'interno di ciascuna ideologia religiosa particolare, il proprio potenziale più alto.

La pratica della disciplina spirituale mette in risalto il principio che chi è alla ricerca di una guida non è so-

lamente un uomo, ma anche uno «che sta diventando» uomo, uno che sta percorrendo la propria strada verso un ideale. Per questo motivo le immagini della disciplina spirituale spesso prevedono il tema del movimento o del passaggio. Il Buddhismo Mahāyāna, per esempio, si serve, per descrivere lo sforzo spirituale, del vocabolo *bodhicaryāvatāra*, «l'inizio del cammino che conduce all'illuminazione»; le tradizioni ebraiche, invece, chiamano le norme religiose *halakhah*, «la via da percorrere»; le letterature tradizionali induiste, infine, indicano tre «sentieri» sacri, che chiamano *mārga*: quello dell'azione appropriata, quello della meditazione appropriata e, da ultimo, quello della devozione appropriata. Non è un caso infrequente che i sistemi religiosi facciano riferimento al mondo sacro nella sua totalità utilizzando termini che significano «la Via», come il cinese *tao*.

La perfezione ricercata da una persona animata da una tale aspirazione può assumere aspetti molto diversi, ciascuno dei quali, comunque, riflette la visione fondamentale del mondo presentata dal corrispondente sistema religioso. Può avvenire, quindi, che questa perfezione sia descritta nei termini di un completamento dell'essere oppure di un ritorno al non essere; può assumere caratteri personali oppure impersonali; può essere espressa sotto la forma del godimento di una buona vita oppure della liberazione della buona morte. Qualunque sia lo scopo, comunque, tutte le discipline spirituali affermano di offrire ai loro adepti i mezzi necessari a raggiungere l'ideale religioso.

Senza disciplina, il fedele affonda. Il mistico sufi Jalāl al-Dīn Rūmī parlava forse a nome di molte tradizioni religiose, oltre alla sua, quando notava che «chiunque viaggi senza una guida ha bisogno di duecento anni per compiere il cammino di due giorni».

**I significati del termine.** La parola *disciplina* si rivela particolarmente adatta. Per alcuni essa è sinonimo di punizione: e in qualche caso questa accezione è corretta. Ma non si tratta certamente del significato originario del termine, che presenta invece un buon numero di accezioni diverse. Una analisi dei tanti termini che derivano dalla medesima radice etimologica mostra le ampie applicazioni che la parola disciplina può avere nello studio e nella pratica della religione.

La parola *disciplina* possiede due etimologie alternative, oppure, più verosimilmente, è il risultato della combinazione semantica di queste due alternative. Essa può derivare dal latino *discere*, «imparare», e in questo caso sarebbe direttamente collegata al *discepolo*, «colui che segue gli insegnamenti di un maestro». *Discere* rinvia a sua volta alla radice indoeuropea **dek-* («prendere, accettare»), che compare anche nei vocaboli *decente*, *docente*, *docile*, *dogma* e *dogmatico*, *dottrina*, *dottore* («colui che insegna la dottrina») e *indottrinato*, così come nei termini *dignità* («la condizione di chi è accettabile»), e *decoroso* («elegante, degno di rispetto, leggiadro»).

Ma forse la parola deriva dal latino *discipulus*, «allievo», da *dis-capere*, «prendere», nel senso di «afferrare mentalmente» e perciò «comprendere». In questo secondo caso, la parola *disciplina* deriva dalla radice indoeuropea **kap-* («l'atto di afferrare») ed è collegata alle parole *cattura* e *cattivo* (nel senso latino di «prigioniero») e *partecipare*. Questo senso della *ricezione* («accoglienza») viene in genere descritto come una esperienza di sicurezza e di protezione, come nel caso del germanico **hafno*, che compare nell'antico inglese *haefen*, che a sua volta è diventato, nell'inglese moderno, *haven* («porto, rada, «luogo di rifugio»).

Essere disciplinati, perciò, significa laciarsi raggiungere dagli insegnamenti di una guida – indipendentemente dal fatto che questa guida sia un uomo, una morale, una comunità, una tradizione storica oppure una serie di idee – e organizzare il proprio comportamento e il proprio atteggiamento in modo conforme a queste dottrine. La persona che si sottopone a una tale disciplina, pertanto, può essere considerata un discepolo di ciò che viene percepito come vero, un prigioniero di ciò che risulta prezioso. Le tradizioni religiose non tendono affatto a presentare questa situazione nei termini di una «punizione». Anzi, generalmente mettono piuttosto in evidenza il fatto, di cui sono convinte, che questa apparente «prigionia» permette a un uomo di diventare ciò che veramente è, o piuttosto ciò che dovrebbe essere in realtà. Come il Buddhismo Zen ha compreso da tempo, si è più liberi quando si è più disciplinati.

**I diversi tipi di disciplina spirituale.** Dire esattamente quale sia il genere di maestro che un discepolo segue e quale sia il tipo di rapporto che esiste tra i due non è semplice, dato che questi elementi variano da una tradizione all'altra e, talora, anche all'interno di una medesima tradizione; ne deriva, così, che qualsiasi classificazione delle discipline spirituali secondo uno schema tipologico corre il rischio di semplificare eccessivamente le peculiarità delle diverse religioni. Volendo proporre una classificazione molto generica, comunque, i diversi tipi di disciplina spirituale si possono suddividere, facendo riferimento alla loro particolare natura, in eteronomi, autonomi oppure interattivi. (All'interno di questi tre tipi si possono poi ulteriormente distinguere diverse modalità di disciplina religiosa, sulle quali ritorneremo). Questi tre tipi, ad ogni modo, vanno intesi solamente come tipi ideali: se infatti analizziamo diversi esempi concreti di impegno spirituale, ci renderemo immediatamente conto che i

singoli discepoli e le specifiche tradizioni seguono in genere una combinazione di tutti e tre questi modelli.

***La disciplina eteronoma.*** Nel caso della disciplina spirituale di tipo eteronomo, il discepolo, nel corso della sua ricerca per realizzarsi, per completarsi oppure per giungere a una genuina comprensione di sé, si sottomette alle linee guida proposte da una autorità esterna. Se da una parte questa autorità può essere di natura personale oppure di natura impersonale, la struttura del rapporto tra guida e discepolo viene spesso presentata come oggettiva e raffigurata attraverso immagini di opposizione: creatore/creatura; signore/soggetto; maestro/apprendista; genitore/figlio; pastore/pecora; saggio/pazzo; giudice/giudicato. Grazie all'obbedienza ai comandi o all'imitazione delle azioni paradigmatiche indicate dall'autorità centrale, il discepolo trova la propria strada per raggiungere l'appagamento e il significato definitivo.

Gli ideali di una disciplina spirituale di tipo eteronomo si possono cogliere facilmente in tutte le descrizioni di discepoli che seguono un maestro: il buddhista che spazza il pavimento e lava le pentole per il proprio maestro; l'indiano dell'America settentrionale che segue gli insegnamenti che ha percepito nei lamenti del coyote; l'induista ortodosso che obbedisce alle regole sociali prescritte dal *Dharmaśāstra*. L'eteronomia si realizza in tutti i casi in cui gli uomini fondano il significato e la validità delle proprie azioni sull'intervento definitorio di una qualche autorità esterna. [Vedi *OBBEDIENZA*].

Talvolta il maestro è così distante, nel tempo oppure nello spazio, che il discepolo deve dapprima imparare da un compagno più istruito, il quale, benché anch'egli alla ricerca, conosce almeno gli insegnamenti, se non direttamente il maestro, e pertanto può illuminare il difficile passaggio da un modo di essere e di comprendere a un altro, avendolo già personalmente affrontato in precedenza. È questo, per esempio, il caso della figura ebraica del rabbino, del *pater spiritualis* cristiano, dell'*arhar* e del *bodhisattva* buddhisti, del saggio cinese e dello sciamano siberiano, sebbene naturalmente sussistano differenze immense tra le ideologie particolari in cui ciascuna di queste figure manifesta le proprie dottrine.

Un esempio significativo di disciplina spirituale eteronoma si incontra nell'ambito delle tradizioni islamiche. I musulmani leggono più volte nel Corano l'affermazione che l'unico scopo dell'uomo, nella sua vita, è quello di servire la volontà di Allāh, valorizzando il proprio potenziale in accordo con il «comando» divino (*amr*). Questa sottomissione (*islām*) a Dio è lo scopo per il quale Dio invia, servendosi dei profeti e della letteratura di rivelazione, una «guida» divina (*hidāyah*). La fonte principale della rivelazione, il Corano, descrive se stessa come un invito a percorrere il sentiero giusto (*hudan li-al-nās*) e costituisce il principio della legge sacra islamica (*sharīʿah*, letteralmente «la via verso il pozzo», una immagine particolarmente appropriata per i viaggiatori spirituali in una regione desertica). La tradizione islamica include tra gli esempi di queste leggi guida anche ciò che è noto come *farḍ* o *wājib*, ossia quei doveri e quelle azioni alle quali tutti i musulmani devono obbedire, quali la preghiera quotidiana (*ṣalāt*), l'elemosina (*zakāt*) e il digiuno durante il mese sacro del Ramaḍān (*ṣawm*).

In questo caso, il discepolo che funge da esempio per tutti è lo stesso profeta Maometto: si diceva, infatti, che egli avesse ascoltato gli insegnamenti sacri da istruttori divini e che avesse poi obbedito all'ordine di recitarli (*qur'ān*) alla sua comunità. La tradizione afferma che Maometto ascoltò per la prima volta questi insegnamenti nel corso di una notte del mese di Ramaḍān, quando ricevette la visita dell'angelo Gabriele. Dopo aver purificato il corpo e lo spirito di Maometto, Gabriele lo sollevò nell'aria, portandolo dapprima verso il sacro santuario della Mecca e poi più in alto, attraverso i sette cieli e fino al trono di Dio. Lassù, circondato dalla luce mistica, il Profeta ricevette gli insegnamenti divini relativi a una particolare azione religiosa, precisamente alla pratica delle cinque preghiere quotidiane (*ṣalāt*), con le quali ogni musulmano deve purificare se stesso e toccare con la fronte il terreno quando si piega verso la Mecca, la mattina presto, a mezzogiorno, a metà pomeriggio, al tramonto e alla sera. Secondo quanto raccontano le tradizioni, Maometto ridiscese infine dal cielo e spartì quegli insegnamenti con la comunità umana diffusa sulla terra. «La chiave per il paradiso è il *ṣalāt*», si dice che abbia detto Maometto. E la pratica della purificazione e della preghiera quotidiana rimane uno dei Cinque Pilastri della fede islamica. I quattro pilastri rimanenti sono la *shahādah* (la professione di fede), lo *zakāt* (la cura dei poveri attraverso l'elemosina), lo *ṣawm* (il digiuno durante il mese del Ramaḍān) e l'*ḥajj* (il pellegrinaggio alla Kaʿbah della Mecca).

Secondo le tradizioni del misticismo islamico, soprattutto quelle influenzate dall'ideologia e dalle pratiche sufi, un uomo che desideri ottenere una esperienza diretta della presenza e del potere di Dio deve per prima cosa cercarsi un maestro (in arabo: *shaykh*; in persiano: *pīr*) che guidi il discepolo (in arabo: *murīd*, «colui che desidera entrare [nel sentiero]») nelle diverse fasi del suo viaggio spirituale. Il maestro sorveglia attentamente il suo *murīd*, perché il sentiero (*ṭarīqah*) è lungo e difficile. Il maestro arriva a conoscere il discepolo fin nel più intimo del suo animo. Legge la mente

dell'allievo e vede nei suoi sogni, in modo da potergli dare consigli quando il discepolo avanza in preda a qualche ansietà e a qualche dubbio legati alla sua trasformazione religiosa. Può far praticare al *murīd* la meditazione ascetica per periodi anche di quaranta giorni ed esigere che il suo allievo rivolga tutta la sua attenzione a Dio; oppure può pretendere che il discepolo viva in una comunità costituita da suoi compagni di ricerca, per beneficiare dell'appoggio che un tale gruppo può fornire. Il maestro si preoccupa che il discepolo obbedisca ai suoi doveri spirituali mentre progredisce attraverso le «stazioni» (singolare: *maqām*) disposte lungo il cammino: il pentimento (*tawabah*), l'astinenza (*wara'*), la rinuncia (*zuhd*), il digiuno (*ṣawm*), la resa a Dio (*tawakkul*), la povertà (*faqr*), la pazienza (*ṣabr*), la gratitudine (*shukr*), l'esercizio della gioia estatica (*basṭ*) attraverso la limitazione dell'ego (*qabḍ*) e, infine, l'amore (*maḥabbah*) e l'annullamento mistico (*ma'rifah*) in Dio. Guidando il discepolo attraverso tutte queste fasi, il maestro sufi gli mostra la via che porta al *fanā'*, uno stato nel quale chi cerca si libera di tutte le imperfezioni umane e assume le qualità del divino.

***La disciplina autonoma.*** Incontriamo invece una tipologia esattamente opposta a quella della disciplina spirituale di tipo eteronomo in quelle dottrine che sostengono che la guida non vive né esiste in qualche luogo al di fuori di chi cerca ma, piuttosto, abita nelle profondità dell'essere personale del fedele. Là, nel profondo del cuore, mascosto sotto le turbinose correnti dell'identità confusa di chi è alla ricerca, il maestro resiste eternamente, senza lasciarsi influenzare dalle stravaganze del mondo dell'oggettività. Il compito di chi cerca è, in questo caso, quello di scoprire questa sapienza innata. La disciplina spirituale che scaturisce da questo concetto di guida interiore può esser definita per sua natura *autonoma*, perché gli sforzi spirituali dell'aspirante sono autonomi e indipendenti da ogni autorità esterna.

Un esempio significativo di disciplina spirituale di tipo autonomo potrebbe essere costituito da quella serie di pratiche e di meditazioni di cui si racconta nelle storie dell'illuminazione di Siddhartha Gautama e poi nella sua vita successiva in qualità di Buddha. Secondo i resoconti tradizionali, il giovane principe conduceva una vita agiata e sicura nel palazzo paterno finché, un giorno, rimase colpito e deluso dai divertimenti effimeri del mondo materiale scorgendo al di là delle mura del palazzo reale un anziano, un malato e un cadavere: realtà che la protezione di suo padre gli aveva fino ad allora impedito di vedere. Dopo aver incontrato un asceta meraviglioso, che sembrava aver raggiunto una certa serenità nel mondo della malattia e della morte, Gautama all'età di ventinove anni lasciò il palazzo paterno, alla ricerca di un maestro che lo potesse aiutare a comprendere la natura della vita. Si dice che in seguito abbia trovato due maestri estremamente rispettati, ma alla fine li abbandonò entrambi, insoddisfatto perché, pur avendo raggiunto il loro stesso livello di sapienza, tuttavia non comprendeva ancora. Egli disperò, a questo punto, di qualsiasi dottrina insegnata da un altra persona, perché anche gli uomini più istruiti non possedevano la piena verità.

I racconti tradizionali narrano che allora Gautama si recò da solo nella foresta, dove trovò un posto tranquillo per digiunare e per esercitarsi nel controllo del proprio respiro: in questo modo egli pensava di riuscire a entrare in uno stato ipnotico per mezzo del quale avrebbe potuto ottenere una conoscenza trascendente. Alla fine abbandonò anche queste tecniche, perché esse lo portavano a sperimentare una sorta di debolezza fisica debilitante e, di conseguenza, controproducente, e sviluppò invece un proprio tipo personale di meditazione, che non era né rigida né indulgente. Mentre meditava su questa «via di mezzo», subì l'attacco di forze demoniache che lo tentarono con seduzioni di potere e di prestigio terreni, senza però ottenere successo.

Si dice che Gautama sia entrato in quattro livelli successivi di meditazione (in lingua pali: *jhāna*), ciascuno dei quali gli diede una conoscenza più profonda delle origini e della natura della sofferenza. Infine, all'alba che poneva fine alla notte di luna piena, egli ottenne la comprensione completa e si alzò da solo. A quel punto divenne il Buddha, l'Illuminato. Comprese ciò che è stato successivamente indicato come le quattro Nobili Verità: 1) che tutta l'esistenza condizionata è permeata dalla sofferenza; 2) che c'è una causa della sofferenza (ed essa è il desiderio); 3) che esiste un modo per porre fine alla sofferenza (esso consiste nel far cessare il desiderio); e, infine, 4) che il modo per desistere dal desiderio consiste nel seguire una serie di principi che divennero noti in seguito con l'espressione di nobile Ottuplice Sentiero.

Le agiografie e i commentari buddhisti tradizionali spiegano che si segue questo sentiero quando si affermano e si praticano le seguenti discipline: opinione corretta (*sammā-diṭṭhi*), che permette di vedere le cose come sono realmente, piuttosto che come si vorrebbe che fossero; pensieri corretti (*sammā-sankappa*), rivolti solamente allo scopo dell'illuminazione; linguaggio corretto (*sammā-vācā*), per cui non si dice nulla che possa offendere la propria integrità o quella altrui; azione corretta (*sammā-kammanta*), da cui deriva il rifiuto di uccidere un'altra creatura, di prendere ciò che non è dato, di avere rapporti sessuali illeciti; vita corretta (*sammā-ājīva*), per guadagnarsi da vivere sola-

mente con mezzi che non rechino alcuna offesa agli esseri viventi; corretto impiego delle cose (*sammā-vāyāma*), caratterizzato da imparzialità e benevolenza; attenzione corretta (*sammā-sati*), il ricordo delle quattro Nobili Verità; e infine la corretta concentrazione meditativa (*sammā-samādhi*), che consente di comprendere la natura nociva del desiderio egoistico. L'Ottuplice Sentiero, quindi, mescola e unisce la pratica della corretta sapienza (cioè le idee e i pensieri corretti), la moralità (il parlare, l'agire e la vita corretti) e la meditazione (attenzione e meditazione corrette).

La tradizione buddhista sostiene con forza che il Buddha raggiunse questa intuizione da solo. Le trascrizioni del primo discorso del Buddha dopo la sua illuminazione precisano che egli disse ai propri seguaci queste parole: «Nessuno, in nessuna parte del mondo – né le divinità, né Māra, né Brahmā, né gli asceti, né i sacerdoti o gli dei o gli uomini – ha mai ottenuto questa estrema e completa illuminazione. Io [solamente] la conosco. La conoscenza è sorta in me, una intuizione che neppure la mia mente può indebolire». Si dice che nessun maestro comunicò questa intuizione al Buddha: l'insegnamento implicito in questa precisazione è che anche altri uomini possono ottenere la sua medesima conoscenza se coltivano la disciplina in modo autonomo. Lo stesso Gautama sembra a sua volta essersi opposto al ruolo di maestro. Un testo riferisce di un suo incoraggiamento ai discepoli affinché «come gli uomini sapienti saggiano l'oro ponendolo sul fuoco, tagliandolo e levigandolo, così anche voi dovete accettare i miei insegnamenti solamente dopo averli esaminati e non semplicemente per obbedienza nei miei confronti» (*Jñānasāra-samuccaya* 31).

***La disciplina interattiva.*** Secondo un'altra tipologia che la disciplina spirituale può assumere, il maestro non è né completamente esterno né completamente interno al fedele che si pone alla ricerca. L'insegnamento e l'apprendimento, piuttosto, si realizzano in un processo continuo e flessibile. La disciplina spirituale necessaria in questo caso si basa su un modo dialettico di vedere e di conoscere che da solo conduce il fedele alla trasformazione desiderata. L'autorità esterna sussiste nella forma della tradizione, dell'*ethos* oppure delle strutture del mondo naturale; ma questa autorità risulta influenzata a vari livelli dalle speranze, dal modo di concepire la realtà e dalla preparazione del discepolo. Analogamente, l'autorità interna esercita da sola il proprio potere, ma viene definita e riceve la sua forma dalle strutture esterne. La disciplina spirituale di tipo interattivo si fonda sopra una serie di pratiche che emergono dal rapporto polivalente e senza limiti di tempo che intercorre tra colui che cerca e l'oggetto cercato.

Esempi rappresentativi di una disciplina spirituale di tipo interattivo si possono più facilmente indicare guardando nel campo dell'estetica. Si pensi a uno Shaker della Nuova Inghilterra che costruisce una sedia di legno estremamente semplice; a un suonatore indiano di *sitār* che tranquillamente si esercita nel *rāga* mattutino, mentre sorge il sole; a uno scultore italiano che modella amorevolmente una immagine della Vergine da un blocco di marmo. In tutti questi casi, il discepolo partecipa a esperienze durante le quali l'ideale diventa realtà grazie al suo potere creativo, ma questo ideale, a sua volta, determina la forma attraverso la quale il discepolo può renderlo reale. In questo caso non siamo soltanto di fronte a una azione disciplinata, ma si instaura anche una evidente *interazione* tra il discepolo e la disciplina spirituale stessa.

A volte si dice che l'artista è colui che agisce effettivamente nel processo creativo, portando a compimento il suo lavoro grazie a scelte e a decisioni audaci. «Questo non è il momento di esitare o di dubitare», scrisse Vincent van Gogh del processo creativo, «la mano non può tremare, né l'occhio può vagare: essi devono restare fissi su ciò che è davanti all'uomo». Ma questa disciplina creativa, per quanto sia spesso descritta come del tutto soggettiva e personale, risulta essere anche, quasi paradossalmente, una partecipazione a un evento impersonale, che trascende la sensibilità dell'artista. «Ogni cosa svanisce intorno a me», notò una volta Paul Klee, «e le opere nascono dal vuoto... La mia mano è diventata l'obbediente strumento di una volontà lontana». L'artista coltiva una visione e obbedisce a una disciplina in cui il mondo oggettivo e quello soggettivo convergono tra loro, pur rimanendo, tuttavia, distinti.

La disciplina interattiva implica perciò una specie di «disinteresse attento». O forse sarebbe meglio dire che essa si incentra sopra una «totalità attenta», dal momento che si dice che chi perfeziona questo tipo di disciplina avverte di essere egli stesso a partecipare, in modo creativo e vitale, a un campo d'azione più vasto della vita stessa. Le tecniche della disciplina interattiva sono diverse da quelle della disciplina eteronoma e da quelle della disciplina autonoma, in quanto le prime non si organizzano intorno alla conoscenza concettuale. Rispetto al suo discepolo, il maestro è insieme esterno e interno, e contemporaneamanete né esterno né interno.

L'esperienza interattiva, come quella artistica, si concentra su ciò che in Giappone viene chiamato *myō*, il mistero meraviglioso del ritmico fluire della vita. Chi si educa a questa esperienza cerca di conoscere le verità eterne che sono poste all'interno dei misteri di un mondo che cambia continuamente. Tale disciplina spi-

rituale di tipo interattivo può trovare un esempio significativo, volendoci limitare a scegliere una possibilità tra moltissime altre, nella tradizione giapponese dell'*haiku*, in cui i poeti producono brevi composizioni nel momento in cui raggiungono una comprensione sublime del mondo. Queste poesie rivelano la natura non mediata del mondo, rappresentato nella sua esistenza oggettiva, ma insieme anche la considerazione amorevole e attenta che il poeta ha nei confronti di questo medesimo mondo. Si dice che Bashō (1643-1694) abbia sintetizzato la tradizione *haiku* in questo modo:

| | |
|---|---|
| Furu ike ya!<br>Kawazu tobikomu,<br>Mizu no oto. | Il vecchio stagno, ah!<br>Una rana vi salta dentro:<br>L'acqua risuona! |

Le immagini rappresentate nell'*haiku* provengono sempre dal mondo ordinario, ma la concisione con cui esse sono descritte deriva dalla visione profonda che il poeta ha di questo medesimo mondo, percepito da lui come luogo assolutamente eccezionale. Il poeta Busdon (1716-1783) una volta esclamò:

| | |
|---|---|
| Tsuri-gane ni<br>Tomarite nemuru<br>Kocho kana. | Sul tempio la campana<br>appollaiata, dorme<br>la farfalla, oh! |

Se viene opportunamente perfezionata, questa speciale consapevolezza interattiva del mondo può portare fino al *satori* (illuminazione), che trova il suo significato nelle comuni attività quotidiane, come mangiare, dormire e camminare. Il significato che in queste attività il *satori* può illuminare non proviene dall'esterno; è situato nell'evento stesso. Esso è la condizione dell'essere, oppure la vita stessa. Meglio ancora è l'«essere in quanto è» di qualche cosa, la qualità che in giapponese è nota come *kono-mama* oppure *sono-mama*. È questa disciplina del «vedere ciò che è» nel mondo che conduce il poeta Jōsō (1661-1704) a cogliere nella seguente immagine una valutazione capace di trasformare la realtà:

| | |
|---|---|
| Mizu soko no<br>Iwa ni ochitsuku<br>Kono ha kana. | Sotto l'acqua,<br>Riposando sulla roccia,<br>Le foglie cadute. |

Oppure Bashō, nella notazione di un momento in cui:

| | |
|---|---|
| Nomi shirami,<br>Uma no nyo suru<br>Makuramoto. | Pulci, pidocchi<br>Il cavallo che orina<br>Vicino al mio cuscino. |

La libertà di una esperienza del mondo come questa, che nasce da una disciplina cognitiva e percettiva, si incontra solamente quando la mente del poeta è in perfetta armonia con i ritmi della vita stessa. «Meraviglia delle meraviglie!», esclamava Hō Koji in un verso dell'VIII secolo, «porto legna da ardere, attingo acqua!».

In questo tipo di disciplina spirituale non ci sono autorità eteronome né autorità autonome, poiché distinguere tra oggetto e soggetto vorrebbe dire spezzare a metà l'unità essenziale dell'essere. La disciplina interattiva porta l'uomo a superare tutte le dualità, compresa quella dell'«io» e dell'«altro», oppure del «discepolo» e del «maestro». La disciplina interattiva della tradizione dell'*haiku* libera infine il discepolo dal bisogno di un maestro. Questa disciplina riconosce che la guida, la via e il viandante sono una cosa sola.

**Le modalità della disciplina spirituale.** I tre tipi di disciplina spirituale appena delineati non devono però essere interpretati come reciprocamente escludentisi. Nonostante gli ideali di una disciplina spirituale di carattere autonomo che sono chiaramente riflessi nei suoi primi discorsi, per esempio, anche i seguaci di Gautama diressero in seguito la loro esistenza secondo gli insegnamenti lasciati loro dal loro maestro e successivamente codificati nel Vinaya Piṭaka, una raccolta canonica di regole e di disposizioni comunitarie fissate dal Buddha e dai suoi primi seguaci. Al contrario, anche il mistico sufi, che avanza lungo le tappe del suo sentiero sotto la guida esterna di uno *shaykh*, alla fine sperimenta il *fanā'*, l'annullamento della consapevolezza dell'io che porta alla conoscenza dell'unità della realtà in uno stato simile a quello chiamato *jam'*, «unificazione». Il musulmano, infatti, impara dal Corano che Dio è «più vicino all'uomo di quanto non lo sia la sua vena giugulare» (50,16) e che Dio ha posto all'interno di ogni uomo una «fiamma interiore» (*taqwā*), la quale, se le si permette di ardere vigorosamente, lo guida all'appagamento. E si dice che la nozione giapponese dell'immediatezza del *myō* debba essere all'inizio insegnata da un maestro, il quale spiega al suo discepolo, con l'esempio oppure con ammaestramenti specifici, come vedere e sperimentare lui stesso la bellezza sublime.

In tutti e tre questi tipi di disciplina spirituale, perciò, chi si pone alla ricerca e il sentiero sul quale egli viaggia sono inestricabilmente legati tra loro. All'interno dei parametri generali che individuano questi tre tipi di disciplina spirituale, comunque, si possono riconoscere molte modalità diverse attraverso le quali il discepolo mette realmente in pratica gli accorgimenti ritenuti necessari per muoversi lungo il sentiero. Per semplicità, queste modalità di azione possono essere

sintetizzate nelle seguenti categorie classificatorie: disciplina estatica, disciplina costruttiva, disciplina del corpo, disciplina della mente, disciplina del cuore e disciplina dei rapporti personali duraturi.

Bisogna ripetere, ancora una volta, che queste categorie servono solamente per scopi tipologici: non si tratta di classificazioni rigide, ma di raggruppamenti descrittivi generali che raccolgono molte pratiche e molte idee.

***La disciplina estatica.*** Numerose tradizioni religiose affermano che lo stato al quale si tende esiste solamente al di fuori della realtà umana. Esso può trovarsi nel cielo, sulle montagne o nelle profondità del mare; oppure può trovarsi in un'epoca differente da quella attuale, genericamente nel passato o nel futuro. Qualunque sia il caso, per raggiungere di persona quella condizione straordinaria o almeno per essere in grado di comunicare con gli spiriti appartenenti a quel mondo, chi si pone alla ricerca deve in qualche modo coltivare la capacità di uscire dal proprio corpo fisico, perché quel corpo è costretto dalle strutture limitanti del tempo e dello spazio. Questa esperienza di uscita dal corpo viene generalmente classificata come «estasi» e risulta ampiamente attestata in moltissime tradizioni religiose lungo il corso della storia. [Vedi *ESTASI*].

La disciplina spirituale necessaria per ottenere l'estasi prevede in genere alcune pratiche in cui chi si pone alla ricerca si priva dei piaceri corporali normali per risultare infine libero dal proprio corpo fisico. [Vedi *ASCETISMO*, *MORTIFICAZIONE*]. Tale disciplina fondata sulle privazioni oppure sulla ascesi ha talora inizio quando il discepolo si ritira nella solitudine e quando si assoggetta alla tutela spirituale di un maestro. Spesso raggiunge il suo culmine quando il discepolo viene visitato da uno spirito guardiano e la visione che ne segue lo trasforma profondamente, oppure quando egli realizza in sé una esperienza di morte e di resurrezione.

La disciplina estatica compare, per esempio, in alcune pratiche religiose degli Indiani dell'America settentrionale, pratiche che concentrano tutta la loro attenzione su ciò che viene comunemente descritto come una ricerca della visione. Tra gli Indiani del fiume Thompson, per esempio, il giovane osservava dapprima rigide restrizioni dietetiche e digiuni, purificava il proprio spirito con rituali come il bagno di sudore e l'immersione nelle acque gelide del fiume, purgava il proprio corpo da ogni impurità provocandosi il vomito o attraverso l'ingestione di speciali sostanze medicinali, e infine si accampava da solo sulla cima di una montagna, dove rimaneva sveglio per diverse notti di seguito. Lassù egli attendeva di essere visitato dal suo spirito guardiano, che gli avrebbe insegnato le sacre vie e lo avrebbe guidato attraverso i pericoli dell'esisetnza. Gli Indiani Ojibwa (gruppo degli Algonchini) che vivevano presso il lago Superiore imponevano a ogni ragazzo che entrava nella pubertà di accamparsi da solo sotto un pino rosso, dove avrebbe digiunato e sarebbe rimasto sveglio per alcuni giorni, aspettando una visione che gli avrebbe consentito di comprendere quale fosse il suo posto e il suo ruolo nel cosmo, in una realtà che veniva ritenuta sacra nel suo complesso. Queste visioni erano spesso descritte come viaggi compiuti nel mondo degli spiriti, dove chi aspirava a conquistare la propria perfezione veniva presentato ai suoi maestri divini, che lo avrebbero guidato lungo tutto il corso della sua esistenza.

Queste pratiche estatiche spesso comprendevano una morte e una resurrezione simbolica, che venivano rappresentate nel corso di un rito celebrato dall'iniziando. Gli aspiranti sciamani degli Indiani Pomo e dei Miwok della Costa californiana, giacevano distesi sul terreno, completamente coperti di paglia, come se fossero morti e sepolti: quando infine, alzandosi, gettavano via la paglia, si diceva che l'iniziato era risorto dal regno dei morti. Tra i Tlinglit, stanziati lungo la costa dell'Alaska, si riconosceva lo sciamano potenziale quando egli cadeva improvvisamente a terra, in preda a uno stato ipnotico simile alla morte, e successivamente tornava tranquillamente a rivivere.

In alcuni esempi di disciplina spirituale di tipo estatico, l'autentico nucleo dell'intera ideologia religiosa è situato in una esperienza extracorporea, duratura piuttosto che temporanea. Forse il migliore esempio è quello delle tradizioni tibetane basate sulla nozione di *bar do'i sems can* (o semplicemente *bar do*), lo «stadio intermedio» attraverso il quale l'anima del defunto vaga per un periodo di quarantanove giorni tra la morte e la rinascita. I sacerdoti tibetani leggono una serie di insegnamenti – quasi sempre dal *Bar do'i thos grol* (in genere traslitterato e semplificato come *Bardo-Thodal*, il *Libro dei morti* tibetano) – rivolti all'uomo morente oppure già morto per aiutarlo ad attraversare i pericoli del *bar do* e a ottenere una rinascita vantaggiosa o, auspicabilmente, la libertà definitiva dal ciclo delle rinascite.

Nel momento della morte – o meglio: prima ancora di sapere di essere morta – l'anima del defunto entra dapprima nello stato di *'chi kha*, un regno di luce e beatitudine pura. Leggendo una serie di insegnamenti dal *Libro dei morti*, il sacerdote comunica al defunto che questa è la realtà ultima e lo incoraggia a tagliare tutti i legami emotivi che ancora lo legano al mondo lasciato alle sue spalle, in modo da poter essere del tutto libero nel nuovo stato. La maggior parte degli spiriti, comunque, ha paura di questa nuova libertà e si allon-

tana da essa, dirigendosi verso un secondo stato noto come *chos ñid*, nel quale il morto incontra creature meravigliose e bellissime. Il sacerdote comunica al defunto che questi esseri sono immagini di lui stesso, che egli stesso si è costruito con il proprio egoismo e che in definitiva egli deve rinunciare a ogni legame con loro, dal momento che essi si trasformerebbero immediatamente in mostri demoniaci. Colmo di paura di fronte a questi nuovi terrori, il defunto entra infine in un terzo stato, *srid pa*, in cui è colto dal panico e si rivolge a una nuova esistenza sulla terra, intesa come soluzione per evitare gli orrori che ha sperimentato nel regno intermedio. Il sacerdote cerca in tutti i modi di impedire al defunto di rivolgersi verso gli ultimi due regni inferiori – per consentirgli di rimanere invece nello stato di luce e beatitudine pura – recitando continuamente formule e letture e offrendo incoraggiamento nel corso della lunga e complessa liturgia del rituale funebre.

***La disciplina costruttiva.*** Questo tipo di disciplina spirituale non cerca, in linea generale, di togliere al fedele le sue caratteristiche indesiderate o dannose; essa lo aiuta, piuttosto, a perfezionare il suo essere a partire dalle caratteristiche positive che egli già possiede.

Questa disciplina spirituale di tipo costruttivo assume spesso la forma dell'imitazione personale di una figura paradigmatica, alla quale vengono attribuite qualità desiderabili oppure azioni benefiche. Spesso tale disciplina assume la forma della corretta esecuzione di un rituale. «Noi facciamo ora ciò che le divinità fecero all'inizio», riferiscono i sacerdoti dell'India vedica (*Śatapatha Brāhmaṇa* 7,2,1,4) quando spiegano le motivazioni dei loro sacri riti. Ogni parte del rituale, perciò, costituisce per loro una imitazione perfettamente disciplinata del modello divino. Allo stesso modo, per esempio, l'artigiano che costruisce gli utensili e i corredi rituali esprime la sua arte all'interno di un contesto eminentemente religioso: «Queste opere d'arte prodotte dall'uomo – [l'immagine di] un elefante, un calice, un arredo sacro, una figura sacra o un carro – sono opere d'arte solamente perché imitano l'arte delle divinità» (*Aitareya Brāhmaṇa* 6,27).

Ma non è necessario che gli ideali e le tecniche della disciplina spirituale di tipo costruttivo si manifestino in un comportamento rituale del tutto esplicito. Questa disciplina, infatti, compare in ogni sistema che suppone che all'interno del fedele ci siano qualità che, sebbene attualmente addormentate, possono essere comunque portate alla superficie, in modo da rendere reale ciò che è soltanto ideale. «Siate fedeli imitatori di Gesù e perfetti imitatori di Maria», scrisse ai suoi compagni il monaco del XV secolo Tommaso da Kempis nella sua *Imitazione di Maria*. «Siate semplici, come i semplici figli di Dio, senza inganno, senza invidia, senza critiche, senza mormorazioni e senza sospetti». Anche ne *L'imitazione di Cristo* Tommaso insegnava ai fedeli a «imparare ad allontanarsi dalle cose terrene e a rivolgersi a quelle spirituali: vedrete allora il Regno di Dio venire dentro di voi» (2,1).

Alcuni elementi di una disciplina spirituale di tipo costruttivo si possono cogliere anche nella tradizione cinese (specialmente neoconfuciana) dell'esercitazione della saggezza. Chang Tsai (1021-1077) affermò che il saggio è colui che comprende la natura armoniosa e totale di se stesso e il suo rapporto con il mondo. Secondo i suoi insegnamenti, la natura essenziale di un uomo (*hsing*) è identica a quella di tutta la natura (*t'ien-ti*) e il saggio comprende il principio (*li*) che collega la sua natura fondamentale a tutte le cose. Secondo il pensiero neoconfuciano, è possibile arrivare a comprendere l'esistenza di questa unità, cosa che consente una trasformazione interiore dell'uomo, attraverso alcune tecniche che riflettono l'ideologia della disciplina costruttiva. Kao P'an Lung (1562-1626), per esempio, proponeva una combinazione di atteggiamenti e di pratiche diverse: l'esercizio di una riverenza (*ching*) benevola verso tutte le cose; una indagine intuitiva (*ko wu*) rivolta al principio unificatore che collega il mondo interiore a quello esterno; un apprezzamento penetrante del mondo naturale; il senso del posto che ogni uomo occupa nella storia; e infine una pratica genericamente definita «seduta tranquilla» (*ching tso*), durante la quale il discepolo raccoglie insieme il corpo e la mente in una totalità. Kao descriveva questa ultima tecnica come «ordinaria» (*p'ing ch'ang*) dal momento che essa riflette la fondamentale natura unificata dell'essere.

Nel *Fu ch'i kuei*, Kao precisa che è possibile praticare questa seduta tranquilla osservando alcune procedure generali:

> Brucia incenso e siedi nella posizione del loto... Non tentare di essere allegro. Dopo aver mangiato si deve camminare lentamente per cento passi. Non bere troppo vino e non mangiare troppo cibo, altrimenti rimescolerai acque fangose. Quando riposi non toglierti gli abiti. Se hai sonno, sdraiati. Appena ti svegli, alzati.

***La disciplina del corpo.*** Tutte le tradizioni religiose sostengono, in linea generale, che la tendenza del corpo a soddisfare il piacere dei propri sensi conduce a distrarre lo spirito dai suoi compiti più elevati. Tutte le discipline spirituali implicano, perciò, anche forme di autocontrollo e di limitazione del proprio corpo fisico.

Le tradizioni monastiche cristiane forniscono un buon esempio di questa disciplina corporea. «La vita di un monaco dovrebbe essere sempre come nell'osservanza della Quaresima», anche se «pochi uomini

hanno la forza di farlo», scrisse Benedetto da Norcia nel VI secolo (*Regola di san Benedetto* 49): in realtà «i monaci non possono conservare il perfetto controllo del loro corpo e della loro mente» (33). Secondo san Benedetto, ai monaci «era concessa una libbra di pane sufficiente per un giorno e un pasto solamente, o pranzo o cena»; inoltre «il vino non è per nulla adatto ai monaci» (39-40). Tuttavia san Benedetto ammetteva: «Poiché non è possibile, ai nostri giorni, convincere i monaci di questo, siamo d'accordo almeno su questo punto: non si deve bere eccessivamente, fino a sazietà... un boccale di birra al giorno è sufficiente per ciascuno» (40).

La Regola di san Benedetto riflette il valore che egli attribuiva alla rinuncia del monaco ai beni materiali, il cui scopo primario è quello di soddisfare il corpo. «Egli non dovrebbe assolutamente possedere nulla di suo: né un libro, né carta, né penna – nulla in assoluto» (33). Sei secoli dopo, Francesco di Assisi riaffermò e adattò per i suoi compagni molte delle regole di san Benedetto, imponendo loro, per esempio, «di andare e di vendere tutto ciò che avevano e di darlo ai poveri», e «di indossare abiti dimessi, rattoppati con tela di sacco e con stracci» (*Regola di san Francesco* 3,2).

Ma forse il migliore esempio classico di disciplina del corpo proviene dalla tradizione *rājayoga* dell'India, in particolare secondo quanto viene descritto dallo *Yoga Sūtra* di Patañjali e dai suoi commenti principali, lo *Yogabhāṣya* di Vyāsa e la *Tattvavaiśāradī* di Vācaspati Miśra. Secondo questa tradizione religiosa, il sentiero verso la meta ultima delle pratiche di meditazione (che è costituita dalla completa autonomia, *kaivalya*) prevede otto stadi o «branche» (*aṅga*) ed è perciò conosciuto come la «disciplina delle otto arti» (*aṣṭāṅgayoga*).

Il primo degli otto gradini proposti da Patañjali è noto come limitazione (*yama*) e si fonda sugli ordini di non uccidere, non mentire, non rubare, non godere del contatto sessuale e, infine, di non invidiare le proprietà altrui (*Yoga Sūtra* 2,30). Il secondo stadio è composto dalle cinque pratiche spirituali tradizionali (*niyama*) della pulizia, dell'equanimità mentale, dell'ascetismo, dello studio delle Scritture e della devozione verso il maestro (2,32). Al terzo livello, lo *yogin* conosce a fondo le varie posizioni del corpo (*āsana*, tra cui, ad esempio, la posizione del loto) che rafforzano l'organismo contro i rigori di un rigido ascetismo (2,46): alcune di queste posizioni richiedono molti anni di allenamento prima di poter essere praticate senza il rischio di un trauma o di una lesione. Il quarto livello consiste nel controllo del respiro (*prāṇāyāma*), mediante il quale il fedele rallenta il ritmo del suo respiro, talvolta fino al punto di fermarlo del tutto per lunghi periodi di tempo: in questo modo egli può usare in modo disciplinato tutta la propria forza vitale (*prāṇa*) che risiede appunto all'interno del respiro (2,49ss.)

Al quinto stadio della disciplina delle otto arti, lo yogin distoglie tutti i propri sensi dai loro oggetti, attraverso un processo enstatico noto come *pratyāhāra*: in questo modo lo *yogin* focalizza tutta la sua attenzione, così recuperata dalle distrazioni esterne, sopra un singolo oggetto (ad esempio sopra il punto posto tra le proprie sopracciglia) in una tecnica descritta come *ekāgratā*, o concentrazione prolungata su una cosa (*Yogabhāṣya* 2,53). Il dominio di questa tecnica attribuisce allo *yogin* un grande potere su tutto il suo corpo, che possiede una quantità enorme di energia.

Il sesto livello, noto come *dhāraṇā*, un termine traducibile con «concentrazione mentale», è una forma di *ekāgratā* in cui lo *yogin*, sotto la guida sicura di un maestro, concentra tutta questa sua attenzione potente sopra una singola sillaba sacra (*mantra*) oppure su un diagramma visivo (*yantra*) in modo che la sua mente cessi di gironzolare nelle sue continue fluttuazioni ed egli possa arrivare a conoscere e a sperimentare l'unità della sua anima personale (*ātman*) con quella universale.

In questi primi sei stadi della disciplina delle otto arti, il fedele sottomette e controlla gli istinti, i desideri, i movimenti, la respirazione, i sensi e le attività mentali del proprio corpo fisico. Egli fa questo per prepararsi al settimo e all'ottavo livello della sua disciplina, che possono essere considerati una forma di esistenza corporea trascendente.

Il settimo stadio è noto come *dhyāna* (meditazione profonda): in esso il fedele sperimenta la luce dell'Assoluto all'interno della propria anima eterna. Lo stadio finale, *samādhi*, porta la disciplina yogica alla sua completa realizzazione. A questo punto lo *yogin* conosce l'essere puro, la consapevolezza assoluta e la beatitudine completa ed è liberato da ogni sofferenza legata al ciclo delle rinascite.

***La disciplina della mente.*** Molte religioni insegnano che la mente dell'uomo tende a distrarsi dalle necessità legate alla crescita spirituale e che essa, come il corpo, deve essere controllata. Talvolta i maestri ammoniscono i loro allievi di non sognare a occhi aperti; talora, invece, li rimproverano di essere troppo analitici. In entrambi i casi, comunque, li incoraggiano a mantenere il pieno controllo sulla propria mente.

La *Kaṭha Upaniṣad* riferisce una conversazione mitica tra Naciketas, un giovane desideroso di acquisire la conoscenza delle realtà sacre, e Yama, il Signore della morte. Negli insegnamenti di Yama cogliamo il riflesso della nozione, spesso presente nell'India antica, secondo la quale la mente deve essere domata così come un auriga deve controllare i suoi cavalli:

Pensa al vero io come [alla guida] di un carro
e che il corpo sia il carro.
Pensa all'intelletto come all'auriga
e alla mente come le redini.

...

Colui che non ha la comprensione, la cui mente è senza controllo – i cui sensi sono incontrollati
Come i cavalli selvaggi [non controllati] da un [cattivo] auriga.
Colui, invece, che ha comprensione,
la cui mente è sempre sotto controllo –
i cui sensi sono controllati
Come i cavalli obbedienti di un [buon] auriga.

(3,3-6).

Il Signore della morte continua insegnando a Naciketas che la ricerca della verità assoluta che si trova all'interno dell'io è difficile, perché «non può essere conosciuta attraverso il linguaggio, né attraverso la mente, né attraverso la vista» (6,12). Secondo Yama, un motivo per cui è così difficile comprendere la natura dell'io è che essa non ha qualità o caratteristiche facilmente percepibili: essa è «senza suono, senza tatto, senza forma, imperitura... senza gusto, eterna, inodore, senza inizio e senza fine, al di là del grande, costante». Tuttavia, conclude Yama: «proprio dal discernimento di tutto ciò si viene liberati dalle fauci della mente» (3,15).

Un'altra Upaniṣad precisa che il maestro deve accettare come discepolo solamente un allievo «la cui mente sia tranquilla e che abbia ottenuto la pace. Egli insegna nella sua autentica verità la conoscenza del *brahman* [realtà assoluta], mediante la quale è possibile conoscere l'anima autentica ed eterna» (*Muṇḍaka Upaniṣad* 1,2,12s).

Il fedele che disciplina la propria mente si sottopone in questo caso a una forma di «non conoscenza» delle categorie mediante le quali egli normalmente interpreta se stesso, il mondo e la realtà divina. Parte di questa disciplina mentale implica la pratica di considerare l'essenza delle cose come distinta dalla loro forma. In un insegnamento classico registrato nella *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad*, il saggio Yajñavalkya ripetutamente afferma (per esempio a 4,5,15) che l'anima eterna è «né questo, né quello».

Le tradizioni del misticismo cristiano che si fondano sulla *via negativa* presentano insegnamenti assai simili a proposito della necessità, per ottenere un avanzamento spirituale, di spezzare le categorie alle quali si aggrappa la mente empirica non ancora sufficientemente disciplinata. Nella sua *Theologia Mystica*, Dionigi l'Areopagita (VI secolo) insegnava che «la causa universale e trascendente di tutte le cose non è né... un corpo, né ha forma, figura, qualità, quantità oppure peso; e neppure ha una esistenza localizzata, visibile oppure tangibile; Essa non è sensibile né percettibile» (Happold, 1970, p. 212). Dionigi incoraggiava di conseguenza i suoi seguaci a «lasciare alle spalle i propri sensi e le operazioni dell'intelletto, e tutte le cose sensibili e intellettuali, e tutte le cose nel mondo dell'essere e del non essere, in modo da potersi sollevare, mediante la conoscenza, fino all'unione, per quanto possibile, con Colui che trascende tutto l'essere e tutta la conoscenza» (*op. cit.*, pp. 216s.).

***La disciplina del cuore.*** Alcune tradizioni religiose insegnano che la verità universale e finale si fonda sopra un amore profondo, delicato e duraturo. Secondo queste tradizioni, tutto ciò è reale nasce dall'amore e ad esso ritorna; ed è attraverso l'aperta consapevolezza di questo amore che si arriva più prossimi alla verità divina. L'esercizio di questi atteggiamenti e di queste azioni che aiutano l'uomo a vedere e a conoscere questo amore può perciò essere definita una disciplina del cuore. [Vedi *AMORE*].

A volte questa disciplina del cuore è descritta come un modo di vedere il mondo nella sua natura sublime. Come proclamava il poeta sufi Muḥammad Gīsūdarā (morto nel 1422),

Tu guardi il meraviglioso e vedi la figura e la statua –
Io non vedo nulla che salvi la bellezza e l'arte del creatore.

Jalāl al-Dīn Rūmī (morto nel 1273) considerava le strutture del mondo naturale come autentiche espressioni dell'amore universale:

Se questo cielo non fosse innamorato, allora il suo respiro non avrebbe purezza,
e se il sole non fosse innamorato, la sua bellezza non avrebbe luce,
e se la terra e le montagne non fossero amanti, l'erba non crescerebbe dal loro seno.

Il *Cantico dei cantici* (che risale probabilmente all'inizio del X secolo a.C.) presenta la classica immagine dell'amore all'interno di un dialogo tra una sposa e il suo sposo. I commenti tradizionali hanno interpretato il rapporto tra questi due personaggi in quattro modi differenti: in modo letterale, come se si trattasse semplicemente di un uomo e una donna reciprocamente innamorati; in modo figurato, come se si trattasse di un modello sul quale fondare ogni matrimonio felice e rispettabile; in modo allegorico, alludendo al popolo di Israele e al suo Dio; e infine in modo analogico, come se si trattasse della descrizione di un rapporto perfetto tra l'anima individuale e Dio. Qualunque sia il riferimento, comunque, l'amore tra i due protagonisti trova espressione assai vivide:

Sposa: Notte dopo notte nel mio letto
ho cercato il mio vero amore;
l'ho cercato ma non l'ho trovato,
l'ho chiamato, ma egli non ha risposto.

Sposo: Come sei splendida, mia carissima,
come sei bella!...
Le tue labbra sono come filo scarlatto,
e le tue parole sono deliziose;
tu apri le labbra dietro il velo,
sono come melagrana aperta...
I tuoi seni sono come due cerbiatti,
due cerbiatti gemelli di una gazzella...

Sposa: Io sono del mio amato, appartenere a lui è tutto per me.
Vieni, mio amato, andiamo nei campi
e sdraiamoci tra i cespugli di alcanna.
(3,1-7,11).

I monaci cisterciensi dell'Europa del XII secolo tendevano a vedere la ricerca religiosa come un apprendistato lungo le vie dell'amore. Nei suoi *Sermoni sul Cantico dei cantici*, Bernardo di Chiaravalle spingeva i suoi lettori a ricordare che «quando Dio ama, egli non vuole altro che essere amato; perché egli non ama per nessun altro motivo se non per il fatto che può essere amato, sapendo che coloro che lo amano sono benedetti da questo vero amore» (83,4). I mistici cristiani di quell'epoca spesso definivano Dio in termini maschili e l'anima in termini femminili e descrivevano la vita religiosa come un rapporto tra i due. Riccardo di San Vittore, per esempio, metteva in evidenza ne *I quattro gradi della carità appassionata* gli stadi attraverso i quali l'anima si muove nel suo rapporto verso il Dio che essa ama:

Nel primo grado, Dio entra nell'anima ed essa si volge all'interno di se stessa. Nel secondo grado, essa ascende sopra se stessa ed è sollevata fino a Dio. Nel terzo, l'anima, sollevata fino a Dio, scompare del tutto in lui. Nel quarto grado, infine, l'anima esce dall'interesse per Dio e ridiscende verso il basso in se stessa.

La disciplina del cuore conduce il fedele sempre più avanti nella profondità dell'amore divino, oppure in alto sulle sue vette. Incontriamo la medesima tematica anche in India: secondo quanto viene riferito nella *Bhagavadgītā*, infatti, il dio Kṛṣṇa ha detto al suo discepolo Arjuna:

Attraverso la devozione amorosa [*bhakti*] egli è giunto a conoscermi – la mia misura, e chi, nell'autentica verità, io sono.
Allora, conoscendomi in questa verità completa,
egli entra immediatamente in me.
(18,55).

***La disciplina delle relazioni personali.*** Secondo alcune dottrine religiose, l'appagamento religioso viene più facilmente raggiunto attraverso l'osservazione dei principi che favoriscono il rapporto tra gli uomini e la divinità o regolano i principali legami familiari o interpersonali.

Un esempio classico di questa disciplina delle relazioni personali compare nelle tradizioni religiose che si fondano sulla nozione ebraica di *mitsvah* («comandamento»; plurale: *mitsvot*), una sorta di regola disciplinare alla quale si attribuisce una ratifica divina. La tradizione rabbinica segnala che Dio ha dato al popolo di Israele 613 *mitsvot*, rappresentati da 248 comandamenti in forma positiva e 365 comandamenti in forma negativa, che comunque il popolo è obbligato a onorare. I più generali e più conosciuti tra tutti i *mitsvot* sono i dieci Comandamenti (cfr. Es 20,2-14 e Dt 5,6-18), che associano una ideologia rigidamente monoteistica con alcune regole intese a scoraggiare un comportamento socialmente distruttivo. Secondo queste norme di disciplina, il popolo di Israele non deve credere in nessun altro Dio all'infuori di Jahvè, non deve costruire idoli, deve osservare i comandamenti, non deve fare un cattivo uso del nome di Dio, deve osservare il giorno del riposo, deve onorare i propri genitori, non deve commettere omicidio, non deve commettere adulterio, non deve rubare, non deve testimoniare il falso contro i propri vicini e non deve essere invidioso di ciò che gli altri possiedono. Le tradizioni rabbiniche insistono nel precisare che i dieci comandamenti non esauriscono per intero il *mitsvot* e ricordano al popolo di Israele i doveri religiosi che incombono sopra tutti gli Ebrei: tra questi, per esempio, il dovere di sposarsi e di avere almeno due figli, in accordo con il comando divino «siate fecondi e moltiplicatevi» (Gen 1,22).

Una simile disciplina delle relazioni personali si ritrova anche, con espressioni assai simili, negli insegnamenti proposti da Paolo ai giudeo-cristiani ellenizzati di Tessalonica: Paolo afferma che la vera disciplina non deve «[dare] spazio alla concupiscenza, come tra i pagani che non conoscono Dio; e nessun uomo inganni suo fratello su questa materia, oppure leda i suoi diritti, perché, come già si è detto prima con ogni evidenza, il Signore punisce tutte queste offese». Paolo infine fa notare a quei discepoli che «Dio ci ha insegnato ad amarci gli uni gli altri» in modo disinteressato e che «chi disprezza queste norme non disprezza un uomo, ma Dio stesso» (1 Ts 4,4-9).

Una disciplina basata sul mantenimento di rapporti interpersonali appropriati compare anche nella classica nozione induista di *varṇāśrama-dharma*, i sacri doveri determinati dalla vocazione e dal periodo dell'esistenza in cui si trova ciascun uomo. Nell'India brah-

manica si sviluppò una intera scienza (*śastra*) relativa a questi doveri religiosi, con lo scopo di interpretare e conservare le norme mediante le quali gli induisti ortodossi devono agire nella società.

Secondo i testi di questa tradizione, i *Dharmaśāstra*, la società è divisa in quattro classi (*varṇa*, talvolta tradotto anche con «caste»). Ogni *varṇa* ha la sua funzione particolare e l'intero sistema può essere interpretato come una sintesi perfettamente funzionale, in cui ciascuna parte dipende da tutte le altre. I sacerdoti (*brāhmana*) celebrano i rituali che assicurano il favore delle divinità nei confronti di alcuni uomini particolari, oppure dell'intera comunità. I guerrieri (*kṣatriya*) proteggono il gruppo dalle invasioni straniere e accrescono i suoi possedimenti terrieri. La responsabilità della produzione e della distribuzione dei beni, infine, ricade sui mercanti (*vaiśya*), mentre i lavoratori (*śūdra*) svolgono il lavoro manuale necessario a tutte le altre classi per adempiere alle loro responsabilità.

I *Dharmaśāstra* evidenziavano in modo simile i quattro stadi (*āśrama*) dell'esistenza individuale dell'uomo, ciascuno dei quali è caratterizzato da specifici requisiti disciplinari. Secondo un testo particolarmente rappresentativo, il *Mānava Dharmaśāstra* (le Leggi di Manu, del II secolo a.C.), il discepolo (*brahmacārin*) deve studiare i testi vedici sotto la guida di un maestro fino a quando non sia sufficientemente grande per sposarsi. Essendo diventato un capofamiglia (*gṛhasthin*), egli deve ora formare una famiglia e assicurare ad essa il benessere. Dopo aver ricoperto questa responsabilità abbastanza a lungo per vedere i propri nipoti crescere e diventare adulti, l'uomo lascia l'impegno della vita familiare ai propri figli ed entra nello stadio dell'abitante della foresta (*vānaprasthin*), che presenta offerte individuali ai propri antenati e alle varie divinità. Solamente se è vissuto abbastanza a lungo, e solamente se ha affrontato tutte queste responsabilità, l'uomo può infine diventare un asceta girovago (*saṃnyāsin*) il quale, dopo aver abbandonato tutte le proprietà e tutti gli obblighi familiari, ricerca la sapienza interiore che lo porterà infine alla realizzazione eterna.

[Vedi *MEDITAZIONE, ERMETISMO*; vedi inoltre *ISOLAMENTO RITUALE, MONACO*, vol. 2].

## BIBLIOGRAFIA

I lettori interessati alle varie discipline spirituali, appartenenti a numerose tradizioni religiose e interpretate da illustri studiosi di varie correnti interpretative, potranno consultare J. Campbell (cur.), *Papers from the Eranos Yearbooks*, IV: *Spiritual Disciplines*, New York 1960: una raccolta di alcune tra le più importanti conferenze tenute, nel corso di molti anni, in occasione degli incontri Eranos di Ascona, in Svizzera.

Sullo sviluppo della *sharī'ah* islamica e sul suo rapporto con la devozione privata, cfr. M.G.S. Hodgson, *The Venture of Islam*, I: *The Classical Age of Islam*, Chicago 1974, pp. 315-409; F. Rahman, *Islam*, New York 1966, pp. 100-16; e Fr.M. Denny, *An Introduction to Islam*, New York 1985, pp. 216-92. Sulle tradizioni spirituali e sulla poesia mistica nell'Islamismo, cfr. Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam*, Chapel Hill/N.C. 1975, soprattutto le pp. 98-227 e 287-343; R.A. Nicholson, *Studies in Islamic Mysticism*, Cambridge 1921 (trad. it. *I mistici dell'Islam*, Torino 1925); e W.C. Chittick, *The Sufi Path of Love. The Spiritual Teachings of Rumi*, Albany/N.Y. 1983. Per una introduzione al Corano, cfr. F. Rahman, *Major Themes of the Qur'ān*, Chicago 1980.

I racconti tradizionali sull'illuminazione del Buddha, soprattutto nelle fonti pali, sono presentati in traduzione in E.J. Thomas, *The Life of Buddha as Legend and History*, London 1949 (3ª ed. riv.), pp. 38-96; e in Ed. Conze, *Buddhist Scriptures*, Harmondsworth 1959 (trad. it. *Scritture buddhiste*, Roma 1981), che contiene anche la traduzione dell'opera in sanscrito di Aśvaghoṣa, il *Buddhacārita* (Atti del Buddha). Per un commento tradizionale sul nobile Ottuplice Sentiero, cfr. Buddhaghosa, *Visuddimagga* 16,77-83, in Bhikkhu Ñyānamoli (cur.), *The Path of Purification*, Berkeley 1976, II, pp. 583s. Per i commenti sul I Sermone, cfr. N. Dutt, *Aspects of Mahāyāna Buddhism and Its Relations to Hīnayāna*, London 1930, pp. 129-202. Un buon esempio della disciplina spirituale del Mahāyāna si può trovare nella traduzione e nello studio del *Bodhicaryāvatāra* di Śāntideva contenuti in M.L. Matics, *Entering the Path of Enlightenment*, New York 1970. R.C. Lester, *Theravada Buddhism in Southeast Asia*, Ann Arbor 1973, analizza le aspirazioni ideali del Buddhismo Theravāda.

La citazione da Vincent van Gogh proviene da I. Stone (cur.), *Dear Theo*, New York 1969, p. 114 (trad. it. *Lettere a Theo*, Milano 1993); quella da Paul Klee è tratta da F. Klee (cur.), *The Diaries of Paul Klee, 1898-1918*, Berkeley 1964 (trad. it. *Diari (1898-1918)*, Milano 1990), p. 386.

Gli esempi di *haiku* giapponesi sono ricavati da D.T. Suzuki, *Zen and Japanese Culture*, Princeton 1959 (2ª ed.), pp. 215-68. Cfr. anche R.H. Blyth, *Haiku*, I-IV, Tokyo 1949-1952.

Sulle pratiche della ricerca della visione fra gli Indiani dell'America settentrionale, cfr. Ruth Benedict, *The Vision in Plains Culture*, in «American Anthropologist», 24 (1922), pp. 1-23; Ruth Benedict, *The Concept of the Guardian Spirit in North America*, 1923, Millwood/N.Y. 1974; Å. Hultkrantz, *The Religions of the American Indians*, Los Angeles 1979, pp. 66-83; e S.D. Gill, *Native American Religions. An Introduction*, Belmont/Calif. 1982. Sui modelli iniziatici nell'America settentrionale, cfr. Ed.M. Loeb, *Tribal Initiations and Secret Societies*, Berkeley 1929. La migliore presentazione generale dello sciamanismo rimane M. Eliade, *Le Chamanisme et les techniques de l'extase*, Paris 1951 (trad. it. *Lo Sciamanismo e le tecniche dell'estasi*, Roma 1954, 1974).

Traduzioni inglesi del *Bar do'i thos grol* si possono trovare in W.Y. Evans Wentz, *The Tibetan Book of the Dead*, London 1949 (2ª ed.); e in F. Fremantle e C. Trungpa, *The Tibetan Book of the Dead. The Great Liberation through Hearing in the Bardo*,

Berkeley 1975 [in italiano: *Il libro tibetano dei morti*, Roma 1992 (trad. S. Bonarelli dall'originale tedesco a cura di D.I. Lauf, Freiburg i.B. 1975)]. Sulla nozione cinese di *tao*, cfr. A. Waley, *The Way and Its Power*, New York 1958. R.L. Tylor, *The Cultivation of Sagehood as a Religious Goal in Neo-Confucianism*, Missula/Mont. 1978, offre una sintetica analisi della condizione del saggio neoconfuciano.

L'unica traduzione inglese completa del *Śatapatha Brāhmaṇa* è J. Eggeling, *The Śatapatha Brāhmaṇa*, I-IV, (Sacred Books of the East, voll. 12, 26, 41, 43, 44), Oxford 1882-1900. L'*Aitareya Brāhmaṇa* è tradotto in A. Barriedale Keith, *Rigveda Brāhmaṇas. The Aitareya and Kauśītaki Brāhmaṇas of the Rigveda*, (Harvard Oriental Series, 25), Cambridge/Mass. 1920. Le migliori traduzioni inglesi delle *Upaniṣad* sono: R.E. Hume, *The Thirteen Principal Upaniṣads*, London 1931 (2ª ed.); e S. Radhakrishnan, *The Principal Upaniṣads*, London 1953 [in italiano: *Le Upanishad*, I-IV, Milano 1991-1993]. Tra le numerose traduzioni della *Bhagavadgītā*, una delle migliori rimane F. Edgerton, *Bhagavad Gītā*, Chicago 1925, che ha anche utili studi introduttivi e riassunti [in italiano: A. Elenjiamittam (cur.), *Bhagavat Gita*, Milano 1988]. Lo *Yoga Sūtra* di Patañjali, insieme con i commenti di Vyāsa e di Vācaspati Miśra, sono tradotti in J. Haughton Woods, *The Yoga-System of Patañjali*, 1914, Delhi 1966 (3ª ed.).

Per gli scritti di Tommaso da Kempis, cfr. A. de Cigala (cur.), *The Imitation of Mary*, Westminster/Md. 1948; e la più celebre *The Imitation of Christ* (L. Sherley-Prince, cur.), Harmondsworth 1953 [in italiano: P. Bonardi, *L'imitazione di Cristo e il suo autore*, I-II, Torino 1964]. Per la Regola di san Benedetto, cfr. J. Mc Cann (cur.), *The Rule of St. Benedict*, London 1921 [e inoltre L. Moulin, *La vita quotidiana secondo san Benedetto*, Milano 1990]. Per san Bernardo di Chiaravalle, cfr. Ét. Gilson, *La théologie mystique de Saint Bernard*, Paris 1934 (trad. it. *La teologia mistica di san Bernardo*, Milano 1987, 1995).

F.C. Happold, *Mysticism. A Study and an Anthology*, Harmondsworth 1970, contiene infine utili testi ricavati da trattati mistici appartenenti alle diverse tradizioni religiose di ogni parte del mondo.

Per l'interpretazione rabbinica della legge sacra e per le usanze ebraiche, cfr. in primo luogo *The Code of Maimonides*, I-XV, New Haven 1949-1980. Più agili sono: I. Twersky (cur.), *A Maimonides Reader*, New York 1972; e M. Hyamson (cur.), *Maimonide. Mishneh Toreh*, I-III, New York 1949. Per altri codici, cfr. C.N. Denburg (cur.), *Code of Hebrew Law. Shulḥan 'Aruk*, I-V, Montreal 1954; e S. Ganzfried e H.E. Goldin (curr.), *Code of Jewish Law. Kitzur Shulhan Aruch*, I-IV, New York 1961. Cfr. infine A. Unterman, *Jews. Their Religious Beliefs and Practices*, Boston 1981; C.G. Montefiore e H. Loewe (curr.), *A Rabbinic Anthology*, New York 1974; e H. Danby (cur.), *The Mishnah*, Oxford 1933.

WILLIAM K. MAHONY

**ELEMOSINA.** L'atto del fare l'elemosina si può forse considerare derivato dall'istinto, profondamente radicato nell'uomo, della compassione. Già i nostri antenati di Neandertal e di Cro-Magnon hanno lasciato testimonianze di un particolare interesse per le persone menomate e per gli anziani, tanto che provvedevano a loro fino a quando non morivano di morte naturale. L'elemosina si colloca all'interno di una categoria specifica dei rapporti umani. Il dizionario definisce l'elemosina «un dono che il ricevente non pretende e non ricambia, fatto unicamente per pietà e per il desiderio di eliminare il bisogno umano». L'elemosina sarebbe così un gesto compiuto per i poveri, per i malati e per gli indigenti (o per alcune categorie particolari di religiosi che hanno scelto di vivere in povertà), in quanto attività praticata nell'ambito delle norme di una specifica prospettiva etica o di una comunità religiosa.

Il quadro dell'elemosina che emerge da uno sguardo rivolto alle moderne nazioni industrializzate, con i loro vastissimi piani di aiuto per lo sviluppo e per favorire le alleanze, sembra aver reinterpretato e radicalmente modificato il carattere tradizionale dell'elemosina. Noi prendiamo atto di questa evoluzione, ma intanto sarà utile parlare dell'elemosina tradizionale nelle varie parti del mondo.

**Le società arcaiche.** La struttura delle società arcaiche tendeva a mantenere stretti legami di frequentazione e di assistenza fra tutti i membri del gruppo. L'ampiezza della comunità veniva mantenuta in proporzioni adeguate alle risorse a disposizione costituendo gruppi separati e indipendenti, oppure abbandonando alcuni bambini o alcuni malati e anziani. Non è possibile parlare di elemosina in senso proprio fino a quando non sorsero gruppi politici e sociali capaci di tollerare la condizione di indigenza di elementi non appartenenti al loro gruppo consanguineo. Ciò non significa, naturalmente, che non esistano manifestazioni di generosità nei rapporti sociali delle società più antiche, ma che queste si esprimevano spontaneamente piuttosto nel dono e nell'ospitalità che nel soccorso prestato ai meno fortunati.

**India.** Le due grandi religioni originarie dell'India, l'Induismo e il Buddhismo, svilupparono un approccio abbastanza simile alla questione dell'elemosina. A fondamento della visione dell'elemosina elaborata da queste due tradizioni ci sono i principi metafisici di comportamento etico incarnati nei rispettivi concetti di *dharma* e *karman*. Nel sistema delle classi, la classe superiore dei maestri e dei sacerdoti brahmani doveva essere mantenuta dalle altre classi, affinché fosse libera di adempiere al suo compito di conservare la memoria del sacro testo dei Veda, di eseguire alla perfezione i riti e di celebrare le cerimonie fondamentali. Questo era il loro *dharma*, la loro responsabilità socio-religiosa. Ciascuna delle altre classi, fino ad arrivare ai vari gruppi degli intoccabili, aveva sotto questo punto di vista un suo *dharma* specifico, anche se era prerogativa esclusiva dei brahmani ricevere offerte dall'intera comunità. L'elemosina prestata ai brahmani era paragonabile all'offerta di doni alle divinità nei loro templi. A coloro che fornivano questo aiuto veniva riconosciuto il merito delle loro azioni come un «buon *karman*», che li avrebbe accompagnati nel regno della metafisica. Questa concezione orientale di una sorta di «tesaurizzazione del merito», a cui ciascuno può apportare un contributo a proprio vantaggio, soprattutto in vista

delle esistenze future, costituiva in linea generale la giustificazione metafisica dell'elemosina.

La motivazione autentica dell'elemosina, considerata in se stessa, resta un nodo fondamentale nella discussione sullo scopo della carità: il beneficio consiste, in senso morale, nel vantaggio del donatore, oppure l'elemosina fornisce, in qualche modo, un incentivo morale al ricevente? L'Induismo e il Buddhismo proclamano il merito del donatore con tale evidenza che questa soltanto sembra essere la ragione essenziale dell'elemosina. Questa concezione emergeva in modo chiaro già nell'antica India, dal momento che l'elemosina garantiva la sopravvivenza al secondo gruppo, quello degli asceti erranti, uomini e donne, che avevano fatto voto di rinuncia al mondo. Nell'antico sistema del *varṇa-āśramadharma*, queste persone non potevano più partecipare alla normale vita sociale. Il fine dell'asceta era quello di emanciparsi dalla schiavitù delle continue rinascite. Il destino karmico dei laici poteva essere migliorato grazie all'assistenza prestata agli asceti. Possiamo inoltre osservare che l'elemosina, così caricata di positive conseguenze karmiche, ritorna continuamente nell'atteggiamento indiano verso quegli adulti e quei bambini bisognosi che si guadagnano da vivere chiedendo l'elemosina e verso alcuni gruppi, come quello dei lebbrosi o dei transessuali, che pretendono l'elemosina come un loro diritto.

Nel Buddhismo, l'ordine monastico, il *saṃgha*, è diventato il centro della distribuzione delle elemosine. Nel corso dei millenni della storia del Buddhismo, i laici hanno fornito le risorse necessarie perché monaci e monache potessero vivere senza lavorare, per poter cercare il *nirvāṇa* all'interno di una comunità cenobitica rigidamente strutturata. Grazie al buon *karman* che ricade sui donatori, questi laici avrebbero usufruito di ulteriori e migliori possibilità (forse in un'altra vita) per cercare il *nirvāṇa*. I laici potevano acquistare altro merito soccorrendo gli uomini bisognosi e sofferenti, oppure anche dimostrando pietà per i bisogni degli animali. Una pratica perfettamente parallela è presente anche nel Giainismo.

Nell'Asia orientale si pensava che se qualcuno non aveva una famiglia che lo aiutasse, ci doveva essere in lui qualcosa che non andava. Per questo in Cina il *saṃgha* buddhista non tentò di istituzionalizzare un sistema di elemosine strutturato sulla base della relazione tra laici e monaci, come era avvenuto, invece, nei paesi di diffusione del Buddhismo Theravāda. Come fa rilevare Holmes Welch, «i Cinesi tendono a considerare i mendicanti semplicemente come uomini che non sono assistiti dai loro parenti, probabilmente per buone ragioni, e che pertanto sono degni soltanto del più superficiale aiuto da parte del resto della comunità» (*The Practice of Chinese Buddhism*, Cambridge 1967, pp. 207s.). Per altro verso Masaharu Anesaki, nella sua *History of Japanese Buddhism* (Tokyo 1963), cita il grande santo buddhista Hōnen (XII secolo d.C.):

> Pensa con amore e con compassione a tutti gli esseri che desiderano ardentemente nascere nella terra della purezza; ripeti per loro il nome del Buddha, come se fossero i tuoi genitori o i tuoi figli, anche se vivono lontano, perfino al di fuori del sistema cosmico. Soccorri coloro che hanno bisogno di aiuto materiale in questo mondo. Sforzati di ridare vigore alla fede di chiunque ne possa aver dentro un germe. Considera tutte queste azioni come servizi resi al Buddha Amita (p. 176).

**Ebraismo.** Un tema di fondo della concezione ebraica della carità e dell'elemosina è che, nel campo della moralità, la decisione e il carattere che manifestano sensibilità alle necessità umane devono essere sviluppati come aspetti necessari della risposta caritatevole. Pertanto, se l'elemosina non viene compiuta con un atteggiamento morale adeguato, il suo valore diminuisce fortemente. Maimonide (Mosheh ben Maimon, vissuto nel XII secolo d.C.), nel suo *Hilkhot Matvot Aniyim*, affermava che la stessa identità ebraica è legata alla generosità nella carità. «Infatti io l'ho scelto, perché egli obblighi i suoi figli e la sua famiglia dopo di lui ad osservare la via del Signore e ad agire con giustizia e diritto» (Gn 18,19). L'intonazione morale della concezione della carità di Maimonide risulta evidente nella sua schematizzazione di otto distinti gradi di carità. Louis Jacob, in *Jewish Law*, New York 1968, li elenca nel modo seguente: 1) quando il donatore fornisce a un ebreo i mezzi per guadagnarsi da vivere; 2) quando il donatore fa e riceve carità in modo anonimo; 3) quando il donatore conosce colui al quale dà, ma il ricevente non conosce colui che per lui è donatore; 4) quando chi riceve conosce il donatore, mentre il donatore no; 5) quando il donatore dà direttamente, ma senza esserne richiesto; 6) quando il donatore dà dopo esserne stato richiesto; 7) quando il donatore dà meno di quanto avrebbe dovuto, ma con volto sereno; 8) quando il donatore dà con atteggiamento duro e sprezzante. Maimonide elogia anche i genitori che assistono i figli fino all'età adulta, se ciò risulta necessario per il loro benessere morale, e, naturalmente, i figli che prestano aiuto ai loro genitori quando se ne presenta la necessità. Qui si pongono le premesse per la collocazione dei membri della famiglia in una posizione formale ed esteriorizzata, cosicché il concetto di carità (e quindi di elemosina) finisce per prevalere sul sentimento del diritto di ciascuno.

**Islamismo.** Il Corano ci fornisce un quadro completo dell'elemosina: «Una parola gentile di perdono è

meglio dell'elemosina seguita dall'ingiuria» (3,263). La sura 4,114 dice che ogni colloquio segreto deve essere inteso come una esortazione alla gentilezza e alla carità. La sura 9,60 indica in maniera specifica a chi deve essere dato lo *zakāt* (il tributo dei poveri per l'elemosina): ai poveri e ai bisognosi, a coloro che raccolgono i tributi ed eventualmente a chi si è appena convertito all'Islamismo, come nel caso del dono speciale fatto agli abitanti della Mecca dopo la loro conversione in massa. Si poteva utilizzare il denaro anche per liberare schiavi e debitori.

Numerosi riferimenti di questo genere all'elemosina si possono leggere nel testo fondamentale dell'Islamismo. La teoria dell'elemosina risulta notevolmente sviluppata nelle tradizioni relative al Profeta, che costituiscono una autorevole appendice alla rivelazione scritturale. La raccolta degli *ḥadīth*, per esempio, il *Mishkat al-Masabih*, dedica a questo argomento dieci capitoli. Essa afferma che, in analogia con altri aspetti della pratica religiosa islamica, anche la richiesta dello *zakāt* (che ammonta al 2,5 per cento annuo del reddito, oltre a una somma fissa corrispondente a duecento dirham) è finalizzata all'educazione dell'individuo ai valori umani. Lo *zakāt* insegna a essere meno attaccati a ciò che si possiede e a sviluppare un atteggiamento compassionevole verso i membri più sfortunati della società. Questo carattere in qualche modo «disciplinare» dell'elemosina si collega al caratteristico atteggiamento islamico che disapprova lo sfruttamento economico eccessivo e che proibisce l'usura e altri comportamenti del genere.

**Cristianesimo.** Secondo un atteggiamento caratteristico del Cristianesimo, i suoi modelli di carità si ispirano indifferentemente, sia nella teoria che nella pratica, a fonti pagane (ad esempio stoiche) o a fonti ebraiche. Il Cristianesimo, tuttavia, differisce dall'Ebraismo per il fatto che ha sviluppato un sistema monastico che dipende dall'aiuto fornito dai laici attraverso l'elemosina.

La coscienza morale cristiana si è sviluppata nella celebre contrapposizione tra coloro che enfatizzavano la cooperazione con Dio nella ricerca umana della salvezza e coloro che invece sottolineavano il carattere indipendente e soverchiante della grazia divina. Una concezione più moderata, emersa già dalla controversia pelagiana, incoraggia gli atti di carità e gli esercizi spirituali per il conseguimento della salvezza, sottolineando al tempo stesso la dipendenza dalla grazia divina. L'atteggiamento di autoriflessione che caratterizza gran parte della morale cristiana dell'epoca premoderna riteneva che l'impegno morale, comprendente anche la carità e l'elemosina, procacciasse merito (concepito in Occidente in termini piuttosto concreti, come un vero e proprio «tesoro») per la salvezza o almeno per un certo sollievo dalle sofferenze nel Purgatorio. Questa idea era in parte simile alla teoria orientale del karma, depurata, tuttavia, della credenza nella reincarnazione. La dottrina delle indulgenze, che avrebbe rivestito un ruolo così importante negli eventi centrali della Riforma, costituiva un logico sviluppo di questa prospettiva morale. Il risultato che emerse in primo piano durante la Riforma e che domina ancora la discussione sulla carità in età moderna è il problema relativo all'effetto della carità e dell'elemosina sul destinatario: possiede o no l'elemosina la proprietà di eliminare i difetti morali di chi la riceve? A questo proposito andrebbe particolarmente studiato l'influsso del Calvinismo sul sistema economico capitalistico.

Nell'attuale ricchissimo fervore di opere di carità e di aiuto, soprattutto in Occidente, gli sforzi per rendere i riceventi moralmente degni della donazione caritatevole hanno prodotto risultati imprevedibili. Tra le nazioni sviluppate dell'Occidente, inoltre, non è ancora risolta la questione del bilanciamento tra le tendenze allo sfruttamento e il vantaggio costituito dagli «investimenti per lo sviluppo» o dalla semplice carità, dispensati con l'intento di trasformare il ricevente in un soggetto moralmente degno, capace cioè di usare la carità per rendersi economicamente indipendente e produttivo. In questo contesto, l'atteggiamento di autoriflessione che è tipico delle società premoderne nei confronti degli effetti morali dell'elemosina sembra essersi notevolmente affievolito.

[Vedi *CARITÀ*, *MERITO*, *OSPITALITÀ*].

**BIBLIOGRAFIA**

Per un'ampia discussione sulla carità e sull'elemosina, cfr. in J. Hastings (cur.), *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, III, Edinburgh 1910. Una critica provocatoria all'industria dell'elemosina, nel periodo immediatamente successivo alla seconda guerra mondiale, è E. Linden, *Alms Race. The Impact of American Voluntary Aid Abroad*, New York 1976. Per uno studio recente sulla vita ascetica nell'Induismo, con particolare riferimento al suo aspetto economico, cfr. D.M. Miller e Dororthy C. Wertz, *Hindu Monastic Life. The Monks and Monastics of Bhubaneswar*, Montreal 1976.

CHARLES S.J. WHITE

**ELEZIONE.** Il concetto di elezione divina è presente in molte tradizioni religiose caratterizzate dalla fede in un Dio onnipotente e personale. Sebbene non ignoto presso alcuni gruppi religiosi nell'antica Grecia e in India, questo concetto ha avuto un significato particolare nell'Ebraismo, nel Cristianesimo e nell'Islamismo.

In queste fedi, infatti, si trova l'affermazione che Dio, sebbene universale, ha liberamente eletto e scelto un gruppo particolare di persone destinandolo a un destino o a un rapporto privilegiato con lui. Se le condizioni e i beneficiari di questa elezione possono variare grandemente, anche all'interno delle medesime tradizioni religiose, una serie di interrogativi comuni (assai difficili e talora, addirittura, senza risposta) stanno alla base del nostro studio. In primo luogo: come si può conciliare la credenza nell'elezione di un gruppo particolare di persone con quella in un Dio universale? In seconda istanza: il concetto di elezione implica necessariamente la convinzione che la persona scelta sia in qualche modo superiore? In terzo luogo: quale rapporto sussiste tra elezione, predestinazione e libero arbitrio? E infine, nel caso in cui vi siano diverse persone che, in concorrenza fra loro, rivendicano a sé una elezione divina, in quale modo è possibile sapere se sono fondate la loro pretese?

**Ebraismo**. La convinzione che Dio abbia scelto Israele perché fosse il suo *'am segullah* («popolo eletto») è sempre stata un elemento centrale del pensiero ebraico. Radicata nel concetto biblico di alleanza, questa idea viene ulteriormente sviluppata nel Talmud, negli scritti filosofici e mistici medievali e nei testi letterari e teologici moderni. Sebbene il concetto di elezione sia propriamente associato al verbo ebraico *baḥar* («scegliere»), qualche riferimento all'elezione si incontra spesso in collegamento anche con altre parole. La credenza nell'elezione di Israele, infatti, anticipa l'introduzione del termine tecnico *baḥar*, nel *Deuteronomio* (7,6; 14,2), un testo messo per iscritto non prima del VII secolo a.C. Implicita nelle promesse di Dio ad Abramo e ai suoi discendenti in *Genesi* 12, e anche in quelle rivolte a Mosè e al popolo di Israele in *Esodo* 19, è la convinzione che Jahvè ha liberamente scelto un gruppo particolare di persone affinché siano «il suo popolo», facendosi quindi conoscere come «il loro Dio». Nel patto che ha stabilito con Abramo, egli promette di fare di Abramo e dei suoi discendenti una grande nazione, dopo averli portati in una terra che sarebbe diventata di loro proprietà. L'alleanza che viene stabilita sul monte Sinai rappresenta un rinnovamento e una estensione di quella precedente, stipulata con Abramo. Stabilendo un rapporto speciale con i figli di Israele in quanto gruppo, Dio si identifica non soltanto come il «Dio di Abramo, di Isacco e di Giacobbe», ma anche, più in generale, come il «Dio di Israele».

L'elezione di Israele, a quanto pare, nasce semplicemente dall'amore di Dio: essa non è in alcun modo una testimonianza di superiorità oppure di merito da parte di Israele. La sua elezione, quindi, non è la testimonianza di un privilegio, ma di un obbligo. «Lascia andare il mio popolo», chiede Dio ripetutamente al faraone, «perché mi possa servire» (Es 7,26). Per servirlo, i figli di Israele sono invitati ad astenersi dal venerare altre divinità o dallo stipulare una alleanza con loro (Es 20,3; 22,20; 23,32); inoltre è stato loro ordinato di seguire un ben preciso codice di comportamento, sia in campo morale che nel settore degli atti di culto. Per questo il profeta Isaia, nell'VIII secolo a.C., attacca coloro che seguono le prescrizioni relative al culto soltanto in maniera esteriore, senza riuscire a riconoscere la reale intenzione per cui si offrono i sacrifici o il genere di esistenza morale che l'elezione divina comporta. Appartenendo a un regno di sacerdoti e a una nazione santa, essi, come afferma il profeta Michea, devono «praticare la giustizia, amare la pietà, camminare umilmente con il [loro] Dio» (Mic 6,8). Soltanto loro, ricorda il profeta Amos, sono stati eletti da Dio (Am 3,2). Di conseguenza, essi hanno una responsabilità per i loro atti più grande di quella di altri popoli e saranno puniti da Dio per le loro trasgressioni. Nonostante ciò, come sostiene il profeta dell'VIII secolo Osea, la punizione non annulla la loro elezione. Paragonando Israele a Gomer, la «moglie della prostituzione» che il Signore gli ordina di sposare, Osea dice ai suoi ascoltatori che essi sono stati «adulteri», avendo venerato altre divinità, e che perciò, come Gomer, saranno puniti per le loro azioni; tuttavia Dio rinnoverà in seguito il suo voto di fidanzamento, promettendo, come Osea fece con Gomer, che se essi torneranno a lui, egli «guarirà la loro infedeltà», distoglierà la sua ira e «li amerà di vero cuore» per sempre (Os 14,4).

Secondo la testimonianza biblica, alcuni figli di Israele possono venire eletti, in un secondo momento, per un ruolo oppure per un compito specifico. Tra essi i sacerdoti (Dt 18,5; 1 Sam 2,28) e i re (2 Sam 6,21; 1 Re 8,16). Viene posta una particolare enfasi sulle responsabilità che sono loro affidate. In questo caso, come altrove, l'elezione divina implica chiaramente l'idea del separare qualcuno dagli altri per impegnarlo in qualche servizio particolare.

Nel VI secolo a.C., in seguito alla presa di Gerusalemme da parte di Nabucodonosor, alla distruzione del Tempio e all'esilio in Babilonia, il concetto di elezione assunse una nuova e maggiore importanza. Privato del suo santo tempio, con molti suoi figli in esilio dalla loro terra santa, Israele, il popolo della promessa di Dio, ormai noto come popolo degli Ebrei, giunse a considerare la sofferenza un segno di elezione. La fede nell'universalità del loro Dio, quale si trova espressa, per esempio, negli scritti del Deuteroisaia, del VI secolo a.C., avrebbe potuto certamente indurli a concludere che il loro Dio, in quanto Dio universale, aveva scelto tra le sue creature un altro gruppo per fare di esso il

suo popolo prediletto. Invece la loro continua insistenza sul fatto di essere l'unica scelta di Dio contribuì a creare e ad alimentare la speranza di poter essere in seguito redenti. Per conciliare la particolarità della singola elezione di Israele con l'universalità di Dio, i profeti come il Deuteroisaia affermarono che Israele era stato scelto come «luce delle nazioni» (Is 42,6). Dio aveva dunque stretto un patto con il popolo di Israele in modo che esso potesse rendere testimonianza della sua realtà, portando tutti gli altri popoli a riconoscere la sua grandezza e ad ammettere che «fuori [di lui] non vi sono dei» (Is 44,6).

Il tema dell'elezione di Israele viene ribadito lungo tutta la letteratura ebraico-ellenistica. Tra i testi apocrifi, per esempio, *Ben Sira* descrive il Signore che trasceglie tra le sue creature, benedicendone ed esaltandone alcune (cioè Israele) e maledicendone altre (Sir 33,12). L'autore di *2 Esdra*, invece, nomina specificamente Israele come l'unico popolo amato da Dio (2 Esd 5,27). Anche Filone di Alessandria e Giuseppe Flavio fanno riferimento all'unicità spirituale degli Ebrei. Come Filone scrive nella *Vita di Mosè*, sebbene «i loro corpi siano stati plasmati da semi umani... le loro anime sono scaturite da semi divini: e pertanto la loro stirpe è simile a Dio» (1,278s.).

Una idea più esclusivista di elezione compare negli scritti di quei gruppi scismatici che vivevano vicino al mar Morto nei secoli a cavallo dell'inizio dell'era volgare. Essi sostenevano di essere gli unici a poter godere del titolo di vero Israele. Richiamando l'attenzione sulla rivelazione della verità offerta da Dio al loro Maestro di Giustizia, essi si consideravano il resto fedele di Israele, gli ultimi in linea con coloro che Dio, un tempo, aveva scelto. Essi erano stati trascelti, affermavano, per ricevere sia la grazia divina sia la conoscenza eterna (*Regola della comunità* 11). In cambio di questi doni e in forza del nuovo patto stabilito con loro, essi dovevano obbedire rigidamente agli insegnamenti di Mosè e dei profeti e dovevano vivere consapevolmente sotto la guida dello spirito di verità. I membri della comunità si identificavano nei figli della luce, distinti dagli altri uomini e preparati per la battaglia contro i malvagi figli delle tenebre. Era loro convinzione che presto si sarebbe svolta davvero questa battaglia, da cui loro, i figli della luce, sarebbero usciti naturalmente vittoriosi.

Come Géza Vermès suggerisce nella sua introduzione a *The Dead Sea Scrolls in English* (1962), un qualche elemento di predestinazione sembra essere alla base dell'affermazione che la comunità era amata da Dio fin da prima della creazione e che i suoi membri erano destinati a diventare i figli della luce. Tuttavia, come Vermès stesso osserva successivamente, la comunità di Qumran, come altri gruppi giudaici, sosteneva con chiarezza che l'elezione non è un privilegio ereditario. Soltanto attraverso la volontaria adesione a un patto di obbedienza a Dio e a gli insegnamenti sulla base dei quali la comunità si regge, infatti, è possibile affermare di essere un membro della nuova alleanza di grazia stabilita da Dio. Soltanto in questo caso ciascuno può affermare di essere un membro degli eletti, scelti da Dio «per un patto immortale» e per la gloria eterna.

Con la caduta del Secondo Tempio, nel 70 d.C., e con la diaspora, che costrinse gli Ebrei a vivere in condizione di minoranza in mezzo a popoli che spesso cercavano di opprimerli, il concetto di elezione continuò a rappresentare una fonte di orgoglio, di forza e di speranza per un futuro migliore. Quando il Giudaismo rabbinico sviluppò i concetti che sarebbero diventati normativi per la vita della comunità ebraica, l'elezione rimase, come nota Solomon Schechter (1909), un «dogma non formulato» che percorre tutta la letteratura rabbinica. A partire dalla fine del I secolo d.C., con gli insegnamenti di Yoḥanan ben Zakk'ai, si sottolineò non soltanto lo stretto rapporto che continua a esistere tra Dio e Israele, ma anche l'esistenza della Torah, seguendo la quale gli Ebrei, eletti da Dio per la loro santità, dovevano regolare la loro vita. La santità, come sosteneva ben Zakk'ai, non dipende né dallo Stato né dal Tempio (*Avot* 2,8), ma semplicemente dal compimento della Torah, che da sola costituisce ciò che 'Aqiva' ben Yosef identificava come l'essenza della vita ebraica (*Sifrei Dt* 11,22).

Secondo Benjamin Helfgott (1954), il forte accento rabbinico posto sull'elezione di Israele deve essere visto come parte di una risposta giudaica all'affermazione cristiana che gli Ebrei non sono più il popolo eletto di Dio. Sebbene Helfgott ammetta che questa enfasi sull'elezione di Israele come risposta a una polemica antigiudaica sia addirittura precedente al sorgere del Cristianesimo, potendosi incontrare già fin dal 300 a.C., è possibile lecitamente sostenere che la sfida cristiana al concetto ebraico di elezione fu assai più seria di quelle che la precedettero, perché l'identificazione, da parte cristiana, della Chiesa con il vero Israele portò una sfida diretta ai fondamenti teologici dell'Ebraismo stesso.

I rabbini del Talmud affrontarono questa sfida non attraverso il dibattito diretto, ma riaffermando la loro dottrina dell'elezione con enfasi e vigore rinnovati. Essi sostennero che il legame tra Dio e Israele era indissolubile (Talmud Babilonese, *Yevamot* 102b; *Qiddushin* 36a). E inoltre che anche la distruzione del Secondo tempio andava collocata all'interno del più ampio contesto di un piano divino universale, che comprendeva il futuro compimento di quelle promesse profeti-

che fatte appunto al popolo di Israele. Per questo i rabbini, anche di fronte alle peggiori calamità, mantennero una fede incondizionata nel continuo amore di Dio per Israele e di Israele per Dio. Per sottolineare la loro affermazione che l'amore di Dio nei confronti di Israele non era arbitrario, i rabbini offrirono una quantità di spiegazioni relative al motivo per cui era stato scelto Israele. Secondo *Rabbah Nm* 14,10, per esempio, Israele fu scelto perché nessun'altra nazione, sebbene le fosse stata offerta la Torah di Dio, volle accettare i suoi precetti, mentre secondo *Rabbah Gn* 1,4, l'elezione di Israele era predestinata già da prima che il mondo fosse creato. Alcuni rabbini indicarono l'umiltà e la mitezza degli Israeliti come le qualità che li rendevano degni di elezione, mentre la maggior parte tacque sui meriti e sulle qualità che avrebbero potuto portare Israele a diventare il popolo prediletto da Dio. Nessuno, comunque, credeva che il solo merito fosse motivo sufficiente per l'elezione. Citando la Scrittura per sostenere le loro affermazioni, essi attribuirono sempre l'elezione di Israele a un libero atto d'amore da parte di Dio. La fede nello speciale amore di Dio per Israele venne espressa molto chiaramente nella preghiera quotidiana. Accenni all'elezione ricavati dal testo biblico furono incorporati nella liturgia come espressioni di gratitudine verso quel Dio che aveva scelto Israele tra tutti i popoli, lo aveva amato ed esaltato sugli altri, lo aveva santificato con i suoi comandamenti e lo aveva portato «al [suo] servizio». Queste medesime idee furono ulteriormente articolate nelle opere di pensatori medievali come Sa'adyah Gaon, Avraham ibn Daud, Ḥasdai Crescas e Isaac Abravanel. Esse ricevono ancor maggiore attenzione, comunque, nel *Sefer ha-Kuzari* di Yehudah ha-Levi, del XII secolo: un'opera in cui l'idea della scelta svolge un ruolo centrale. Inteso come una difesa dell'Ebraismo, questo testo identifica la verità religiosa con quella che venne rivelata sul monte Sinai. E allora esso dichiara che gli Ebrei, scelti per serbare quella verità, sono i soli in grado di comprendere ciò che trascende i limiti della ragione. Come Henry Slonimsky scrive nella sua introduzione a *Judah Halevi. The Kuzari* (1964), il concetto di elezione di Israele porta ha-Levi a rivendicare, per il popolo ebraico e per la sua storia, un carattere unico e soprannaturale. Ancora, secondo Slonimsky, volendo ha-Levi eliminare dal suo concetto di scelta ogni odio e ogni intolleranza, ecco che egli assegna diverse funzioni storiche al Cristianesimo e all'Islamismo, affermando che in futuro essi infine si convertiranno alla vera religione.

L'attribuzione di una unicità soprannaturale al popolo ebraico trova ulteriore espressione nelle opere mistiche del Medioevo. Nella letteratura qabbalistica, per esempio, si incontra spesso l'affermazione che soltanto le anime di Israele provengono da Dio, mentre quelle degli altri uomini sono vile materia, o *qellipot* («conchiglie»). Data la posizione assai precaria dell'ebreo nell'Europa medievale, simili affermazioni furono probabilmente un mezzo per rendere sopportabile, se non comprensibile, la continua oppressione subita dal popolo ebraico.

A partire dal XVIII secolo, invece, con la crescente accettazione degli Ebrei nella società europea, il problema di come poter diventare parte del mondo moderno, pur mantenendo peraltro la credenza in un concetto che chiaramente differenziava gli Ebrei dai popoli circonvicini, aveva bisogno di nuove risposte. Anche se si fosse potuto dimostrare che il concetto tradizionale di elezione era stato introdotto per indicare una consacrazione a un servizio piuttosto che per rivendicare una sorta di superiorità, l'affermazione non sarebbe servita comunque a separare gli Ebrei da quelle stesse genti delle quali essi volevano essere parte? Mentre alcuni, come il filosofo del XVIII secolo Moses Mendelssohn nel suo *Jerusalem*, rassicuravano i loro lettori non ebrei affermando che l'elezione di Israele non comportava alcun privilegio, ma soltanto obblighi che non potevano essere disattesi, i riformatori religiosi del XIX secolo, in Germania, in America e in seguito in Inghilterra, posero in evidenza che la missione spirituale loro affidata avrebbe portato beneficio a tutta l'umanità.

Se da una parte, come dimostra in modo convincente Arnold M. Eisen (1983), il concetto di elezione era rimasto una preoccupazione per i pensatori ebrei americani del XX secolo, altri invece, in modo particolare Mordecai Kaplan, il fondatore del Ricostruzionismo, avevano cercato di eliminarlo completamente. Nel suo *Judaism as a Civilization* (1934), Kaplan propose di sostituire il concetto di elezione con quello di vocazione. Il concetto di vocazione, infatti, intesa come uno scopo comune che un gruppo di persone sceglie per sé, riconosce che gli Ebrei non sono in alcun modo differenti dagli altri popoli e soprattutto rispecchia il rifiuto personale di Kaplan della credenza in un Dio soprannaturale, così come la sua convinzione che gli Ebrei non avrebbero potuto ottenere una piena accettazione nella società americana fino a quando avessero sostenuto ciò che, nonostante le proteste, sembrava di fatto una affermazione di superiorità.

Molti teologi hanno recentemente rifiutato, direttamente o indirettamente, la nozione di Kaplan di una «normalità» ebraica. Tra essi vi è stato Michael Wyschogrod, il quale, in *The Body of Faith. Judaism as Corporeal Election*, New York 1983, avanza l'affermazione provocatoria che, nel prediligere Israele, Dio

scelse un popolo biologico piuttosto che ideologico. Per questo motivo, egli sostiene, tutti gli Ebrei, sia praticanti sia laici, sono amati in modo esclusivo da Dio e sono stati scelti per entrare in un rapporto di alleanza con lui.

Non importa l'azione o la credenza dell'ebreo: rimane il fatto che egli è stato scelto per diventare uno strumento con il quale Dio agisce nella storia.

**Cristianesimo.** Il concetto cristiano di elezione trova il suo fondamento nel fatto che la Chiesa primitiva si è identificata con il vero Israele. Sebbene riconoscessero che il popolo ebraico era stato originariamente l'eletto da Dio, i primi teologi cristiani sostenevano che quegli Ebrei che rifiutavano di riconoscere Gesù come loro Messia non potevano più a lungo rivendicare la loro condizione di privilegio.

Considerando Israele una comunità dei fedeli piuttosto che i discendenti biologici di Abramo, Paolo afferma che «non tutti i discendenti di Israele sono Israele» (Rm 9,6). Il suo messaggio, qui come altrove, è che il concetto di elezione, sebbene un tempo riferito solamente al popolo ebraico, l'Israele della carne, è ora sostituito da un nuovo concetto che si riferiva a quegli Ebrei e a quei Gentili che, accettando gli insegnamenti della Chiesa, possono affermare lecitamente di essere l'autentico Israele dello spirito. Identificando l'Israele spirituale con il resto fedele di Isaia, Paolo afferma che essi soltanto sono gli eredi della promessa di redenzione da parte di Dio.

Reinterpretando il concetto biblico di patto, Paolo proclama una nuova alleanza di salvezza, disponibile per tutti coloro che professano la fede nel Cristo risorto. Offerta separatamente dal patto stretto con Abramo e con il suo seme spirituale, la nuova alleanza in realtà precede il patto mosaico (obbedienza alla Torah), il quale, secondo Paolo, è soltanto un patto di schiavitù (Gal 4,2-31). Pur senza arrivare a sostenere che gli Ebrei non devono più seguire la Legge, Paolo afferma che la Legge da sola non può portare alla salvezza. Data ad Israele come mezzo per vincere il peccato, essa, continua Paolo, può soltanto portare alla condanna, mentre la nuova alleanza della fede porta alla rinascita e alla libertà. Paolo non nega che gli Ebrei rimangono comunque i prescelti da Dio. Anzi, nella *Lettera ai Romani* 11,29 egli afferma che i «doni e la chiamata di Dio sono irrevocabili». Ma Paolo identifica il patto mosaico semplicemente con la Legge, in quanto opposta allo spirito, e con il privilegio, in quanto opposto al servizio.

Alla luce di questa interpretazione, egli poi distingue tra la Legge, che è irrevocabile, sebbene in definitiva inefficace, e il rapporto privilegiato tra Dio e Israele, che, come sostiene John Gager, *The Origins of Anti-Semitism*, New York 1983, Paolo pensa che sia stato «momentaneamente sospeso».

L'ampliamento in Paolo del concetto di elezione fino a includere gli Ebrei e i Gentili servì sia da stimolo per un maggiore sforzo missionario, sia come strumento didattico con cui venivano chiaramente espressi le responsabilità e i privilegi della vita cristiana. Dalla seconda metà del I secolo, comunque, quando la divergenza tra Ebraismo e Cristianesimo si approfondì, dando spazio a una Chiesa costituita prevalentemente da Gentili, i cristiani concentrarono la loro rivendicazione di una specifica elezione sulla sola Chiesa (l'*ekklesia*, la «scelta»), mentre alcuni, come Stefano, sostenevano cocciutamente e contro lo Spirito Santo che gli Israeliti in realtà non erano mai stati il popolo eletto da Dio (At 7,51). Secondo questa idea, il patto mosaico era stato posto in essere soltanto per anticipare profeticamente l'autentico patto futuro. Nei Vangeli e nei testi del Nuovo Testamento, l'accento è posto non soltanto sull'eletto, la cui rettitudine e la cui fede rivelano le opere dello Spirito Santo, ma anche su Cristo come l'eletto per eccellenza, il modello del pentimento e della fede necessari per entrare nel regno di Dio (Lc 9,35; 23,35). Sebbene l'elezione, in definitiva, poggi sopra un atto di grazia divina, la prova dell'elezione del singolo si coglie nella sua obbedienza alla chiamata di Cristo. In verità, come afferma Giovanni utilizzando l'immagine di Gesù pastore che raccoglie gli eletti di tutte le nazioni, è soltanto attraverso Cristo, la «porta dell'ovile», che si ottiene l'accesso al Padre (Gv 10,1ss.).

Nelle epistole del vescovo Ignazio, vissuto tra il I e il II secolo d.C., l'accento è posto sui doni spirituali, o privilegi, che l'elezione divina comporta. Sebbene tutti gli uomini, egli scrive, godano di benedizioni temporali come cibo e bevande, solamente il battesimo porta al dono del nutrimento spirituale (cioè l'Eucarestia) e della vita eterna. Tra il II e il VI secolo furono composte moltissime opere che affermavano l'elezione della Chiesa in alternativa a quella di Israele. Così, per esempio, nel suo *Testimoniorum libri III ad Quirinum*, Cipriano, un vescovo del III secolo, afferma che con la cessazione di tutti i segni dell'«antica legge», servirebbero ora una legislazione, una guida, una profezia e una elezione nuove, con i Gentili che sostituiscano gli Ebrei in qualità di popolo eletto di Dio. Rosemary Ruether, nel suo *Faith and Fratricide* (New York 1974), considera questa tradizione letteraria come appartenente a una polemica in corso contro l'Ebraismo che, con la sua continua ed efficace esistenza, poteva apparire una sfida contro molti degli insegnamenti della Chiesa. Inaugurando, inoltre, un'ampia serie di immagini contrastanti tra Sinagoga e Chiesa (carnalità

contro spiritualità, cecità contro visione, rifiuto contro elezione), la Chiesa riuscì ad affermare in modo più compiuto che cosa essa era e che cosa sperava di diventare. Benché l'ostilità della Chiesa nei confronti degli Ebrei non portasse sempre a una posizione di antisemitismo, tuttavia l'uso di certe narrazioni bibliche (come quella della vendita della primogenitura da parte di Esaù al fratello più giovane Giacobbe) per esplicitare il rapporto tra Ebraismo e Cristianesimo sottolineò potentemente l'affermazione teologica, da parte della Chiesa, che essa sola rappresentava l'autentico «seme di Adamo», scelto da Dio per entrare nel regno dei cieli.

La Chiesa scismatica donatista, che si costituì in Africa settentrionale all'inizio del IV secolo e venne condannata come eretica nell'anno 405, sviluppò una propria idea particolare di elezione. Formatasi in opposizione a quei vescovi che, in risposta all'editto di Diocleziano del maggio 303, avevano consegnato i libri sacri alle autorità civili, iniziò a sua volta a consacrare propri vescovi, cominciando con Maggiorino, vescovo di Cartagine nel 312. Affermando che i *traditores* e i loro successori non avevano con loro lo Spirito Santo e che perciò non potevano validamente amministrare il sacramento del battesimo, i Donatisti sostenevano di essere i soli rappresentanti della Chiesa cattolica (o universale) di Pietro. Coloro che svilupparono gli insegnamenti donatisti, e in particolare il successore di Maggiorino, Donato, da cui la Chiesa prese il nome, giudicavano il mondo un dominio di Satana, rappresentato in terra dai malvagi «figli dei *traditores*». Costretti a separarsi dalla Chiesa ufficiale, che si era contaminata a causa della sua alleanza con i poteri terreni, i Donatisti sostenevano di essere gli unici puri, «senza macchia o ruga». Come tali, credevano di essere i soli eletti da Dio. Sebbene l'opposizione di Agostino e di altri sia infine riuscita a contenere la sua influenza e la sua crescita, il Donatismo fu presente nell'Africa settentrionale per tutto il VI secolo e, probabilmente, ancora nel VII secolo, fino all'arrivo dell'Islamismo.

Tra il X e il XIV secolo, numerose sette cristiane neomanichee avanzarono, in maniera analoga, la stessa rivendicazione. Identificati dal Cristianesimo ortodosso come «manichei» per la loro visione dualistica del mondo, per la loro identificazione del Dio della Bibbia ebraica con Satana e per il loro rigido ascetismo – tutte caratteristiche della religione manichea, fondata nel III secolo dal persiano Mani – gruppi come i Pauliciani armeni, i Bogomili bizantini e i Catari latini respinsero l'accusa di essere eretici o manichei, replicando piuttosto di essere loro gli unici e autentici rappresentanti del vero Cristianesimo.

Mentre l'etichetta di neomanicheo riflette il riconoscimento, da parte degli storici moderni, che elementi manichei erano presenti in ciascuno di questi gruppi, gli studiosi discordano se si possa o meno stabilire una connessione diretta tra il Manicheismo di Mani e queste sue manifestazioni successive. In ogni caso, comunque, come i primi Manichei, questi gruppi cristiani medievali dividevano i loro membri in gradi o classi differenti, che comprendevano due livelli fondamentali: quello degli «eletti» e quello degli «uditori». Come gli antichi pneumatici gnostici (identificati anche con gli eletti), coloro che erano iniziati alla classe degli eletti sostenevano di possedere l'autentica vera conoscenza dell'io, del mondo e di Dio.

Tra i Catari, il gruppo neomanicheo sul quale possediamo un maggiore numero di informazioni e la cui influenza sembrava essere la più ampiamente diffusa, i membri appartenenti al gruppo degli eletti vestivano di nero, portavano una copia del Nuovo Testamento in una borsa di pelle e aderivano a un rigido ascetismo che mirava a liberarli dal contatto con il mondo materiale. Obbligati alla castità, alla povertà, all'astensione dalla carne, dal latte, dalle uova, dal formaggio e probabilmente anche dal vino, facevano un solo pasto (di verdura) al giorno, digiunavano vari giorni alla settimana e in periodi particolari, si impegnavano regolarmente nella preghiera e accettavano una nuova pezza di stoffa per abito all'anno. Di fronte al divieto di possedere proprietà, di accumulare ricchezze e di svolgere qualunque lavoro, gli eletti catari erano mantenuti dagli uditori, dei quali ricevevano le confessioni e nella cui istruzione religiosa erano impegnati.

Per i Catari, come per altri gruppi neomanichei, l'elezione implicava purezza, perfezione e conoscenza. Gli eletti si consideravano superiori agli altri perché avevano quasi raggiunto una condizione di puro spirito già nel corso della loro vita: essi affermavano di essere gli unici ad avere il privilegio di entrare nel Paradiso della luce immediatamente dopo la morte. Secondo Malcom Lambert (1977), motivazioni sia religiose sia sociali portarono molti fedeli al Catarismo e alla preparazione per diventare eletti. Mentre alcuni si accostarono al Catarismo solamente per convinzione religiosa, molti, specialmente tra l'aristocrazia rurale e tra le classi più basse, aderirono al Catarismo in seguito al rifiuto di ciò che essi giudicavano la crescente lussuria e corruzione del Cristianesimo ortodosso e volendo di rimando affermare positivamente il senso del sacrificio personale e della povertà. Inoltre, sostiene Lambert, l'iniziale uguaglianza degli uomini e delle donne all'interno della classe degli eletti attirò un numero significativo di donne verso il Catarismo e verso l'elevata condizione rituale che esso soltanto sapeva offrire.

Anche all'interno della tradizione della Riforma, e specialmente all'interno del Calvinismo, il concetto di elezione venne a svolgere un ruolo particolarmente preminente. Identificando gli eletti con coloro che erano predestinati alla salvezza, Calvino affermò che l'elezione traeva la sua origine in un proposito divino che risaliva addirittura alla creazione del mondo. Secondo Calvino, l'umanità viveva in uno stato di depravazione totale. Nonostante Dio avesse mandato il suo Figlio per espiare la colpevolezza umana, l'efficacia di questa espiazione si estese soltanto a coloro che Dio aveva già prescelto.

Radicata solamente nell'amore e nella misericordia di Dio, l'elezione, nell'idea di Calvino, era completamente gratuita, non avendo alcun rapporto con il merito umano. Mentre i pochi che erano eletti nell' «alleanza di vita» sarebbero stati redenti, la maggioranza dell'umanità, rifiutata da Dio, sarebbe stata condannata alla dannazione eterna. Nella sua *Institutio Christianae Religionis* (1536), Calvino descrive l'elezione di Israele come il primo gradino dell'elezione, sostituito da un secondo momento in cui Dio considera alcuni figli di Israele come suoi propri figli e liberamente adotta gli altri. Con la predicazione del Vangelo e l'«illuminazione dello spirito» che lo accompagna, gli eletti sono chiamati alla fratellanza in Cristo, legati l'un l'altro dalla comune condizione di eletti. La fede, afferma Calvino, è il sigillo dell'elezione di una persona e diventa, insieme al raggiungimento della rettitudine, una conferma per il singolo della propria scelta.

In modo analogo, anche i Puritani inglesi e i loro discendenti americani posero il concetto di elezione al centro della loro teologia. Condividendo la convinzione di Calvino relativa a una doppia predestinazione, consistente nell'elezione di pochi e nella condanna di molti, essi descrivevano con grande precisione l'alleanza di grazia in cui gli eletti erano entrati. Reso possibile dalla perfetta obbedienza di Cristo, questo patto offrì sia l'assicurazione del perdono, sia la promessa della salvezza. Secondo i Puritani, questo patto doveva essere dapprima assimilato nella fede e successivamente si sarebbe ottenuta la salvezza con la mediazione delle leggi e delle istituzioni. Grande importanza veniva accordata all'esperienza della grazia rigenerante come segno dell'elezione del singolo.

Dalla fine del XVII secolo, questa esperienza divenne un requisito necessario per l'adesione alle Chiese puritane inglesi e americane. Mentre la successiva istituzione di un patto incompleto consentiva a coloro che erano cresciuti come puritani ma che non si erano sottoposti all'esperienza personale della conversione di mantenere la loro appartenenza, le Chiese puritane in America continuarono a presentarsi come congregazioni di santi visibili, chiamati da Dio a quel futuro glorioso per il quale essi avevano realizzato una specifica ed elaborata preparazione.

Una maggiore consapevolezza e un migliore apprezzamento delle credenze religiose altrui ha portato molti teologi cattolici e protestanti contemporanei a riflettere sopra il tradizionale concetto cristiano di elezione. Rosemary Ruether, per esempio, conclude il suo studio *Faith and Fratricide* proponendo alcune possibilità per relativizzare l'interpretazione cristiana della nuova alleanza come sostituto della vecchia, in modo da poter riconoscere la legittimità di molte delle affermazioni ebraiche correnti.

Anche Paul Van Buren (*Discerning the Way*, New York 1980) sostiene che il concetto ebraico e quello cristiano di elezione vanno visti come affermazioni parallele, miranti a una speranza comune di redenzione. Condividendo le conclusioni di questi autori, anche Walter Bühlmann (*God's Chosen Peoples*, Maryknoll/N.Y. 1982), infine, sostiene che la scelta da parte di Dio non va interpretata come un privilegio esclusivo, ma come un modello generale della vicinanza degli uomini a Dio. Distinguendo tra una teologia e una ideologia dell'elezione, Bühlmann mette in guardia contro l'uso delle convinzioni religiose per generare o perpetuare una mentalità fondata sull'intolleranza e sul principio di superiorità.

**Islamismo.** Sebbene il concetto di elezione non sia pienamente articolato nell'Islamismo come nell'Ebraismo e nel Cristianesimo, il Corano usa frequentemente la parola *'ahd* («ingiunzione, comando») per comunicare l'apprezzamento e il rapporto di alleanza esistente tra Allāh, i suoi profeti e i suoi fedeli. Occasionalmente usato come sinonimo di *'aqd* («contratto»), *'ahd* implica l'impegno dinamico e religioso del credente con Allāh, che si manifesta attraverso gli obblighi che il credente accetta di assumere.

Il Corano afferma l'elezione sia di individui particolari, tra i quali Noè, Abramo, Mosè, i profeti ebraici e Gesù, sia delle loro comunità. Esso inoltre afferma l'elezione dell'ultimo e più grande profeta di Dio, Maometto, e della sua comunità di credenti. Questa comunità (la *ummah*) è identificata nel Corano con il concetto biblico del resto che si salva. Per i musulmani, altre nazioni hanno aspirato a raggiungere Dio, ma è solamente la comunità islamica che è stata ammessa vicino a lui. Questa comunità non va identificata con un particolare gruppo etnico o sociale, ma è formata da tutti i credenti. Mentre, secondo John Wansbrough (1977), le particolari dottrine che identificavano i musulmani come superiori si svilupparono soltanto in epoche successive, il Corano distingue accuratamente i servitori di Allāh da tutti gli altri, identificando i mu-

sulmani come i «purificati» (37,40) oppure, più semplicemente, come «gli eletti» (38,47).

Soltanto nel Sufismo, comunque, il concetto di elezione riceve una attenzione particolare. Sviluppatosi durante il IX e il X secolo d.C., il Sufismo affermava che non esiste nulla se non Allāh.

I sufi giunsero a questa affermazione non attraverso la conoscenza intellettuale, ma attraverso l'intuizione mistica, o gnosi. Essi identificavano questa intuizione come l'essenza interiore dell'*islam*, cioè della sottomissione a Dio, una essenza che, essi affermavano, poteva essere penetrata soltanto dagli eletti. Secondo i sufi, gli eletti erano coloro che non soltanto avevano avuto una eperienza diretta del divino, ma che anche, come nota Martin Lings, potevano passare senza problemi dal pensiero all'azione, dal «mondo futuro» e dai suoi misteri a questo mondo e a tutto ciò che esso contiene.

Credendo che la gnosi conduca al gradino più alto della perfezione umana, secondo soltanto a quello dei profeti, i sufi rivendicavano per sé la santità. Essi basavano questa rivendicazione non sul merito personale, ma sull'amore o sulla grazia di Allāh. Essere scelti, perciò, voleva dire ricevere il dono della santità, un dono che consentiva di penetrare nei misteri che non potevano essere altrimenti compresi per via semplicemente razionale.

Citando un poeta sufi, Lings descrive l'intelligenza mistica del fedele sufi come un gioiello perfetto, un dono squisitamente splendido che permette all'eletto di sollevare il velo dalla «luce di Allāh» e di riconoscere che non esiste nulla se non Dio.

Il concetto di elezione intesa come un dono fatto ad anime speciali ancora prima della loro creazione ha portato diversi studiosi ad associare questa rivendicazione, da parte dei sufi, alla dottrina della predestinazione.

Sebbene questi concetti non siano identici tra loro, la coscienza di essere non soltanto chiamati da Dio ma addirittura sopraffatti da lui portò in particolare i primi sufi a considerare dettata o suggerita loro direttamente da Allāh la decisione di abbandonare il mondo e di dedicarsi a lui. Come scrive Annemarie Schimmel (*Mystical Dimensions of Islam*, Chapel Hill/N.C. 1975) il mistico è stato scelto (*iṣṭafā*) da Dio per se stesso, non soltanto per diventare una bandiera del suo amore, ma anche per partecipare all'alleanza primordiale, stabilita anche prima della creazione di Adamo, e per restare puro grazie alla meticolosa osservanza della legge e della tradizione islamiche.

[Vedi *VOCAZIONE*; e inoltre *LIBERO ARBITRIO E DETERMINISMO* e *LIBERO ARBITRIO E PREDESTINAZIONE*, vol. 4].

**BIBLIOGRAFIA**

Mentre la maggior parte delle opere sull'elezione si è concentrata soprattutto su tematiche affini, St.T. Katz, *Jewish Ideas and Concepts*, Jerusalem 1975; e N. Glueck et al., *Chosen people*, in *The Universal Jewish Encyclopedia*, New York 1941, forniscono una buona panoramica sulla comparsa di questo concetto nella storia ebraica. H.H. Rowley, *The Biblical Doctrine of Election*, London 1950, sebbene da un punto di vista esplicitamente cristiano, è utile per illuminare i riferimenti a questo concetto presenti nella Bibbia ebraica. S. Schechter, *Aspects of Rabbinic Theology*, 1909, New York 1961; e B. Helfgott, *The Doctrine of Election in Tannaitic Literature*, New York 1954, restano importanti fonti di informazione per la scoperta e lo sviluppo di questo concetto nella letteratura rabbinica. Per una descrizione dettagliata della comparsa del concetto di elezione nella letteratura qabbalistica, cfr. G. Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*, 1941, New York 1961 (trad. it. *Le grandi correnti della mistica ebraica*, Genova 1986). E.B. Borowitz, *Choises in Modern Jewish Thought*, New York 1983, offre una sintesi chiara del rifiuto del concetto di elezione nelle opere di alcuni pensatori ebrei del XX secolo, come Leo Baeck, Mordecai Kaplan e Richard Rubenstein. Particolarmente degno di attenzione è A.M. Eisen, *The Chosen People in America. A Study in Jewish Religious Ideology*, Bloomington/Ind. 1983, che offre una penetrante analisi di ciò che l'elezione di Israele ha significato per i rabbini e i teologi americani, dal 1930 ad oggi.

J.C.V. Durell, *The Historic Church*, 1906, New York 1969, fornisce un eccellente sommario del concetto di elezione nel Cristianesimo antico. Le rivendicazioni donatiste dell'elezione sono chiaramente descritte in W.H.C. Frend, *The Donatist Church*, 1952, Oxford 1971. Forse lo studio più completo sul neomanicheismo è ancora St. Runciman, *The Medieval Manichee. A Study of the Christian Dualist Heresy*, Cambridge 1947. Di particolare interesse è anche, soprattutto per il suo esame delle condizioni sociali che portarono alle rivendicazioni neomanichee, M.D. Lambert, *Medieval heresy. Popular movements from Bogomili to Hus*, New York 1977.

Il concetto di elezione nel Calvinismo e nella teologia riformata nel suo complesso è riassunto in H. Heppe, *Reformed Dogmatics*, London 1950. Per un esame più dettagliato e completo di questo concetto, soprattutto nel Puritanesimo americano, cfr. infine E.S. Morgan, *Visible Saints. The History of a Puritan Idea*, New York 1963.

J. Wansbrough, *Quranic Studies*, Oxford 1977, fornisce una eccellente panoramica sul concetto coranico di elezione, mostrando il suo rapporto con i temi della ricompensa, del patto e dell'esilio. Lo sviluppo di questo concetto nel Sufismo è chiaramente tracciato da R.C. Zaehner, *Hindu and Muslim Mysticism*, London 1960; esso riceve una attenzione speciale in M. Lings, *A Moslem Saint of the Twentieth Century. Shaikh Ahmad al-Alawi. His spiritual heritage and legacy*, London 1961.

ELLEN M. UMANSKY

**ENTUSIASMO.** Scrivere la storia dell'entusiasmo significa fare la storia della parola, piuttosto che la storia del fenomeno che la parola rappresenta. Nell'area linguistica anglosassone, per esempio, il termine entusiasmo assunse importanza come termine tecnico dello studio delle religioni nel corso del XVII secolo, venendo a designare un fenomeno relativo sempre all'esperienza religiosa in quanto tale, ma contenendo, spesso, una implicita valutazione negativa. Per circa due secoli l'uso tradizionale del termine definì emozioni religiose di natura patologica o, più sovente, una ispirazione esaltata, così come la pretesa, falsa o ingannevole, di essere entrati in comunicazione diretta con il divino e di averne ricevuto privatamente delle rivelazioni. Nel corso degli ultimi cento anni, invece, questo significato religioso del termine è stato quasi del tutto sostituito da una accezione più positiva, comune ancora oggi (ardente zelo per una persona, per una causa, oppure per un principio), anche se permangono ancora alcune sfumature negative in un vocabolo da quello derivato, *entusiasta*, che designa ora un ingenuo visionario ora un illuso. A noi interessa, comunque, soltanto il termine entusiasmo nella sua accezione religiosa.

Discutere dell'entusiasmo significa anche affrontare le questioni di principio che hanno generato il dibattito sull'opportunità o meno di usare questo termine per indicare qualunque richiamo a una rivelazione o a una ispirazione divina. Per chi era ostile alla religione in quanto tale – o a ogni religione che non fosse di natura strettamente razionale – l'entusiasmo non differiva affatto dalla superstizione e una accusa di questo genere poteva essere diretta contro i profeti biblici, contro l'apostolo Paolo o contro Maometto con maggiore giustificazione che contro John Wesley. Per i membri di una Chiesa di Stato particolarmente timorosa di ogni scisma, *entusiasmo* era sinonimo di settarismo, e di entusiasmo potevano esserne accusati Francesco d'Assisi come san Domenico, i «papisti» in generale come i seguaci di George Fox o di Madame Guyon. Per chi diffidava di ogni manifestazione delle emozioni, particolarmente di quelle di tipo religioso, entusiasmo era semplicemnte sinonimo di fanatismo. Soltanto nel XIX secolo, sotto l'influsso del romanticismo, l'entusiasmo – inteso ora come emozione profondamente sentita o come percezione intensificata dell'ispirazione poetica – godette di una rivalutazione in senso positivo, liberandosi dai sottintesi significati negativi che ne facevano una parola riprovevole dal punto di vista religioso.

In senso stretto, allora, lo studio dell'entusiasmo è una ricerca sul Cristianesimo dei secoli XVII e XVIII, ossia su quei movimenti sorti all'interno del Cristianesimo che furono considerati dai loro critici come periferici e minacciosi per l'integrità della religione. Peraltro è forse possibile parlare più propriamente di uno studio degli atteggiamenti di coloro che condannarono tali movimenti perché «entusiastici». Bisognerebbe ricordare, inoltre, che il termine *entusiasta* fu utilizzato come traduzione del tedesco *Schwärmer*, il termine con cui Martin Lutero indicò certi riformatori radicali quali Andreas Karlstadt, Thomas Müntzer e gli Anabattisti. Come gli «entusiasti» anglosassoni, anche gli *Schwärmer* tedeschi si ritenevano divinamente ispirati e destinatari di rivelazioni: pertanto furono classificabili come fanatici e settari. *Entusiasmo*, dunque, in quanto termine tecnico relativo alla sfera religiosa, sta a indicare varie espressioni di un Cristianesimo settario, radicale o spiritualista, in modo particolare nell'Europa dei tre secoli che intercorrono tra la Riforma e il XIX secolo.

**L'entusiasmo secondo Ronald Knox.** Nel suo classico studio sull'argomento, *Enthusiasm*, 1950, Ronald Knox propone una definizione del fenomeno come qualcosa che «non cominciò a prendere realmente forma fino al momento in cui Martin Lutero non scosse bruscamente l'intero modello teologico europeo» (Knox, 1950, p. 4). Pertanto «l'entusiasmo in senso religioso appartiene ai secoli XVII e XVIII e difficilmente ricompare dopo il 1823 se non tra virgolette» (p. 6). In realtà Knox osserva che il modello dell'entusiasmo ricorre spesso in modo spontaneo nel corso della storia della Chiesa, e presenta anche brevi analisi sulla Chiesa di Corinto, sui Montanisti, sui Donatisti e su alcune sette medievali, in particolare sui Valdesi e i Catari. Ma i Donatisti, per esempio, non fornirono un buon esempio di entusiasmo, nonostante il loro ardore per il martirio. D'altra parte Knox liquida il Montanismo come «un evidente fanatismo» (p.49) e i movimenti medievali come alimentati da una ispirazione «estranea al genio dell'Europa» o come «sporadici e irrilevanti bizzarrie della storia religiosa» (p. 4). Tutti questi movimenti vengono analizzati non tanto come esempi di un autentico entusiasmo, che richiedono una analisi di per se stessi, ma piuttosto per metterli in contrasto con le successive descrizioni dell'entusiasmo vero e proprio. Anche gli Anabattisti, gli stessi *Schwärmer*, ricevono un trattamento poco attento e servono in buona misura come uno strumento per la generica disapprovazione di Knox nei confronti di Lutero e della Riforma. Risulta evidente, da quanto si è detto, che la principale obiezione rivolta da Knox ai movimenti entusiastici riguarda la loro tendenza allo scisma e al settarismo. «L'entusiasmo esordisce sempre come un tentativo di formare una Chiesa dentro la Chiesa e finisce sempre con il trovarsi compromesso con una forma di opposizione settaria» (p. 109).

Knox comincia a tratteggiare l'entusiasmo con mag-

gior simpatia a partire dalla sua trattazione riguardante George Fox (1624-1691), il fondatore della Società degli Amici (i Quaccheri). L'attenzione dello studioso si concentra istintivamente sulla credenza di Fox nella «luce interiore», testimoniata per esempio dall'episodio dell'interruzione, da parte di Fox, di un predicatore di Nottingham: «Non è la Scrittura, ma lo Spirito Santo quello da cui i santi dell'antichità trassero la Scrittura, e dallo Spirito Santo le religioni... devono essere messe alla prova» (p. 152, nota 3). Le caratteristiche dell'entusiasmo risultano evidenti dalla duplice implicazione di questa affermazione: in primo luogo, il richiamo a non confondere con la ragione o con la coscienza l'immediatezza dell'ispirazione (paragonabile a ciò che volentieri veniva altrimenti ammesso per gli scrittori biblici, ma che d'altro canto era ristretto ad essi); in secondo luogo, l'affermazione che questa illuminazione interiore è l'autentica fonte dell'autorità al di sopra della lettera della Scrittura, delle dottrine e delle disposizioni ecclesiastiche e statali. I tremiti violenti che spesso si associavano all'agitarsi dello Spirito Santo e che, si pensava, ne attestavano la presenza (donde il nome Quaccheri, dall'inglese *to quake*, agitare), sembrano appartenere esclusivamente ai primissimi tempi del movimento.

La sezione centrale della monografia di Knox si conclude con una trattazione sul Giansenismo (dalla metà del secolo XVII alla metà del XVIII) e sul Quietismo (ultima metà del XVII secolo). Questi movimenti, pur significativi per la loro sfida rivolta alle linee principali della tradizione cattolica, non sarebbero in senso stretto classificabili come esempi di entusiasmo, almeno in base all'uso tecnico che Knox fa del termine. Il Giansenismo sottolineava la situazione di corruzione della natura umana in seguito al peccato originale e la potenza della grazia divina. Da un carattere austero – una sorta di Puritanesimo cattolico – il movimento si avvicinò all'entusiasmo nella misura in cui cominciò a percepire la grazia in termini di esperienza di «devozione sensibile» (pp. 224s.). Il Quietismo, dal canto suo, era una dottrina che tentava di sopprimere qualsiasi impegno umano, così da consentire all'azione divina un pieno dominio sull'anima passiva. Certamente il Quietismo enfatizzava l'immediatezza del contatto tra Dio e l'anima, ma dal momento che esso negava anche che tale relazione dovesse essere oggetto di una esperienza consapevole, sarebbe più opportuno studiare il Quietismo mettendolo in rapporto con il misticismo piuttosto che con l'entusiasmo.

Gli autentici bersagli della critica di Knox risultano essere, a questo punto, Madame Guyon e i convulsionaristi di Saint Médard. Madame Guyon (1648-1717), che molto fece per promuovere il Quietismo, riassume in sé buona parte di ciò che dell'entusiasmo Knox considerava meritevole di disapprovazione: in particolare la sua «vanità» spirituale e, soprattutto, il ruolo preminente che l'influente donna ebbe nel sostegno ai movimenti entusiastici. Le scene di convulsione che si verificarono intorno al 1730 nel cimitero parigino di Saint Médard (danze estatiche, guarigioni e discorsi in lingue sconosciute), erano considerate dai partecipanti come manifestazioni dello Spirito Santo atteso per gli ultimi giorni. Per Knox, invece, si tratta di espressioni di Giansenismo popolare e insieme un terribile ammonimento di ciò che può accadere a un movimento che si collochi troppo lontano dall'autorità ecclesiastica. Simili ai convulsionaristi giansenisti furono i Camisards ugonotti della Francia meridionale (tra la fine del XVII secolo e l'inizio del XVIII), tra i quali rivestiva un ruolo preminente una forma particolare di profetismo estatico comprendente prostrazioni, stati di *trance* apparente e glossolalia. Esiliati in Gran Bretagna (dove divennero noti come «profeti francesi»), convertirono Ann Lee, che in seguito costituì a sua volta, nell'America settentrionale, il movimento degli Shakers.

L'altro principale oggetto dell'analisi di Knox è John Wesley (1730-1791). In questo caso la critica di Knox si concentra sulla religione dell'esperienza. Il capitolo iniziale descrive la devozione di stampo boemo diffuso in Germania dal conte Nikolaus Zinzendorf (1700-1760). I Fratelli Moravi, come i Quietisti, praticavano una religione dell'immobilità. Ma, a differenza dei Quietisti, Zinzendorf predicava una forma di religione come se si trattasse di una esperienza provata: annunciava una salvezza intesa come «una immediata e gioiosa percezione di un Padre amorevole» (da Knox, p. 410); proclamava la sua sicurezza non semplicemente come una dottrina creduta, ma come qualcosa di sentito, il senso dell'amore protettivo di Dio. John Wesley apprese dai Fratelli Moravi questa esperienza così importante, enfatizzata poi nella sua dottrina che esprimeva la certezza – la sicurezza – del perdono presente, la testimonianza interiore dello Spirito divino. Wesley non abbandonò mai questa fiducia nell'importanza delle sensazioni, della «religione del cuore», anche quando giunse a riconoscere che la consapevolezza dell'accettazione di Dio non era di necessità invariabilmente o essenzialmente concomitante con l'accettazione stessa (p. 539). Potrebbe sembrare che questi esempi abbiano rappresentato soltanto forme attenuate di entusiasmo, ma l'interesse di Knox si rivolge soprattutto alle conseguenze che tali enfatizzazioni hanno avuto, una volta affrancatesi dai vincoli della disciplina tradizionale e dell'autorità ecclesiastica. Fu il ruolo che Wesley attribuiva nel proprio sistema all'irrazionale che suscitò il famoso rimprovero rivoltogli dal vescovo

Butler: «Signore, pretendere dallo Spirito Santo doni e rivelazioni straordinari è una cosa orribile, davvero orribile» (p. 450). Così, sotto il titolo «Wesley e la religione dell'esperienza», Knox descrive le convulsioni, i pianti, le invocazioni che sovente accompagnavano la predicazione di Wesley. La volontà di Wesley di riconoscere in tali parossismi l'opera di Dio, difendendone di conseguenza le manifestazioni, rende assai arduo per lui difendersi dall'accusa di entusiasmo, benché egli stesso abbia respinto questa accusa e non si sia mai lasciato trasportare da tale entusiasmo, percependone chiaramente i rischi. Un altro aspetto del suo insegnamento suscettibile di critica è la sua visione della perfezione cristiana, dal momento che una fede nel possibile raggiungimento di una perfezione totalmente priva di peccato conduce inevitabilmente a un elitarismo spirituale e ad avanzare la pretesa di aver ricevuto rivelazioni speciali. Eppure, «perfezione senza peccato» non fu mai un'espressione di Wesley: ciò che egli incoraggiò nei suoi adepti fu soltanto la rinascita nell'amore o la santificazione integrale, senza indulgere affatto, favorendole, alle idee più estremiste che talvolta furono dedotte dai suoi stessi insegnamenti.

La dissertazione di Knox si conclude con una breve incursione nel XIX secolo, con particolare riferimento ai seguaci di Irving, agli Shakers ed agli adepti del Perfezionismo. Sotto il ministero di Edward Irving, a Londra negli anni intorno al 1830, assunsero enorme importanza le profezie e il parlare in lingue diverse, dialetti o linguaggi ignoti, attività considerate come promosse dallo Spirito Santo e paragonabili alla prima Pentecoste cristiana. [Vedi *GLOSSOLALIA*]. Secondo Irving, tali manifestazioni confermavano la sua credenza nella imminente seconda venuta di Cristo. Gli Shakers sorsero nella seconda metà del XVIII secolo da un gruppo di Quaccheri che avevano adottato la pratica devozionale dei Camisards di danzare fino a provocare stati ispirati (i «Quaccheri scuotitori»). Sotto la guida di Ann Lee, persuasa da una speciale rivelazione che il millennio era già spuntato, il movimento si trasferì nell'America settentrionale nel 1774. Il «Perfezionismo», invece, viene identificato da Knox con tre movimenti più o meno coevi (prima metà del XIX secolo), manifestatisi l'uno in Prussia, l'altro in Inghilterra e il terzo infine nell'America settentrionale (l'unico altro esempio di entusiasmo nordamericano che Knox prende in considerazione). Tutti e tre condividevano la fede nel principio secondo cui l'esperienza della conversione rende impossibile il peccato.

Da tutto ciò è possibile ricavare uno spaccato indicativo della tipica persona entusiasta secondo i termini classici. La certezza fondamentale dell'entusiasta risiede nell'immediatezza e nella diretta origine della sua esperienza di Dio. Per l'entusiasta, a differenza del quietista, l'esperienza ha una sua propria evidenza e autenticità: essa è evidente di per sé, perché l'evento sarà contrassegnato da precise impressioni interiori (un chiaro senso della presenza o della benevolenza di Dio e insieme ispirazione o rivelazioni particolari, tra cui visioni) oppure da manifestazioni fisiche esteriori (tremiti, prostrazioni, frasi ispirate, guarigioni miracolose). Tale esperienza di Dio è di per se stessa autentica, perché reca in sé una autorità superiore a quella della Scrittura (interpretata tradizionalmente), del dogma ecclesiale, del rito o dell'ufficio: superiore, addirittura, alla ragione stessa. L'entusiasta riconosce la volontà di Dio ed agisce come suo agente, essendo responsabile soltanto e direttamente nei suoi confronti. Queste esperienze portano di necessità l'entusiasta alle seguenti conclusioni: 1) egli è più spirituale degli altri credenti o comunque ha raggiunto una condizione più elevata nella vita cristiana; 2) si deve consentire o incoraggiare una forma di devozione meno ristretta, nella quale ci sia spazio appropriato per le manifestazioni esteriori dello Spirito Santo; 3) infine, si dovrebbero eliminare tutte le strutture e le forme del Cristianesimo tradizionale che soffochino lo Spirito Santo. Non a caso queste convinzioni possono avere una forte portata escatologica (nella credenza che il millennio è alla fine o che la seconda venuta di Cristo è imminente), che coinvolge con pregnanza universale sia i singoli individui entusiasti sia i movimenti nel loro insieme e può arrivare addirittura a giustificare una azione nettamente antisociale o rivoluzionaria.

**Verso una più ampia comprensione dell'entusiasmo.** Il giudizio classico sull'entusiasmo è stato, dunque, in buona misura, determinato dai valori negativi connessi alla parola. All'interno del Cristianesimo, a causa del timore della superstizione, del fanatismo e del settarismo, i richiami all'ispirazione e a una rivelazione continua sono stati sempre e senza alcuna difficoltà etichettati come «entusiastici». Anche Knox, nella sua attrazione-repulsione per l'entusiasmo, si abbandona talvolta a descrivere le stravaganze degli entusiasti soltanto per colorare il quadro d'insieme. L'evoluzione del significato del termine entusiasmo, tuttavia, che può passare dalla censura all'approvazione, invita a una più ampia considerazione della materia, che prenda in esame sia l'intera gamma del fenomeno (all'interno come all'esterno del Cristianesimo), sia la possibilità di una valutazione meno negativa di esso. In particolare, un approccio meno preconcetto all'entusiasmo deve considerare più obiettivamente il fatto che l'appellarsi all'ispirazione o a una continua rivelazione è una caratteristica fondamentale di molte religioni, non ultimo del Cristianesimo stesso. Tale approccio

nuovo al problema dovrebbe includere pertanto anche una analisi più approfondita dei motivi per cui alcune pretese di questo genere sono state accettate ed altre no.

***Al di fuori del Cristianesimo.*** Un approccio storico-religioso che guardi oltre la tradizionale critica dell'entusiasmo tipica del Cristianesimo, deve ampliare notevolmente l'estensione dei fenomeni studiati e degli strumenti di valutazione utilizzati.

Il punto di partenza è naturalmente costituito dal contesto del pensiero e della religione della Grecia antica, dalla cui lingua, del resto, proviene il termine entusiasmo, utilizzato, tra l'altro, in un senso chiaramente positivo, senza alcun sottinteso di critica. Secondo le parole di Socrate nel dialogo platonico *Fedro*, «i più grandi segni di gradimento ci provengono proprio da quello stato di delirio che ci viene dato per dono divino» (244a). Socrate procedeva alla distinzione di quattro tipi di questo «delirio divino», che sono, secondo la sintesi offerta da E.R. Dodds (1951), i seguenti: 1) delirio profetico, il cui patrono è Apollo; 2) delirio rituale o mistico, sotto l'egida di Dioniso; 3) delirio poetico, ispirato dalle Muse; 4) delirio amoroso, ispirato da Afrodite e da Eros. Il delirio (*mania*) non è un perfetto sinonimo di entusiasmo (*entheos*, «riempito o ispirato da un dio»; *enthousiasmos*, «ispirazione, follia»), ma c'è una notevole sovrapposizione di significati, dal momento che *entusiasmo* indicava anche i classici esempi dei due primi tipi di delirio: quello della Pizia dell'oracolo di Delfi, la quale profetizzava in uno stato di possessione, parlando in prima persona con la voce di Apollo, e la danza sfrenata del culto dionisiaco, attraverso la quale i devoti cercavano di raggiungere l'estasi. Questa prima individuazione di una sfera di esperienza al di fuori del controllo della mente umana (di una ispirazione, cioè, sperimentata come proveniente dal nulla, a cui ci si poteva abbandonare per ottenerne i più completi benefici) è di rilevanza notevole in ogni studio sull'entusiasmo, così come è importante la constatazione di una continuità o di una somiglianza tra ispirazione poetica ed estasi amorosa da un lato, ed entusiasmo dall'altro. Mentre il Cristianesimo guarda più all'idea ebraica di profezia che alla profezia estatica del mondo ellenico, la fenomenologia dell'ispirazione ebraica non è così diversa, come testimoniano chiaramente le visioni e gli oracoli in prima persona dei principali profeti delle Scritture ebraiche. [Vedi *ORACOLO, PROFEZIA*, vol. 2].

La relazione dell'entusiasmo con i Baccanali antichi era ben nota a coloro che per primi usarono il termine entusiasmo nel XVII secolo, e ciò può spiegare la disapprovazione da cui furono circondati. Negli ultimi cento anni, tuttavia, si è accresciuta la mole dei documenti su fenomeni affini provenienti da altre aree culturali. Il più straordinario di questi fenomeni è certamente lo sciamanismo, che venne definito da Mircea Eliade una «tecnica dell'estasi».

Esaminando le interpretazioni e le intenzioni religiose dello sciamano che comunica direttamente con il mondo soprannaturale, Eliade introduce una più precisa distinzione tra estasi ed entusiasmo. Nella prima si presuppone una credenza nell'anima che abbandona il corpo durante lo stato di *trance*, per salire al cielo o discendere nel mondo sotterraneo, luoghi da cui può recuperare l'anima del malato per restituirlo alla salute. [Vedi *ESTASI*]. L'entusiasmo, invece, è un termine applicabile più opportunamente ai casi in cui una entità soprannaturale (divinità, antenato oppure demone) possiede e abita il corpo o la personalità di un uomo. Come in molti degli esempi già citati, la presenza dello spirito è segnalata da un comportamento inusuale, così come da sensazioni inusitate, in particolare nel campo dei suoni. Per un possibile parallelo con i gruppi estatici dei Camisards o degli Shakers, non si può andare oltre la confraternita musulmana dei Dervisci, che a partire dal XII secolo ha ricercato una più chiara comprensione di Dio e una maggiore illuminazione spirituale attraverso una specie di *trance* ipnotica, culminante spesso in una forma di danza vorticosa.

Un vantaggio ulteriore per gli studiosi odierni dell'entusiasmo rispetto ai loro predecessori è costituito dal fatto che oggi sono disponibili molte nuove analisi sulle funzioni sociali e sui meccanismi psicologici dell'entusiasmo: il ruolo dello sciamano nel rendere la comunità capace di affrontare l'ignoto, la malattia oppure la morte, per esempio; le varie tecniche di induzione dell'estasi; il modo in cui l'estasi può essere manipolata per rafforzare o legittimare l'autorità di un *leader* o per dare voce alla protesta di fasce sociali altrimenti poco ascoltate. Sarebbe inutile però, confinare tali analisi nel campo della psicologia del disordine ovvero subordinarle a teorie sull'emarginazione economica e sociale, come spesso accade. L'entusiasmo di per se stesso non merita né lode né biasimo; esso può avere indifferentemente una funzione di integrazione per certi individui o per certe comunità e insieme di disgregazione per altri. Le forme estreme di entusiasmo sono appunto e semplicemente questo: forme estreme; e sono dovute tanto all'ostilità di chi si sente minacciato da qualsiasi forma di entusiasmo quanto alla perdita di autocontrollo degli entusiasti stessi. È possibile parlare di un beneficio catartico per fenomeni come il rituale dionisiaco e paragonarlo anche ai benefici effetti della temporanea perdita di inibizioni che si riscontra nelle feste del martedì grasso. L'entusiasmo può portare a espressioni irrazionali e rivelare aspetti ignoti di una personalità e può pertanto fornire distensione o al

contrario stimoli per l'individuo e per la comunità, se esso viene trattato con una certa simpatia. Per una valutazione globale dell'entusiasmo, peraltro, non si può permettere che le categorie psicologiche e sociologiche comprimano quelle propiamente teologiche del simbolo e del sacramento.

***L'entusiasmo cristiano.*** Una valutazione più ampia dell'entusiasmo deve anche riconsiderare il grado della sua presenza all'interno del Cristianesimo. Non è, infatti, di importanza trascurabile il fatto che lo stesso Cristianesimo delle origini possa essere descritto propriamente come una setta entusiastica all'interno del Giudaismo del I secolo. Benché la personalità di Gesù Cristo possa essere difficilmente definita estatica, tuttavia l'immediatezza della sua esperienza di Dio come Padre e del potere dello Spirito Santo – per non dire delle guarigioni da lui operate e dei suoi richiami a un fine escatologico – sono ben attestati nelle fonti cristiane ed hanno lasciato una traccia marcata sulla spiritualità successiva tanto quanto la dottrina. Per quanto concerne l'entusiasmo, comunque, molto più autorevole deve essere stata la descrizione, contenuta negli *Atti degli Apostoli*, della Pentecoste e delle sue conseguenze. Secondo tale fonte, le visioni estatiche (descritte in due occasioni precisamente in questi termini) giocarono un ruolo significativo nell'indirizzare il corso dell'espansione del primo Cristianesimo. Si danno ripetute testimonianze di miracoli, comprese guarigioni ad opera dell'ombra di Pietro o dai fazzoletti toccati da Paolo. Lo Spirito Santo era percepito come una presenza che arrivava dall'alto, entrava e riempiva la persona del cristiano provocando un evidente impatto fisico, che comprendeva tra l'altro la glossolalia. Queste esperienze di espressione ispirata erano evidentemente apprezzate: lo Spirito da molto tempo si era ritirato della profezia e si era riversato esclusivamente nella pienezza escatologica. Questa è l'essenza dell'entusiasmo lungo tutta la storia del Cristianesimo, cosicché è difficile stupirsi se il desiderio di ripetere o di ripristinare l'esperienza dello Spirito pentecostale nella Chiesa delle origini rappresenta una delle più frequenti componenti delle manifestazioni di entusiasmo dalla Riforma in poi. Analogamente, ci sarebbe poco da stupirsi per il fatto che il testo canonico dell'*Apocalisse di Giovanni* ha fornito nel corso dei secoli una potente fonte di ispirazione per tutti i movimenti apocalittici e millenaristici sorti all'interno del Cristianesimo.

Anche Paolo non era estraneo ai fenomeni entusiastici, compresi anche l'ascesa al cielo e il parlare in linguaggi diversi. Il suo approccio agli eccessi dell'entusiasmo, tuttavia, particolarmente in seno alla Chiesa di Corinto, è contrassegnato da un insolito miscuglio di fermezza e di simpatia. In Paolo, infatti, l'antico riconoscimento ebraico del bisogno di «saggiare gli spiriti» in caso di pretesa ispirazione raggiunge un grado di raffinatezza raramente conseguito prima e dopo di allora. L'ispirazione, per venire accettata come manifestazione dello Spirito Santo deve essere: 1) in accordo con il Vangelo, in forza del quale ci si era costituiti come cristiani; 2) espressione di amore per i fratelli; e infine essa dovrebbe aspirare a 3) provvedere a un servizio benefico per la comunità. Paolo, in breve, giudicava l'entusiasmo un fenomeno aberrante soltanto quando esso offendeva il principio dell'amore verso il prossimo che Cristo aveva così pienamente incarnato.

Una critica dell'entusiasmo meno dominata dalle prospettive razionalistiche occidentali dovrebbe inoltre tenere in maggiore considerazione l'estensione del fenomeno nella spiritualità cristiana orientale, la quale si esprime tra l'altro in testi antichi come *Le Odi di Salomone* e le omelie di Macario d'Egitto, nonché in movimenti antichi come quelli dei Padri del deserto e dei Messaliani, l'unica setta, quest'ultima, a essere esplicitamente definita «entusiastica» dai Padri della Chiesa. In epoca medievale il misticismo e il millenarismo offrono fenomeni coincidenti che oggi, con la più vasta documentazione disponibile, sono giudicabili in modo più equilibrato rispetto alle valutazioni di Knox, sia per quanto riguarda l'impatto profetico di Gioachino da Fiore (1145-1202) che a proposito delle caratteristiche più radicali della Riforma.

Sorprendente, per chi scrive intorno alla metà del XX secolo, è il fatto che Knox abbia trascurato alcuni modelli di entusiasmo provenienti dal Cristianesimo nordamericano del secolo scorso, che si manifestavano con adunanze, revivalismo, aspirazioni alla santità. Ugualmente trascurato da Knox il sorgere del primo nucleo metodista in Gran Bretagna insieme al sorgere dell'insegnamento della «vita superiore». Non andrebbe ignorato neppure il ruolo delle pretese rivelazioni e delle profezie che caratterizzarono gli inizi della Chiesa dei Santi dell'Ultimo giorno (Mormoni) e degli Avventisti del Settimo giorno.

Un primo esempio di Cristianesimo entusiastico è costituito dal movimento recente dei Pentecostali, che esprimono l'attesa di una seconda esperienza dello Spirito Santo, successiva alla conversione e basata su continue testimonianze di doni spirituali, in special modo il parlare le lingue. All'interno della storia dell'entusiasmo cristiano, l'importanza del movimento dei Pentecostali difficilmente può essere tenuta in eccessiva stima. Si tratta della forma di Cristianesimo occidentale meno influenzata dalle tradizioni del razionalismo occidentale e che tende maggiormente a fare emergere forme indigene di Cristianesimo in Africa e nell'America meridionale, come è stato messo in luce

soprattutto dalla profusione di Chiese africane indipendenti dalle caratteristiche pentecostali (cioé entusiastiche). Ciò può far supporre, una volta di più, che l'antipatia europea per l'entusiasmo rifletta modelli culturali tipici dell'Europa settentrionale, nella misura in cui enfatizza il ruolo dell'entusiasmo rispetto a quello dell'esperienza e dell'emozione. A partire dal 1950 circa, tuttavia, il movimento dei Pentecostali è stato via via riconosciuto come espressione del Cristianesimo valida e vitale: si tratta del primo riconoscimento formale proveniente dall'interno della linea principale del Cristianesimo occidentale del fatto che anche l'entusiasmo dovrebbe avere un suo spazio in un mondo cristiano pienamente realizzato. Infine, mentre il movimento classico dei Pentecostali era ampiamente attaccabile da approcci riduttivi di tipo psicologico o sociologico, lo svilupparsi dello spirito pentecostale all'interno di numerose denominazioni cristiane e il rinnovamento carismatico realizzatosi negli anni '60 hanno via via coinvolto una porzione sempre più ampia della società e hanno reso inutili molti dei precedenti modelli di analisi più stereotipati.

**Riflessioni conclusive.** L'entusiasmo non va dunque liquidato per il suo carattere di movimento marginale o regressivo, né per quanto riguarda la religione in generale, né per il Cristianesimo in particolare. Esso esprime, infatti, un aspetto fondamentale, nella dimensione dell'esperienza e della religione. Specialmente all'interno della tradizione ebraico-cristiana, esso costituisce un terreno tanto importante quanto quello formato dalle Scritture, dalla dottrina, dal sacerdozio, in quanto si presenta come un'esperienza dello Spirito di Dio non mediata attraverso un testo o un rituale sacro. La storia dell'entusiasmo all'interno del Cristianesimo suggerisce con evidenza che, a meno che non gli si dia una possibilità di esprimersi all'interno della devozione e della spiritualità cristiane, esso esploderà presto o tardi in strutture organizzate, dalle modalità spesso stravaganti. Ciò suggerisce inoltre che, senza controlli simili a quelli suggeriti già da Paolo, l'entusiasmo diviene fin troppo presto una *reductio ad absurdum* della religione dello Spirito. In questo ambito sono suscettibili di applicazione continua anche le parole di Jonathan Edwards sul tema affine delle «affezioni religiose»: «Come non c'è autentica religione dove non c'è altro che affezione, così non c'è autentica religione dove non c'è per nulla affezione religiosa» ([1746] 1959, p. 120).

[Vedi *DELIRIO, ISPIRAZIONE* e *POSSESSIONE SPIRITICA*].

## BIBLIOGRAFIA


Data l'ambiguità del termine «entusiasmo», si può consultare, per l'accezione inglese della parola, Susie I. Tucker, *Enthusiasm. A Study in Semantic Change*, Cambridge 1972.

Per il concetto di entusiasmo nel pensiero greco cfr. E.R. Dodds, *The Greeks and the Irrational*, Berkeley 1951 (trad. it. *I Greci e l'irrazionale*, Firenze 1973); e W.F. Otto, *Dionysos. Mythos und Kultus*, 1933, rist. Darmstadt 1960 (trad. it. *Dioniso*, Genova 1990). Sull'entusiasmo nella tradizione ebraica e musulmana, cfr. A. Guillaume, *Prophecy and Divination among the Hebrews and Other Semites*, London 1938. Sul fenomeno dello sciamanismo, con particolare riferimento alla Siberia, cfr. M. Eliade, *Le Chamanisme et les techniques de l'extase*, Paris 1951 (trad. it. *Lo sciamanismo e le tecniche dell'estasi*, Roma 1954). Da completare con I.M. Lewis, *Ecstatic Religion. An Anthropological Study of Spirit Possession and Shamanism*, Harmondsworth 1971 (trad. it. *Le religioni estatiche*, Roma 1972). Ancora valide le osservazioni psicologiche di W. James, *The Varieties of religious Experience. A Study in human Nature*, New York 1902 (trad. it. *Le varie forme della coscienza religiosa*, Torino 1904, Milano 1929).

Per l'entusiasmo nel Cristianesimo delle origini, cfr. P.G.S. Hopwood, *The Religious Experience of the Primitive Church*, New York 1937; e J.D.G. Dunn, *Jesus and the Spirit. A Study of the Religious and Charismatic Experience of Jesus and the First Christians as Reflected in the New Testament*, Philadelphia 1975. Per la spiritualità del Cristianesimo orientale assai chiara è la presentazione di S. Tugwell, *Did You Receive the Spirit?*, London 1972. Per l'età medievale, cfr. l'affascinante descrizione dell'evolversi delle sette millenaristiche in N.R.C. Cohn, *The Pursuit of the Millennium*, New York 1970 (3ª ed.). Su Gioachino da Fiore uno studio specialistico è Marjorie E. Reeves, *The Influence of Prophecy in the Later Middle Ages. A Study of Joachimism*, Oxford 1969. Altrettanto appassionante lo studio di H. Thurston, *The Physical Phenomena of Mysticism*, London 1952. Una opportuna correzione alla «cattiva stampa» di cui ha sempre goduto il filone più entusiastico della Riforma è G.H. Williams, *The Radical Reformation*, Philadelphia 1962.

Qualunque indagine sull'entusiasmo nel mondo cristiano deve comunque partire da R. Knox, *Enthusiasm. A Chapter in the History of Religion with Special Reference to the Seventeenth and Eighteenth Century*, Oxford 1950, uno studio che, nonostante i rilievi mossigli sopra, rimane magistrale. Allo studio di Knox vanno aggiunti due contributi di autori che conobbero dall'interno i movimenti entusiastici: si tratta del sermone di J. Wesley, *The Nature of Enthusiasm*, 1750; e J. Edwards, *A treatise concerning Religious Affections*, Boston 1746, ora in J.E. Smith (cur.), *The Works of Jonathan Edwards*, New Haven 1959.

Per l'epoca moderna, equilibrata è l'analisi di T.L. Smith, *Revivalism and Social reform in Mid-Nineteenth-Century America*, New York 1957. Fondamentale sul tema è ancora W.J. Hollenweger, *The Pentecostals*, London 1972. Una critica contro l'uso eccessivo di categorie sociologiche e psicologiche nell'analisi del fenomeno pentecostale è quella di K. McDonnell, *Charismatic Renewal and the Churches*, New York 1976.


JAMES D.G. DUNN

**ERESIA.** Il termine *eresia* deriva dal greco *hairesis*. Nel greco classico questa parola ha molti significati differenti, tutti però basati sul verbo *haireo*: «cattura» (di una città), «scelta», «elezione», «decisione o sforzo propositivo». Quest'ultimo significato è il punto di partenza per l'uso ellenistico e cristiano del termine, per indicare una «dottrina», una «scuola» o una «opinione trasmessa», enfatizzando l'idea della libera decisione o della libera scelta di una dottrina o di una autorità dottrinale. La parola perciò divenne un termine tecnico per indicare una scuola filosofica, un partito o un sistema dottrinale o religioso e i suoi aderenti. Il termine è applicato agli stoici, ai pitagorici, ai Sadducei, agli Esseni, ai Farisei e ai cristiani (cfr. At 5,17; 24,5; 24,14; 26,5; 28,22). Né nell'uso greco né in quello ebraico la parola ha un senso negativo, in qualche modo dispregiativo: si tratta di una definizione completamente neutra.

Questa situazione viene a mutare con drammatica repentinità, comunque, con il sorgere della letteratura cristiana. Il Nuovo Testamento già usa *hairesis* in senso negativo (1 Cor 11,19; Gal 5,20; 2 Pt 2,1): la parola, secondo Heinrich Schlier, rende soprtatutto l'idea del sospetto. Lo sviluppo semantico nella direzione di «setta, divisione, insegnamento erroneo» che inizia in questo modo prosegue nella Chiesa primitiva: *hairesis* diventa un termine tecnico per «eresia» ed è applicato in primo luogo agli gnostici, ma anche alle varie «sette» greche ed ebraiche. (Il significato più antico di «opinione dottrinale, punto di vista trasmesso» viene dunque piegato, in larga misura anche se non del tutto, nella direzione di «insegnamento erroneo, falsa credenza»). Come afferma Schlier: «Il concetto non è debitore del suo significato allo sviluppo di una ortodossia. L'origine del concetto cristiano di *hairesis* va trovata piuttosto nella nuova situazione creata dall'introduzione dell'*ekklesia* cristiana. *Ekklesia* e *hairesis* sono sostanzialmente contrapposti» (Schlier, 1964, pp. 182s.).

Nonostante ciò, il concetto di eresia acquisì una chiara definizione soltanto gradualmente, dal II secolo in poi; la sua distinzione dal concetto di scisma si ebbe ancora più tardi. Il processo qui descritto, inoltre, non è del tutto comparabile allo sviluppo che si realizzò all'interno dell'Ebraismo, sebbene ci fosse un rigido parallelismo temporale: dalla fine del I secolo, infatti, *hairesis* e la corrispondente parola ebraica *min* furono usate nel senso dispregiativo di «eresia» e furono indifferentemente applicate, tra gli altri, ai cristiani e agli gnostici. Un presupposto per questo sviluppo fu l'emergere dell'ortodossia rabbinica dopo il concilio Jamnia (circa 100 d.C.).

Questa breve storia del termine, i cui dettagli sono affascinanti ma non possono essere qui presentati nel dettaglio, mostra in modo esemplare gli elementi caratteristici dell'interpretazione cristiana dell'eresia. Tale interpretazione era già presente nel Nuovo Testamento e non dovette attendere l'avvento della grande Chiesa, anche se, a causa dell'autorità «apostolica» che la Chiesa aveva acquisito nel campo della dottrina, della Scrittura e dell'ufficio episcopale, la distinzione tra eresia e ortodossia cominciò a essere più chiaramente delineata soltanto quando la Chiesa si sviluppò, permettendo così all'opposizione di emergere con chiarezza totale.

**Le teorie scientifiche sull'eresia.** La scienza delle religioni ha mutuato il termine «eresia» dall'uso cristiano, fissato nella legge canonica, e dunque è stata, di conseguenza, fortemente influenzata dalla storia della Chiesa cristiana. L'idea tradizionale di «ortodossia» e di «eresia» intese come perfette equivalenti di «vero» e di «falso» fu contrastata per la prima volta da Martin Lutero, nella sua disputa con Johannes Eck a Leipzig (1517), in cui arrivò ad affermare che anche i concili (della Chiesa) possono errare, come hanno fatto, del resto, nel caso di Jan Hus. Lutero e i suoi discepoli, sebbene a loro volta condannati come eretici da Roma, non svilupparono ulteriormente questo aspetto della loro revisione critica della storia della Chiesa. Di conseguenza, l'opposizione tra ortodossia ed eresia scomparve all'interno dello stesso Protestantesimo (la terminologia usata dalla Chiesa primitiva nel trattare con gli eretici servì come giustificazione). Soltanto dopo la spaventosa esperienza delle guerre di religione del XVII secolo, le menti furono pronte per una nuova valutazione della questione.

Nella sua *Unparteiische Kirchen- und Ketzerhistorie von Anfang des Neuen Testaments bis 1688* (Storia imparziale della Chiesa e dell'eresia dall'inizio del Nuovo Testamento fino al 1688), pubblicata nel 1699, Gottfried Arnold (1666-1714), un teologo pietista tedesco, tentò di dimostrare che la verità cristiana va trovata tra gli eretici, gli scismatici e i settari (mistici), e non nella grande Chiesa o nell'ortodossia. Sebbene Arnold produca soltanto una specie di storia della Chiesa capovolta, in cui l'eresia, soprattutto le idee dei mistici, e non l'ortodossia riceve il sigillo dell'approvazione (per «imparziale» Arnold intende semplicemente «non confessionale»), il suo libro esercitò una influenza importante e mitigatrice e aprì una nuova via per il periodo seguente. Tra i suoi successori ci furono J.L. von Mosheim (*Ketzergeschichte*, 1746-1748), C.W.F. Walch (*Historie der Ketzereien*, 1762-1785), F.C. Baur (*Die christliche Gnosis*, 1835; *Lehrbuch der christlichen Dogmengeschichte*, 1847, 1858; *Das Christentum und die christliche Kirche der ersten drei Jahrhunderte*,

1853, 1963), Adolf von Harnack (*Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 1886, 1909), e Adolf Hilgenfeld (*Die Ketzergeschichte des Urchristentums*, 1884).

Verso la fine del XIX secolo, l'attività della *Religionsgeschichtliche Schule* aprì la strada a una nuova e più penetrante opinione storica sull'eresia e sull'ortodossia, non soltanto perché il Cristianesimo primitivo fu inteso e interpretato nel contesto del suo ambiente, ma anche perché la barriera costituita dal canone (identificato nel Nuovo Testamento) fu smantellata e il Nuovo Testamento venne sempre più riconosciuto come manifestazione soltanto di alcuni dei molti concetti e delle molte idee teologiche del Cristianesimo primitivo. Divenne sempre più difficile, allora, operare una distinzione tra eresia ed ortodossia. La molteplicità delle affermazioni di fede riguardanti, in concorrenza tra loro, l'«evento salvifico» di Gesù Cristo e la sua spiegazione teologica mostrò sempre più chiaramente come, all'inizio della storia della Chiesa, né l'eresia né l'ortodossia erano nettamente definite o manifeste: entrambi sono concetti che si svilupparono soltanto successivamente.

Questa visione della questione è stata presentata in modo eccellente nel celebre libro di W. Bauer, *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum* (1934, Tübingen 1964). Studio critico delle prime fonti per la storia del Cristianesimo in Egitto, in Siria, in Asia minore e in Grecia, esso mostra come in questi antichi centri cristiani lo Gnosticismo, che in seguito venne giudicato una eresia, era semplicemente considerato una forma di Cristianesimo. L'ortodossia si manifestò come risultato di un lungo processo storico e teologico. Dal confronto con altre dottrine e pratiche emerse lentamente quella che fu considerata la dottrina e la pratica ortodosse: un canone, una gerarchia episcopale che traesse la sua legittimità dalla successione degli apostoli (ai quali furono conseguentemente attribuite le fondazioni delle principali sedi apostoliche), dal battesimo, dall'imposizione delle mani e dall'eucarestia.

**Una morfologia dell'eresia.** Questa interpretazione dell'origine dell'eresia e dell'ortodossia derivata dalla storia della Chiesa cristiana è in buona parte valida per la storia delle religioni. L'opinione di Bauer, infatti, è valida per qualunque studio condotto su qualunque religione. L'antico e ingenuo concetto tradizionale di eresia non è ormai più applicabile: esso deve cedere il passo all'intuizione storica che *eresia* e *ortodossia* sono termini relativi, applicabili a processi storico-religiosi di tipo anche abbastanza diverso. In ogni caso, la storia delle religioni non prevede spazio per un giudizio teologico e dogmatico di questi processi. Essa usa i concetti come categorie puramente storiche o, meglio, come termini convenzionali che rendono possibile gestire, in qualche misura, la molteplicità dei contenuti presentati dalla storia delle religioni. La storia delle religioni non può davvero portare alla revisione di uno scritto storico per indurlo a rinunciare a concetti che portano il marchio della storia. Essa può, tuttavia, esercitare una influenza veramente salutare sulla discussione di un certo argomento, fornendo una presentazione critica dei fatti e delle cause storiche che hanno portato all'opposizione tra eresia e ortodossia, opposizione che, a sua volta, ha avuto così tante conseguenze tragiche. Dal punto di vista della religione comparata, infine, una riflessione sull'applicabilità stessa del concetto di eresia può gettare luce sul concetto stesso.

***Religioni prive di eresia.*** A rigor di termini, è possibile parlare di «eresia», di «scisma» o di «setta» soltanto in relazione a un certo tipo di religione, cioè in relazione a religioni fondate da un individuo o, come preferisco chiamarle, «religioni confessionali». In tutte le antiche religioni popolari che non erano esplicitamente fatte risalire a un fondatore e che non avevano un loro proprio documento canonico contenente una rivelazione (come, per esempio, nel caso dello Zoroastrismo e dell'Ebraismo), infatti, non c'era nulla di simile allo «scisma» o all'«eresia» in senso rigidamente e specificamente religioso. Questo va spiegato con il fatto che in queste religioni la religiosità e il culto particolare degli dei erano di fatto coestensivi rispetto al popolo nel suo complesso: religione e comunità nazionale, in altri termini, erano inseparabili. Una «apostasia» dal culto ufficiale che tutto vincolava significava di fatto una separazione dalla nazione: l'apostasia, in altre parole, portava all'esclusione dalla comunità civica (nel mondo germanico questo veniva espresso attraverso il concetto di «proscrizione»). L'idea stessa di una confessione vincolante come una regola o norma di fede, inoltre, era del tutto aliena da una simile religione nazionale o popolare. Di conseguenza, le idee divergenti, per esempio sulla natura degli dei o su argomenti simili, non portarono immediatamente a una rottura con la tradizione e perciò a divisioni. Le religioni popolari erano perciò fondamentalmente tolleranti e, fino a quando non si manifestò qualche attacco condotto al cuore stesso della loro vita cultuale, esse si mostrarono liberali nei confronti dei culti delle altre divinità.

Per illustrare questo atteggiamento, possiamo ricordare l'*interpretatio* antica degli dei stranieri, un mezzo efficace per adattarli ai propri e per istituire tra loro alcune equivalenze. [Vedi *SINCRETISMO*, vol. 5]. Anche all'interno delle religioni popolari, ovviamente, si manifestarono comunità e associazioni particolari, ma

esse erano per la maggior parte semplici manifestazioni specifiche di una particolare vita socio-religiosa, come, per esempio, i misteri basati sugli antichi culti. Nei misteri, infatti, non c'era alcuno spazio né per l'«ortodossia» né per l'«eresia»: chiunque poteva farsi iniziare a parecchi culti misterici. Neppure i vari gruppi e associazioni che sono stati individuati all'interno delle religioni dei popoli privi di scrittura costituiscono una eccezione a questa regola. Quando non sussistono norme stabili e messe per iscritto, relative alla dottrina di una comunità religiosa, non c'è alcuno spazio per l'«eresia».

In questo mondo delle religioni nazionali e di quelle tribali esisteva, comunque, un settore che fungeva in qualche modo da pietra di paragone per verificare l'ortodossia. Mi riferisco all'area del culto e della venerazione: qui c'era in qualche modo la possibilità per una scelta. Si può dire che in una religione nazionale o popolare non sorsero mai eresie e scismi in senso proprio perché mancava il presupposto necessario, ma che, d'altro canto, chiunque poteva produrre un riordinamento, una ristrutturazione o una riforma, capace di portare alla fondazione di una religione o di un culto del tutto nuovi. L'occasione per una simile innovazione fu quasi sempre una critica radicale condotta contro il culto tradizionale e contro la tradizione sacra strettamente connessa con quello. Zarathustra (Zoroastro), il Buddha, Maometto sono gli esempi più evidenti di questo fenomeno. Nel caso del Buddha, inoltre, la sua comunità fu inizialmente soltanto un gruppo ascetico e filosofico tra i tanti. Bisogna qui menzionare anche il faraone Akhenaton (Amunhotep IV), il quale fallì nel suo audace tentativo di introdurre in Egitto la monolatria.

C'è ancora un altro settore delle religioni nazionali o popolari in cui possono realizzarsi le divisioni e la nascita di scuole: il settore della filosofia, in Grecia come nell'India antica. La formazione di nuove scuole filosofiche rappresentava una «apostasia» o deviazione rispetto a una dottrina: i concetti greco-cristiani di «eresia», «scisma» e «setta», infatti, furono tratti appunto da questo settore della cultura antica. [Vedi *APOSTASIA*]. Questi concetti, dunque, appartengono in primo luogo alla tradizione filosofica e non a quella religiosa. Bisogna tra l'altro notare quanto sia stato ingegnoso l'Induismo nel reincorporare le «eresie» provocate dai nuovi atteggiamenti nei confronti dei Veda. L'Induismo è una religione popolare (si può definire l'unica religione indoeuropea ancora esistente) che possiede però una autorità religiosa, cioè i Veda, intesi come principio e guida. Di conseguenza, viene operata una distinzione tra eretici «ortodossi» e negatori radicali, come i giainisti, i buddhisti e i Sikh. Da quanto finora segnalato, dunque, risulta chiaro come la formazione di eresie o di scismi sia intimamente connessa con una rivelazione autorevole, sia che questa prenda la forma di un documento canonico, sia che si incarni in una singola persona.

***Religioni che possiedono l'eresia.*** Se ci rivolgiamo, invece, alle religioni che hanno un fondatore, troviamo immediatamente una situazione radicalmente diversa. (Queste «religioni confessionali» non sono affatto identiche alle «religioni universali» e inoltre sarebbe opportuno evitare il termine infelice di *religioni rivelate*, che conserva troppe implicazioni teologiche). Tutte le religioni in questione – Ebraismo, Zoroastrismo, Buddhismo, Cristianesimo, Manicheismo e Islamismo – rivendicano in un modo o nell'altro una dottrina normativa. Tale dottrina non assume sempre, fin dall'inizio, la forma di una chiara confessione di fede, ma sussite almeno una concezione particolare della fede e della dottrina o, meglio, un nucleo centrale della dottrina, che viene utilizzato per separare il «vero» dal «falso» e che assume forma scritta in un canone (perciò si parla di «religioni del libro»). Queste dottrine fondamentali sono, per esempio, il monoteismo o enoteismo jahvistico in Israele; il dualismo etico di Zarathustra; la conoscenza e la pratica del Buddha che conduce alla liberazione; la fede in Gesù di Nazareth in quanto Cristo; il dualismo ontologico e anticosmico di Mani; la confessione in Allāh e in Maometto suo messaggero.

Lo storico di queste «religioni confessionali» è familiare anche con la loro lenta maturazione, a partire dalle fasi preliminari e attraverso lo sviluppo di un nucleo dottrinale centrale che diventa in seguito una ortodossia o una ortoprassi distintiva. L'ortodossia non è necessariamente presente fin dall'inizio (l'Islamismo, nonostante le apparenze, non costituisce una eccezione). Essa è sempre uno sviluppo secondario, che si istituzionalizza nel confronto delle interpretazioni divergenti dell'«insegnamento originario» del fondatore. La tesi di Walter Bauer relativa al lento sviluppo dell'ortodossia cristiana a partire da un grande numero di tendenze divergenti ma, all'inizio, tutte egualmente accettabili nel Cristianesimo primitivo, è in buona misura applicabile alla storia anche di altre religioni. L'ortodossia è in ogni caso una interpretazione della dottrina e del messaggio che il fondatore ha lasciato ai suoi seguaci, spesso con notevoli carenze di armonia interna, se non per il fatto che tale dottrina e tale messaggio sono di solito trasmessi soltanto in forma orale. Da un certo punto di vista, è proprio questa caratteristica dell'insegnamento del fondatore che conduce alla lotta tra i gruppi che inevitabilmente si formano all'interno della comunità religiosa. Anche le differenze locali e

sociali svolgono, naturalmente, un loro importante ruolo. Per altro verso, mentre la predicazione del fondatore è aperta a diverse interpretazioni nelle questioni di dettaglio, la tradizione che si è originata da lui, una volta fissata nella scrittura, propone insegnamenti che assumono un aspetto e una forma particolarmente rigidi. Ne deriva una notevole uniformità, tra i suoi seguaci, a proposito delle norme fondamentali della dottrina, della fede e del comportamento.

***Come si sviluppa l'eresia.*** In quelle religioni che hanno favorito lo sviluppo dell'eresia, il processo può realizzarsi attraverso numerose fasi diverse. Già durante la vita del fondatore, per esempio, possono sorgere discussioni su questioni di dottrina o di comportamento (come quelle nate tra il Buddha e Davadatta sul tema dell'ascetismo). La complessità e l'eventuale mancanza di chiarezza degli insegnamenti del fondatore portano spesso, soprattutto dopo la sua morte, alla formazione di gruppi all'interno della comunità originaria (gruppi che inizialmente sono tutti posti più o meno sullo stesso piano). Dalla lotta tra questi gruppi ne emerge uno – spesso in seguito a qualche compromesso – che interpreta e trasmette l'eredità del fondatore in modo «ortodosso». In questo modo viene raggiunto il punto a partire dal quale ci possono essere eresie e può verificarsi la formazione di sette in senso stretto. (Abbiamo visto nel caso del concetto cristiano di eresia che l'esistenza di una «Chiesa» svolge un ruolo normativo ancora prima del sorgere di una vera e propria «ortodossia»).

A volte è difficile prevedere fino a che punto un certo movimento religioso sia in grado di istituzionalizzarsi in forma di ortodossia. Nella maggior parte dei casi, infatti, il movimento o la scuola conserva l'eredità del fondatore in modo equilibrato e pienamente soddisfacente. In alcuni casi, invece, l'ortodossia viene acquisita soltanto in modo approssimativo: ne consegue l'esistenza di molti gruppi posti sullo stesso piano (come nel primo Buddhismo indiano e nel tardo Buddhismo diffuso nell'Asia orientale; inoltre nel primo Zoroastrismo in quanto opposto allo Zoroastrismo ufficiale dei Sassanidi). Anche l'Islamismo può essere menzionato a questo proposito, poiché in esso non esiste una vera e propria «Chiesa» gerarchicamente organizzata. Il consenso degli studiosi, che agiscono come rappresentanti della comunità dei credenti, rappresenta nell'Islamismo (come del resto nell'Ebraismo) una azione di autoregolazione. L'autorità del califfo, comunque, che è il capo della comunità (*ummah*), giustifica la soppressione degli eretici (*kāfir*) e degli innovatori in campo religioso (*mubtadi'*).

Una rigida contapposizione tra «ortodossia» ed «eresia», tra «Chiesa» e «setta» caratterizza l'intera storia delle religioni fondate e costituisce uno dei loro temi di indagine più fruttuosi. Usando la storia della Chiesa cristiana come esempio, Ernst Troeltsch ha descritto in modo veramente suggestivo questo processo, come un conflitto tra il principio istituzionale e il principio della volontà individuale, due principi che sono entrambi presenti nel Vangelo.

***Le cause del sorgere dell'eresia.*** In modo analogo, è possibile distinguere numerose cause che portano ad alcune forme tipiche di eresia:

1. *Questioni dogmatico-teologiche*, intese come problemi della tradizione dottrinale e della loro interpretazione (fattori personali possono talora svolgere, in questo caso, un ruolo particolare, come nel caso dell'apostasia dei discepoli). Questa causa si trova assai di rado in forma pura (come Troeltsch dimostrò a proposito del Cristianesimo), ma è presente come fattore determinante in quasi tutte le religioni confessionali (si pensi all'Ebraismo, al Cristianesimo e al Manicheismo). Le questioni dottrinali forniscono la fondamentale spinta ideologica per quasi tutte le eresie e le sette (come ad esempio il Mazdeismo o le sette sciite all'interno dell'Islamismo). Ogni «eresia», infatti, ricerca una giustificazione dottrinale come espressione della propia immediata autocoscienza.

2. *Questioni di stile di vita* o, se si vuole, di etica e di morale (in ogni caso: problemi pratici), che sono spesso direttamente connessi con le questioni menzionate sopra, oppure sono conseguenze di dottrine divergenti. Spesso le sette seguono una linea «radicale» e tendono all'estremismo (come il Buddhismo e il Cristianesimo a proposito dell'escetismo o della disciplina degli ordini religiosi).

3. *Questioni rituali e di osservanza cultuale* sono spesso connesse con problemi dottrinari, ma questo accade di rado nelle cosiddette «religioni del libro» in quanto distinte dalle «religioni cultuali». Anche il Cristianesimo, una tipica religione del libro, ha conosciuto casi di questo genere: basti citare, come esempio, la controversia sulla data della Pasqua, nel II secolo.

4. *Problemi sociali*, che sono strettamente connessi con i problemi morali ed etici. I movimenti sociali e rivoluzionari si collocano in genere sotto questo titolo. L'analisi marxista e le più recenti analisi sociologiche hanno gettato molta luce su questo settore, mostrando che quasi sempre le eresie sono espressioni di situazioni critiche presenti nella società (per esempio: i movimenti ereticali medievali nel Cristianesimo e nell'Islamismo, oppure le recenti «religioni della salvezza imminente» nelle culture prive di scrittura). Seguendo Troeltsch, il sociologo della religione inglese Bryan R. Wilson ha interpretato i moderni movimenti settari sorti all'interno del Cristianesimo, soprattutto nel

mondo anglo-americano, come espressioni specifiche di protesta sociale e ha mostrato ancora una volta come i periodi di particolare inquietudine sociale siano tempi privilegiati per il sorgere delle sette. Le tensioni e le pressioni sociali all'interno di una società sostenuta e caratterizzata da una «Chiesa istituzionalizzata» portano a movimenti di protesta religiosa diretti contro lo Stato e contro la Chiesa in quanto unico potere condiviso. Nel Medioevo questi movimenti sembrarono manifestazioni «critiche» all'interno del feudalesimo e parvero affermarsi nei movimenti «eretici» (Bogomili, Albigesi, Valdesi e così via). Il ruolo importante svolto da questa specie di sfondo sociale, comunque, non ci deve portare a interpretare ogni setta e ogni eresia religiosa semplicemente come un movimento rivoluzionario. Ci sono buoni motivi per cancellare la vecchia diffidenza acritica nei confronti di questo genere di spiegazioni, ma non dobbiamo neppure sostituire le cautele del passato con una unilaterale esaltazione eccessiva.

**5.** *Cause politiche*, che sono spesso strettamente connesse con le cause sociali sopra descritte, dal momento che le ambizioni politico-religiose di uno strato sociale o di una classe di solito coinvolgono anche interessi sociali, i quali possono portare a divisioni all'interno di una religione istituzionalizzata del tipo di quelle che stiamo discutendo. Nell'Islamismo, per esempio, la maggioranza delle sette o eresie (tra cui quella degli Sciiti) sono movimenti politico-religiosi che sono stati stimolati da dispute concrete, riguardanti, per esempio, la posizione del *leader* all'interno della comunità. Oppure si tratta semplicemente di una conseguenza della strutture globali dell'Islamismo.

**6.** I *fattori culturali, antropologici (razziali) ed etnici*, che sono evidenti nell'Islamismo, nella storia della Chiesa cristiana orientale e, fino a un certo punto, anche nel Buddhismo, sono fattori che, ovviamente, non agiscono in modo isolato. Sotto questo titolo va menzionata anche la continua influenza delle forme passate di religione, le varie forme di «paganesimo», per esempio, che diedero impulso alle varie eresie e divisioni emergenti o almeno fornirono loro materiale ideologico. Esempi sorprendenti sono lo Gnosticismo (vedi più oltre), il Manicheismo nel mondo iranico e il sorgere dei Nuṣayrīyah e dei Drusi nel mondo islamico.

**7.** *La figura del leader carismatico* svolge spesso, nell'azione distinta o combinata di tutti questi fattori, un ruolo che non è possibile sfumare. Egli ha una parte importante nel dare forma a una eresia e al suo successivo sviluppo. Egli, infine, può subire una evoluzione passando da fondatore di una setta a fondatore di una nuova religione.

**Un esempio storico: lo Gnosticismo.** Uno degli esempi più sorprendenti di eresia caratterizzata da una propria originale visione del mondo, ma che nell'incontro con un'altra religione (il Cristianesimo) divenne parte della sua storia, è lo Gnosticismo, o Gnosi. Si tratta di una forma cosmopolita ed ecumenica di religione, di carattere largamente parassitario. Per mezzo di intellettuali laici, lo Gnosticismo si fece strada nella comunità cristiana fin dal tempo di Paolo o, per dirla diversamente, esso si ancorò fortemente a certe idee cristiane. La conseguenza fu uno sviluppo particolare, che trasformò un movimento religioso precristiano in una eresia cristiana o, più esattamente, in un movimento distinto, o setta, all'interno della Chiesa. Questa conclusione risulta chiara di fronte ai diversi ruoli attribuiti nei sistemi gnostici all'uomo spirituale, fondatore della setta gnostica, e a Gesù Cristo, portatore autorevole della rivelazione, e inoltre di fronte alla particolarissima soteriologia dello Gnosticismo. Ma prima che fosse raggiunto il punto in cui lo Gnosticismo divenne una eresia o una setta, esso fu in molti luoghi semplicemente la Chiesa stessa, con la sua propria tradizione ed esegesi scritturale. Sappiamo da numerosi scritti che gli gnostici si consideravano i veri cristiani e presumevano di essere la vera Chiesa. Per Celso, semplicemente, gli gnostici erano cristiani. Alcuni gruppi di gnostici formavano Chiese saldamente unite, come mostrano in varia misura le lettere di Paolo, il *Vangelo di Giovanni* e gli scritti di Nag Hammadi; anche Ireneo, uno dei Padri della Chiesa, conferma questa conclusione. Lo Gnosticismo non fu quindi, in origine, un movimento anticristiano o antiecclesiale. La sua particolare esegesi della Scrittura smentisce questa interpretazione. Esso fu trasformato in una eresia proprio dagli eresiologi i quali, come già Paolo prima di loro, diedero inizio a un processo di eliminazione del quale infine lo Gnosticismo cadde vittima.

La posizione di Ireneo fornisce un ottimo specchio per studiare questo sviluppo. Egli equipara la Gnosi al paganesimo: egli, infatti, attacca gli gnostici come peggiori dei pagani, un'idea, del resto, pienamente giustificata da un punto di vista storico. Ireneo considera gli gnostici degli imitatori dei pagani e tuttavia non li tratta come dei *pagani* autentici, ma piuttosto come eretici del Cristianesimo che discordano con la Chiesa sulla vera origine delle cose e sulla vera dottrina. Diversamente da Egesippo e da Ippolito, Ireneo non sa nulla della preistoria dello Gnosticismo e conosce soltanto Simon Mago come fondatore e primo eretico. In larga misura, l'opinione di Ireneo condizionò la direzione seguita dai successivi eresiologi: essi conobbero lo Gnosticismo soltanto come una eresia cristiana (una

concezione che solo lentamente ha ceduto il posto a una nuova posizione, durante il XIX e il XX secolo).

Fu nel confronto con lo Gnosticismo (e con il Marcionismo) che l'ortodossia ecclesiale prese forma. Gli studiosi hanno sempre percepito l'importanza fondamentale di questo processo di distinzione e di separazione, ma non sempre hanno capito che cosa significasse davvero il processo per entrambe le parti. Non è una semplice coincidenza se in larga misura sia la Chiesa sia gli «eretici» gnostici utilizzarono gli stessi argomenti nelle loro dispute, soprattutto gli argomenti tratti dalla tradizione e dalla linea ininterrotta dei testimoni oculari. Gli uni e gli altri facevano uso delle medesime prove, come mostrano chiaramente Ireneo e i testi degli gnostici cristiani; e queste prove erano quelle dell'autorità apostolica, dell'esegesi scritturale e della tradizione. La tradizione costituì per gli gnostici una fortezza di difesa inespugnabile: la tradizione segreta che nella pratica coincide con la conoscenza liberatrice e che è stata affidata soltanto agli uomini spirituali, cioè agli iniziati, e che invece è completamente assente negli ignoranti (cfr., per esempio, il *Vangelo di Tommaso*). [Vedi *ESOTERISMO*]. Studi recenti hanno dimostrato come Ireneo dipendesse dagli gnostici per certi termini della sua visione della Chiesa: *diadoche* e *paradosis*, per esempio, intesi in relazione al principio della successione, erano termini correnti già tra gli gnostici. Proprio per questo motivo Ireneo, nonostante i suoi sforzi, non riuscì in definitiva ad avere la meglio sugli gnostici.

L'arma principale di Ireneo, comunque, fu il concetto stesso di gnosi: «Ireneo usa il concetto di gnosi per distinguere tra Chiesa ed eretici focalizzando l'intera disputa sul fondamentale e sempre presupposto atteggiamento dell'uomo verso la rivelazione e verso Dio» (N. Brox, *Offenbarung, Gnosis und gnostischer Mythos bei Irenaeus von Lyon*, Salzburg 1966, p. 170). Un altro e diversissimo modo per raggiungere la vera gnosi, un modo essenzialmente differente da quello degli gnostici, è disponibile per gli uomini: la strada dell'umile conoscenza dell'ordine della salvezza che è attestata nelle Scritture, offerta dagli apostoli e descritta nell'insegnamento e nella predicazione della Chiesa e che è spiegata, naturalmente, dallo stesso Ireneo. La vera gnosi (ecclesiastica) diventa perciò un modello mediante il quale viene dimostrato che la gnosi eretica è soltanto una finzione erronea prodotta dall'immaginazione. Questo esempio mostra chiaramente, dunque, in quale modo fu raggiunta la distinzione tra eresia ed ortodossia e in quale misura le due realtà non potessero distinguersi senza essersi dapprima vicendevolmente fertilizzate.

Processi simili possono essere analizzati anche in altri settori della storia delle religioni. L'ortodossia islamica, per esempio, fece propria in larga misura la terminologia filosofica dei Mu'tazilah, classificata peraltro come eretica e assimilata all'eredità ellenistica. Sia gli Sciiti sia i Sunniti svilupparono una loro propria *sunnah*, o tradizione religiosa e legale, e rivendicarono la loro giustificazione in Maometto (nel caso degli Sciiti attraverso 'Alī, Fāṭima e i loro figli come portavoci del Profeta). Nello Zoroastrismo i problemi del monoteismo e del dualismo, che nacquero con la teologia di Zarathustra, portarono alternativamente all'ortodossia o all'eresia, un processo nel quale le autorità pubbliche svolsero più volte un ruolo essenziale. Così la religione del dio del tempo (Zurwān) divenne dominante nel tardo periodo arsacide e nel primo periodo sasanide, come interpretazione attendibile della tradizione zoroastriana. In seguito, comunque, soprattutto quando la religione zoroastriana venne messa fuori legge, questa forma divenne a sua volta una eresia, alla quale opporsi con violenza. Ancora oggi i Parsi moderni rifiutano come non zoroastriana una interpretazione dualistica del messaggio originario di Zarathustra. In molti casi, in conclusione, risulta chiaro che il rapporto tra eresia e ortodossia è un rapporto di interazione, che non permette agli storici delle religioni di formulare un giudizio netto sulla questione. Piuttosto essi vedono, in genere, in questa situazione una chiara testimonianza del dinamismo e della vitalità della religione.

[Vedi *ORTODOSSIA ED ETERODOSSIA*, *SCISMA*, *SETTA*].

## BIBLIOGRAFIA

Non esistono trattazioni complete sull'eresia in quanto fenomeno generale oggetto di studio storico-religioso. Ci sono, invece, innumerevoli opere sull'eresia così come si manifesta nelle diverse tradizioni religiose. L'elenco che segue rappresenta una selezione di queste opere.

### Opere generali

J. Assmann, *Die "Häresie" des Echnaton. Aspekte der Amarna Religion*, in «Saeculum», 23 (1972), pp. 109-26.

W. Baetke, *Der Begriff der Unheiligkeit im altnordischen Recht*, in K. Rudolph e E. Walter (curr.), *W. Baetke Kleine Schriften*, Weimar 1973, pp. 90-128.

J. Brosch, *Das Wesen der Häresie*, Bonn 1936.

G. Forkman, *The Limits of the Religious Community*, Lund 1972.

J. Leipoldt e S. Morenz, *Heilige Schriften*, Leipzig 1953.

S. Morenz, *Entstehung und Wesen der Buchreligion*, in «Theologische Literaturzeitung», 75 (1950), pp. 709-15.

W. Nigg, *Das Buch der Ketzer*, Zurich 1949.

K. Rudolph, *Wesen und Struktur der Sekte*, in «Kairos», 21 (1979), pp. 241-54.
H. Schlier, *Hairesis*, in G. Kittel e G. Friedrich (curr.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, I-X, Stuttgart 1933-1978. (trad. it. *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, I-XVI, Brescia 1965-1992).
M. Simon, *From Greek Hairesis to Christian Heresy*, in W.R. Schoedel e R.L. Wilken (curr.), *Early Christian Literature and the Classical Intellectual Tradition, in Honorem Robert M. Grant*, Paris 1979, pp. 101-16.
J. Wach, *Sociology of Religion*, Chicago 1944, 1971 (trad. it. *Sociologia della religione*, Bologna 1986).

**Cristianesimo**

W. Bauer, *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum*, 1934, Tübingen 1964.
C.T. Berkouts e J.B. Russell, *Medieval Heresies. A Bibliography, 1960-1979*, Toronto 1981.
H.D. Betz, *Orthodoxy and Heresy in Primitive Christianity*, in «Interpretation», 19 (1965), pp. 299-311.
H.D. Betz, *Häresie. Neues Testament*, in *Theologische Realenzyklopädie*, XIV, Berlin 1984, pp. 313-18.
H.-W. Gensichen, *Damnamus. Die Verwerfung der Irrlehre bei Luther und im Luthertum des 16. Jahrhunderts*, Göttingen 1955.
H. Grundmann, *Ketzergeschichte des Mittelalters*, in *Die Kirche in ihrer Geschichte*, III, Göttingen 1963.
H. Grundmann, *Bibliographie zur Ketzergeschichte des Mittelalters, 1900-1960*, Roma 1967.
D.J. Harrington, *The Reception of Walter Bauer's "Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity" during the 1970's*, in «Harvard Theological Review», 73 (1980), pp. 289-98.
G. Leff, *Heresy in the Later Middle Ages*, Manchester 1967.
M. Loos, *Dualist Heresy in the Middle Ages*, Prague 1974.
K. Rudolph, *Gnosis. Weltreligion oder Sekte*, in «Kairos», 21 (1979), pp. 255-63.
E. Troeltsch, *Die Sozialallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, Tübingen 1912 (trad. it. *La dottrina sociale delle Chiese e dei gruppi cristiani*, I-II, Firenze 1969).
H.E.W. Turner, *The Pattern of Christian Truth*, London 1954.

**Ebraismo**

N.J. McEleney, *Orthodoxy in Judaism of the First Christian Century*, in «Journal for the Study of Judaism», 4 (1973), pp. 19-42.
G. Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*, New York 1954 (3ª ed. riv.) (trad. it. *Le grandi correnti della mistica ebraica*, Genova 1986).

**Islamismo**

H. Halm, *Die islamische Gnosis*, Zurich 1982.
H. Laoust, *Les schismes dans l'Islam*, Paris 1965 (trad. it. *Gli scismi dell'Islam*, Genova 1990).
B. Lewis, *Some Observations on the Significance of Heresy in Islam*, in «Studia Islamica», 1 (1953), pp. 43-63.

**Zoroastrismo**

Mary Boyce, *Zoroastrians. Their Religious Beliefs and Practices*, London 1979.
Mary Boyce, *A History of Zoroastrianism*, II: *Under the Achaemenians*, Leiden 1982.
G. Widengren, *Die Religionen Irans*, Stuttgart 1965.
R.C. Zaehner, *Zurvan. A Zoroastrian Dilemma*, Oxford 1955.

**Induismo**

Wendy Doniger O'Flaherty, *The Origin of Heresy in Hindu Mythology*, in «History of Religions», 10 (1971), pp. 271-333.

**Buddhismo**

A. Bareau, *Les sectes bouddhistiques du petit véhicle*, Saigon 1955.
N. Dutt, *Buddhist Sects in India*, Calcutta 1970.

KURT RUDOLPH

**ERMETISMO.** Risulta ormai opportuno, soprattutto dopo le distinzioni di vocabolario proposte da Frances A. Yates, restringere l'uso della parola *Ermetismo* fino a designare esclusivamente il *corpus* alessandrino degli scritti attribuiti a Hermes Trismegistos, insieme ai vari adattamenti e commenti ai quali esso ha dato vita fino all'epoca moderna. La parola *Ermeticismo*, invece, dovrebbe servire a designare un insieme molto più ampio di dottrine, credenze e pratiche, non necessariamente dipendenti dalla tradizione ermetica alessandrina o neoalessandrina, che comprende anche le interpretazioni cristiane della Qabbalah e, in modo del tutto generale, la maggior parte delle forme assunte dall'esoterismo moderno. Questa distinzione di vocabolario, però, sebbene perfettamente legittima e davvero utile, non è applicabile in ogni lingua: lo è in tedesco (*Hermetismus*, *Hermetizismus*), per esempio, ma non in francese. Per questo motivo, ho proposto di usare in francese il termine *Hermésisme* (e l'aggettivo *hermésien*) nel senso proprio di *Ermeticismo*.

La tradizione ermetica deve la propria esistenza a una raccolta di testi greci, scritti ad Alessandria tra il I e il III secolo della nostra era e attribuiti a una misteriosa figura nota come Hermes Trismegistos, «Hermes tre volte grande». Questi scritti, che prendono nome dal loro supposto autore e sono noti collettivamente come *Hermetica*, ebbero uno strano destino. Nel Medioevo erano noti soltanto alcuni modesti estratti e tuttavia il loro autore, avvolto da un alone di mistero, era oggetto di un grande interesse. La loro scoperta suscitò un enorme interesse, che durò fino al XIX secolo. Nel XX secolo questi testi sono il principale oggetto della ricerca scientifica.

Il gruppo degli scritti noti come *Hermetica* non è ampio. Esso è formato in primo luogo dall'*Asclepius*, un testo falsamente attribuito ad Apuleio di Madaura e del quale possediamo soltanto una traduzione latina, e dal *Corpus Hermeticum*, una raccolta di quindici o diciassette dialoghi, il primo dei quali, il *Poimandres*, è il più famoso. Il *Poimandres* si occupa della creazione del mondo, mentre altri trattati descrivono l'ascensione dell'anima attraverso le sfere celesti e il suo soggiorno nel mondo divino, un processo che conduce alla sua rigenerazione.

L'Ermetismo alessandrino è una delle più importanti fonti per l'esoterismo moderno. Entrambi sono caratterizzati da una mentalità eclettica, un atteggiamento filosofico che favorisce il dualismo concreto ed evita quello ontologico, e infine dalla comune utilizzazione di uno sfondo di caduta e reintegrazione.

Ogni atteggiamento mentale di tipo eclettico riconosce la possibilità di dissetarsi a sorgenti differenti (per cui tende talora a confondersi con la nozione di *philosophia perennis*) e di conseguenza mostra una grande tolleranza sul piano religioso. L'Ermetismo favorì tendenze di pacificazione tra cattolici e protestanti e abbracciò l'ideale della concordia universale e della solidarietà tra l'uomo e il mondo. L'ottimismo ermetico si spinge fino ad affermare la possibilità dell'unione con il divino, attraverso l'inserimento dell'universo all'interno dell'anima o intelligenza umana. Questo ottimismo, tuttavia, è mitigato dal riconoscimento delle conseguenze negative del peccato originale per la condizione attuale, sia dell'uomo sia della natura.

Da un punto di vista filosofico, i testi ermetici rifiutano il dualismo ontologico assoluto ed evidenziano piuttosto il valore positivo e simbolico dell'universo. Questo lo si può vedere nel trattato in cui Nous (la «Mente») si rivolge a Hermes. Nous insegna a Hermes come riflettere l'universo all'interno del proprio spirito, afferrando l'essenza divina della natura e imprimendola nell'intimo della propria anima. Questo processo è reso possibile dal fatto che l'uomo possiede una intelligenza divina. Qui incontriamo il tema del mondo come specchio del divino e oggetto di contemplazione. L'idea che l'universo costituisce un testo che deve essere letto e decifrato rappresenta il fondamentale denominatore comune di ogni forma di esoterismo. Si può conoscere Dio attraverso la contemplazione del mondo. E poiché l'universo è una foresta di simboli, è naturale interessarsi a tutto ciò che esso contiene. Di qui il gusto degli *Hermetica* per il particolare e per i *mirabilia*, a discapito dell'astratto e del generale. La scienza ermetica è tutt'altro che disinteressata. Essa raggiunge il generale soltanto grazie a un arricchente passaggio attraverso il concreto e il particolare. Qui troviamo in embrione Paracelso e la *Naturphilosophie* del Romanticismo tedesco: il gusto per il concreto, la filosofia dell'incarnazione e di conseguenza una ovvia prossimità con il Cristianesimo. Secondo un assioma ermetico, «nulla è invisibile, anche nell'incorporeo» poiché la riproduzione dei corpi è una «operazione eterna» e l'incarnazione è «la forza in azione». In questi brani del *Corpus* è prefigurata la *Geistleiblichkeit*, la «corporalità spirituale» della teosofia di Jakob Boehme e di Oetinger. [Vedi *TEOSOFIA*].

Un terzo punto di convergenza tra esoterismo ed Ermetismo è il riferimento comune al mito della caduta e della reintegrazione. Il tema della caduta dell'uomo provocata dall'attrazione della sensualità, un tema così comune nella teosofia occidentale, lo si trova già nel *Poimandres*, dove è evidente che l'imprigionamento di Adamo nel regno del sensibile è causato dall'eros. Questo tema mitico non deve essere letto come anticosmico. Piuttosto esso è un invito ad accettare l'opera della rigenerazione attraverso la risalita. Tale risalita viene condotta a termine o per mezzo dell'intelletto, che realizza una connessione con intelligenze spirituali intermedie (come gli angeli), utilizzandole come scale spirituali, oppure mediante mezzi teurgici, oppure talvolta, infine, attraverso entrambe le possibilità. Gli *Hermetica* ci permettono perciò di meglio comprendere anche la teurgia di John Dee, nel XVI secolo, e quella di Martinez Pasqualis, nel XVIII. L'essenza divina racchiusa all'interno dell'uomo deve essere rigenerata attraverso sentieri specifici, tra i quali sono comprese iniziazioni di vario tipo. Implicita nell'Ermetismo alessandrino, perciò, è la credenza in un cosmo astrologico, che costituisce lo sfondo di un viaggio iniziatico. L'astrologia di epoca moderna, invece, soprattutto a partire dal XVII secolo, tende sempre più a prendere le distanze dai processi iniziatici e a diventare esclusivamente una forma di divinazione.

Nell'Ermetismo alessandrino, infine, troviamo l'idea che, grazie all'uomo, la terra stessa è capace di miglioramento, di ricostituire il suo glorioso stato originario e di diventare realmente «attiva». Si tratta dell'idea di una iniziale fecondità prodigiosa, incoraggiata peraltro anche da un testo di Paolo (Rm 8,19-22): l'uomo, infine, portò la natura alla caduta. Di conseguenza l'uomo può contribuire a rigenerare la natura, se davvero egli vuole rigenerare anche se stesso. Ci troviamo di fronte a una sorta di ecologia fondata su basi metafisiche!

**L'antichità e il Medioevo.** I primi riferimenti all'opera di Hermes Trismegistos nella tradizione cristiana si trovano negli scritti di due Padri della Chiesa, Lat-

tanzio e Agostino. Lattanzio (morto intorno al 340) gli dedicò vari versi di lode e lo cosiderò più antico di Platone e di Pitagora. Nei due testi da lui conosciuti, l'*Asclepius* e il *Poimandres*, egli riconosceva una anticipazione della venuta di Cristo. Agostino nella *Città di Dio* (8,13-26) condannò «Hermes l'egizio, chiamato Trismegistos», per un passo dell'*Asclepius* (citato per intero) che discute i processi magici miranti ad animare le statue degli dei facendo discendere su di esse degli spiriti. In un altro passo (18,29), Agostino conferma l'idea di Lattanzio dell'antichità di Hermes Trismegistos, il quale, precisa Agostino, visse «molto tempo prima dei saggi e dei filosofi della Grecia». Anche Clemente Alessandrino cita il suo nome, attribuendogli numerose opere (*Stromata* VI,4,35-38).

Sembra che l'*Asclepius* fosse l'unico dei testi ermetici noti nel Medioevo, anche se non esiste alcuna testimonianza che lo riguardi tra Agostino e il XII secolo. D'altro canto, numerosi dovevano essere i testi di alchimia e soprattutto astrologici attribuiti al «tre volte grande» o semplicemente a Hermes. Un esempio è il *Liber Hermetis Trismegisti*, una antologia della magia astrologica scoperto e pubblicato da Gundel nel 1936. Esso non fu composto prima del V secolo, ma gli elementi che lo compongono sono tratti da opere precedenti. Vari altri testi pseudoermetici sul genere del *Liber Hermetis Trismegisti* esistevano evidentemente durante il Medioevo. Un buon numero di essi sono traduzioni dall'arabo in latino, poiché l'Ermetismo ritornò in Occidente attraverso gli Arabi, che furono fortemente influenzati dalla letteratura ermetica e gnostica. La famosa *Picatrix* è uno di questi testi. Senza dubbio composta nel XII secolo, essa fu sovente citata durante il Rinascimento da vari autori interessati agli *Hermetica*. La *Picatrix* contiene, in particolare, un famoso passo in cui Hermes è considerato il primo che fece uso di immagini magiche e viene presentato come il fondatore di Adocentyn, una città meravigliosa in Egitto. Hermes Mercurius Triplex è qui presentato nel suo triplice ruolo di sacerdote egizio, di filosofo-mago e di re o legislatore.

Un altro testo famoso è il frammento intitolato *Tabula smaragdina*, la *Tavoletta di smeraldo*, attribuita a Hermes ma certamente posteriore agli *Hermetica* alessandrini. Anch'essa fu tradotta in latino dall'arabo, per la prima volta, sembra, da Hugo Sanctelliensis, vescovo di Tarragona (Spagna), insieme con il *Liber de secretis naturae et occultis rerum causis quem transtulit Apollonius ex libris Hermes Trismegisti*. Il testo della *Tavoletta di smeraldo*, il frammento più famoso e popolare della letteratura ermetica, è ben noto ancora oggi. Si apre con le ben note parole: «Tutto ciò che è sopra è come tutto ciò che è sotto, tutto ciò che è sotto è come tutto ciò che è sopra, in modo che possa essere compiuto il miracolo dell'unità». Subito dopo la traduzione, un certo Hortolanus lo fornì di un commento, che fu ripubblicato parecchie volte.

Tra i testi ermetici che comparvero nel XII secolo, dobbiamo citare anche il *Liber de causis* attribuito ad Apollonio di Tiana, che contiene un brano dedicato ai «segreti della creazione». Questo brano, che riguarda la creazione dell'uomo, è presentato come una rivelazione di Hermes. Nella descrizione del *Liber*, la rivelazione proviene «dalla luna», dove Apollonio compare come portavoce di Hermes. Da notare sono anche il *Liber viginti quattuor philosophorum*, un breve testo in cui compare per la prima volta l'immagine di Dio come un cerchio il cui centro è posto ovunque e la cui circonferenza non è in nessun luogo, e il *Liber compositione alchemiae quem edidit Morienus Romanus*, a lungo ritenuto tradotto dall'arabo in latino da Roberto di Chester nel 1144, ma probabilmente di molto successivo. Questo libro, che è il primo testo di alchimia medievale a noi noto, presenta Hermes come l'inventore delle arti e delle scienze. A partire da quest'epoca, il nome di Hermes sarà sempre associato anche all'alchimia, oltre che all'Ermetismo vero e proprio. Appartiene al medesimo contesto, infine, lo pseudoermetico *Liber Hermetis Mercurii Triplicis de VI rerum principiis*, del XII secolo. Ugo di San Vittore fu influenzato sia da questo testo che dall'*Asclepius*.

La reputazione del Trismegistos si estende di fatto ben oltre i confini della tradizione esoterica, che nel Medioevo era ancora difficile distinguere dal pensiero teologico. Durante questo periodo, infatti, troviamo numerosissimi riferimenti sparsi a Hermes e ai testi ermetici. Molti autori, per esempio, fanno riferimento all'*Asclepius*. Teodorico di Chartres e Alberto Magno lo citano, come anche Bernardo Silvestri nel suo *De mundi universitate*; Alano di Lilla ne fornisce degli estratti nel suo *Contra hereticos*. Vincenzo di Beauvais ne parla in due occasioni e lo cita anche Guglielmo di Auvergne. Nel XIV secolo, Thomas Bradwardine lo cita nel suo *De causa Dei* e Ruggero Bacone si riferisce a Hermes Mercurius come al «padre dei filosofi». Alla vigilia del Rinascimento, è ancora difficile distinguere tra l'Hermes dell'alchimia e l'Hermes degli *Hermetica*: il che non deve sorprendere se si considera che essi rappresentano atteggiamenti mentali quasi identici. Nel XV secolo, l'alchimista Bernardo da Treviso, nel suo *Liber de secretissimo philosophorum opere chemico*, identificò Hermes con il riformatore dell'alchimia. Tutti questi riferimenti devono essere interpretati sullo sfondo della credenza nella *prisca philosophia* o nella *prisca magia*, una filosofia o magia primordiale che era già largamente diffusa durante il Medioevo. Si è

immaginato che Platone e i suoi predecessori Orfeo e Pitagora abbiano visitato l'Egitto per apprendere la filosofia di Mosè, conservata in forma orale e scritta, e per studiare i segreti di una saggezza egizia ancora più antica. Zarathustra (Zoroastro) venne considerato il rappresentante del filone caldeo di questa tradizione primordiale, laddove Hermes rappresentava l'aspetto propriamente egizio. Entrambi furono giudicati precedenti rispetto a Platone. Una simile credenza nella *prisca philosophia* o nella *prisca theologia* rivela il desiderio di evitare ogni frattura nella tradizione e di conservare la continuità della storia. All'inizio del Rinascimento, questa credenza in una antica religione comune a tutta l'umanità sembrò essere confermata dalla traduzione in latino del *Corpus Hermeticum* composta da Marsilio Ficino. Si trattava di una credenza favorevole alle tendenze ireniche tipiche del pensiero rinascimentale, dal momento che essa presupponeva una divinità fondamentale nell'uomo, del tutto indipendente dalle forme religiose dell'esteriorità.

**La riscoperta di Hermes Trismegistos nel Rinascimento.** Intorno al 1460 avvenne un fatto che assicurò una improvvisa e straordinaria notorietà agli *Hermetica*. Un monaco, Leonardo da Pistoia, portò a Firenze un manoscritto greco contenente i quindici trattati che costituivano quello che in seguito sarebbe stato chiamato il *Corpus Hermeticum*. Questi testi erano stati senza dubbio già riuniti insieme nell'XI secolo, poiché in questa forma Psello già li conosceva. Leonardo da Pistoia, che aveva trovato il documento in Macedonia, li presentò a Cosimo de' Medici, signore di Firenze e grande patrono delle lettere. Alla fine del 1462 o all'inizio del 1463, Cosimo affidò il manoscritto a Marsilio Ficino perché lo traducesse in latino. A quest'epoca Ficino aveva circa trent'anni e alle spalle una carriera piena di successo come filosofo. Sebbene egli fosse già impegnato nella traduzione delle opere di Platone, che durante il Rinascimento era considerato un autore religioso, Cosimo gli chiese di dedicarsi al Trismegistos. Nell'aprile del 1463 la traduzione era completata. Essa comparve nel 1471 ed ebbe non meno di sedici edizioni prima della fine del XVI secolo, senza contare le edizioni parziali. Che gli *Hermetica* fossero tradotti prima di Platone nel programma di Marsilio Ficino è la testimonianza dell'interesse da essi suscitato e dell'importanza attribuita loro ancora prima di poter essere letti. Il loro prestigio fu dovuto, senza dubbio, alla venerazione e all'ammirazione rivolta al loro supposto autore, il Trismegistos, che veniva ritenuto assai più antico rispetto a Platone.

Pico della Mirandola, più giovane di Marsilio Ficino e più o meno suo discepolo, operante nello stesso ambiente culturale fiorentino, aggiunse alla *magia naturalis* del Rinascimento una Qabbalah «pratica» o teurgica. Avendo scoperto l'Ermetismo alessandrino attraverso Ficino, Pico fu il primo a unire l'Ermetismo alla Qabbalah, associando entrambi intorno al tema comune della conoscenza della creazione attraverso la Parola. Questo matrimonio tra Qabbalah ed Ermetismo ebbe conseguenze che sarebbero state importantissime per lo sviluppo dell'esoterismo occidentale. Pico diede inizio a quella che Frances A. Yates avrebbe chiamato la tradizione ermetico-qabbalistica, una tradizione caratterizzata da un duplice carattere. Da una parte, essa era teosofica, vale a dire speculativa e pitagorica; dall'altra parte, essa comprendeva elementi magici ed era perciò addirittura più teurgica delle opere di Ficino. Pico presentò le sue idee nelle sue famose novecento tesi, o *Conclusiones*, difese a Roma nel 1486, e nella sua *Difesa* o *Apologia* pubblicata nel 1487, contemporaneamente al *Della dignità dell'uomo*. Il *Della dignità dell'uomo*, che esprime appieno lo spirito del Rinascimento, è il testo teorico fondamentale di quell'epoca sulla magia, un testo di gnosi spirituale e insieme pratica, introdotta da Ficino e definita da Pico.

L'influenza di Pico, a dire il vero, non fu soltanto filosofica. Non furono forse gli artisti gli autentici magi attivi del Rinascimento, come sostiene la Yates? Non lo furono Donatello e Michelangelo, che con la loro arte sapevano infondere la vita divina nelle loro statue, proprio come insegnava l'*Asclepius*? Perfettamente magico era, secondo Pico, l'insegnamento dell'*Asclepius*, un testo al quale egli si riferiva esplicitamente. Si trattava di una magia conoscibile ed erudita, ben diversa dalla magia rozza e spesso cruda tipica del Medioevo, quale è esemplificata dalla *Clavis Salomonis*. La magia di Pico evidenziava, invece, gli aspetti filosofici di un testo come la *Picatrix* e preparava indirettamente la strada per la grande teosofia tedesca che sbocciò alla fine del Rinascimento. L'uomo non è più soltanto lo spettatore privilegiato dell'universo; non costituisce soltanto un microcosmo che riflette in se stesso l'intero macrocosmo; egli è divino, come già aveva sostenuto l'*Asclepius*, o in ogni caso si trova nella posizione di esercitare un potere demiurgico e creativo. La dignità dell'uomo, la sua grandezza, sono ora fortemente evidenziate. Non si parlò del «divino» Raffaello, del «divino» Leonardo, del «divino» Michelangelo? A questo tema della divinità dell'uomo, Pico, e con lui tutti i successivi esoterici d'Occidente, aggiunsero l'antico ammonimento «Conosci te stesso», che ora riceve un significato nuovo, perfettamente gnostico e in sintonia con la riscoperta del *Corpus Hermeticum*.

L'epoca del Rinascimento fu testimone anche dell'emergere di un'arte esplicitamente ermetica. Questo

tratto si può cogliere nella *Primavera* di Botticelli, dipinta nel 1478, soltanto sette anni dopo la pubblicazione del *Corpus Hermeticum* latino, che rappresenta un talismano magico veritiero, una «figura del mondo». Nel 1488, un artista sconosciuto inserì una bellissima tarsia nel pavimento della cattedrale di Siena: essa raffigura Hermes Trismegistos come un vecchio barbuto che indossa una lunga veste e una cappa e porta una mitra imbottita. Egli è circondato da numerosi altri personaggi e il tutto è accompagnato da una iscrizione del tutto tipica: «Hermes Mercurius Trismegistus Contemporaneus Moysii». Poco tempo dopo, papa Alessandro VI, protettore di Pico, commissionò al Pinturicchio un ampio affresco per l'appartamento Borgia in Vaticano, che abbondava di simboli ermetici e di segni zodiacali: qui vediamo Hermes Trismegistos in compagnia di Iside e di Mosè.

Molti altri autori contemporanei di Ficino e di Pico fecero riferimento al *Corpus Hermeticum* da poco riscoperto e l'*Asclepius* continuò ad attirare l'attenzione di molti, come ad esempio Antonio Agli, vescovo di Fiesole, nel suo *De immortalitate animae* (1475). Ma subito comparvero nuove edizioni con commentari entusiastici ed eruditi. Il più antico fu opera di Jacques Lefèvre d'Étaples, che nel 1494 pubblicò i primi quindici dialoghi sotto il titolo di *Poimandres*: egli utilizzò il testo di Ficino e lo fece seguire da un breve commento personale. Il testo venne ripubblicato nel 1505, con un commento continuo, capitolo per capitolo, e l'inclusione dell'*Asclepius*. Quest'ultimo testo, egli affermava, rappresentava la condanna definitiva della magia pratica. Lefèvre aggiunse un altro testo inedito, il *Crater Hermetis*.

L'autore del *Crater Hermetis* era un certo Ludovico Lazarelli, un uomo che mostrava una enorme passione per il Trismegistos. Il suo testo mostra chiaramente l'influsso del IV trattato del *Corpus*, che esamina il modo in cui il maestro trasmette ai propri discepoli l'esperienza rigeneratrice. In Lazarelli, come in Pico, compaiono numerose variazioni sulla massima «Conosci te stesso». L'Ermetismo costituisce, infatti, il contributo maggiore allo sviluppo di questo tema del socratismo cristiano, soprattutto nel XVII secolo. Nel 1507 Lazarelli tradusse il XVI trattato del *Corpus*, recentemente scoperto, che era rimasto ignoto a Marsilio Ficino. Lazarelli sembra essere stato anche l'autore dell'*Epistula Enoch*, un testo incentrato sulla pittoresca figura di Mercurio da Correggio, una specie di «pazzo di Hermes» che portò alla pubblica attenzione il Tre volte grande. La Domenica delle Palme del 1484 Mercurio da Correggio si presentò a Roma, bizzarramente abbigliato e alla testa di una compagnia altrettanto bizzarra. Calzava scarpe alate e portava sulla testa una corona di spine sormontata da una luna crescente con l'iscrizione: «Questo è il mio figlio, Poimandres, che io ho scelto». Montava un'asina bianca e pronunciò un discorso in cui si autoproclamava «l'angelo della Sapienza, Poimandres, nella più sublime manifestazione del Signore nostro Gesù Cristo» e affermava di essere disceso dal cielo. Infine, direttosi al Vaticano, depositò vari oggetti sul trono di san Pietro. Nel 1496 ripeté lo spettacolo a Firenze e poi a Lione, mostrandosi sempre nello stesso modo. Alla fine convertì Lazarelli all'Ermetismo. Mercurio da Correggio è un personaggio assai interessante per lo storico perché, essendo del tutto analfabeta, testimonia la fortuna dell'ermetismo tra la gente comune. Le sue dimostrazioni, inoltre, precedono l'iscrizione sul pavimento della cattedrale di Siena.

Sempre in questo periodo Symphorien Champier, ammiratore di Ficino e discepolo di Lefèvre d'Étaples, pubblicò la propria collezione di testi a Lione (1507), riproducendo la maggior parte dei commenti del suo maestro e aggiungendo i propri. Egli presentò anche la traduzione latina del XVI trattato, appena completata da Lazarelli, e non esitò ad affermare la derivazione di tutta la filosofia greca da Hermes. Egli giudicò il famoso passo dell'*Asclepius* sulla magia e sulle statue animate una interpolazione di Apuleio, non attribuibile, dunque, direttamente a Hermes. Questa tendenza a minimizzare gli aspetti magici presenti nel *Corpus Hermeticum*, e nell'*Asclepius* in particolare, in favore di una interpretazione più nobile, essenzialmente filosofica, è tipica dell'Ermetismo francese. La si può constatare, tra gli altri, in Pontus de Tyard, vescovo di Chalons (*Deux discours*, 1578).

In Inghilterra, l'inizio del XVI secolo fu testimone dell'adattamento della teologia e della filosofia cattolica al Neoplatonismo e alla *prisca theologia*, in particolare nelle opere di John Colet, Tommaso Moro e di altri autori della loro cerchia intellettuale. Colet era discepolo di Ficino ed era stato influenzato anche da Dionigi l'Areopagita. L'*Utopia* di Tommaso Moro (1516) mostra l'influenza dell'Ermetismo, anche se soltanto nell'irenismo che rappresenta un suo elemento centrale. Prima dell'epoca di crisi provocata dalle lotte confessionali, Tommaso Moro fu in grado di proporre l'Ermetismo religioso come una possibile guida per il suo tempo.

Seguiamo il filo della cronologia. Il *De harmonia mundi* (1525) di Francesco Giorgi Venetus, uno dei più bei libri dell'esoterismo cristiano del Rinascimento, porta chiaramente il segno dell'Ermetismo e si sforza di riconciliare il *Corpus Hermeticum* con gli insegnamenti del Cristianesimo. Il più famoso libro di esoterismo filosofico dell'epoca, il *De occulta philosophia*

1533) di Heinrich Cornelius Agrippa, cita più volte Hermes Termegistos, e l'autore, in un celebre discorso tenuto a Pavia (*Oratio habita Papiae*), scelse come soggetto «i dialoghi sulla sapienza e sul potere divino di Hermes». Come Lazarelli nel suo *Epistula Enoch*, anche Agrippa identificava Hermes con un nipote di Abramo e gli attribuiva ogni genere di invenzioni. Valentine Weigel, padre della teosofia tedesca che ha in Jakob Boehme il suo esponente principale, cita il nome di Hermes Trismegistos più di quello di qualunque altro autore anteriore al XVI secolo, più di quello di Dionigi l'Areopagita, di Platone o di Agostino. Come Agrippa, comunque, anche Weigel invoca soprattutto il nome prestigioso di Hermes, piuttosto che utilizzare direttamente i testi ermetici. Tracce di influssi ermetici si possono vedere anche in Copernico, che cita Hermes riferendosi al sole considerato come il Dio visibile.

Tra il 1553 e il 1556 comparvero i *Frammenti di Stobeo*, che furono immediatamente inseriti nel *Corpus Hermeticum*. Essi furono parzialmente editi dal Trincavelli, a Venezia, ma furono completati soltanto nel 1575, da Canter. Il *Crater Hermetis* di Lazarelli fu pubblicato in francese nel 1549, dedicato al duca di Lorena; questo testo riproduceva l'*argumentum* di Ficino e i commenti di Lefèvre d'Étaples, senza peraltro menzionare questi nomi. Nel 1553, infine, Michael Serveto, cattolico e discepolo di Champier, che lo aveva introdotto alle opere di Platone e alla *prisca theologia*, compose la sua *Christianismi restitutio*. Serveto poneva gli antichi come sue autorità, soprattutto Hermes e i Padri platonici. Egli credeva che Platone avesse tratta da Hermes la sua concezione del mondo delle idee e degli archetipi. In Serveto è presente una curiosa interpretazione materialistica del *Corpus Hermeticum*, una specie di emanazionismo platonico alla rovescia, dal momento che per lui la materia e i corpi costituiscono l'origine di tutto l'essere.

**L'età d'oro dell'Ermetismo religioso.** Gli anni successivi videro la pubblicazione di importanti nuove edizioni del *Corpus Hermeticum*, con commenti più o meno completi. Nel 1554 comparve a Parigi la prima edizione del testo greco del *Corpus*, curata da Turnebus, basata sul manoscritto usato da Ficino e accompagnata dalla traduzione latina di quest'ultimo, così come dalla traduzione di Lazarelli del trattato aggiunto successivamente. La prefazione del Vergerius evidenziava le somiglianze dell'Ermetismo con il Cristianesimo. Tre anni dopo, la raccolta di Lefèvre d'Étaples fu tradotta in francese da Gabriel du Preau, accompagnata dal *Crater Hermetis* di Lazarelli. Ancora più importante dell'opera di Turnebus fu la nuova edizione greco-latina del *Corpus* (1574) del vescovo François de Foix de Candale, che fu seguita nel 1579 da una edizione francese, completata da un suo commento. Foix de Candale professava una specie di Ermetismo religioso estatico e poneva il *Corpus Hermeticum* – a quanto pare – sullo stesso piano degli scritti canonici del Cristianesimo. Il suo lungo commento in francese prosegue la tradizione apologetica di Ficino, di Lazarelli e di Lefèvre d'Étaples. Questa fu anche l'epoca del vago e tuttavia riconoscibile Ermetismo che si incontra nel *De aetatibus mundi imagines* (1545-1573) e nel *De pintura antigua* (1548) dello scrittore portoghese Francisco de Holanda. Il contesto intellettuale di queste opere è quello dell'Escorial, caratterizzato, nello studio dell'arte e della filosofia, da un Ermetismo alimentato da vaghe speculazioni sulle proporzioni e sui numeri nascosti nelle meraviglie dell'architettura mitica e sacra.

La fine del XVI e l'inizio del XVII secolo furono l'età d'oro dell'Ermetismo religioso (Dagens, 1961, pp. 5-15). Oltre ai tanti editori e ai commentatori, molti altri pensatori caddero sotto l'influsso del Trismegistos. Jacques Gohory (morto nel 1576), noto anche come Leo Suavius, diresse una specie di accademia medico-magica a Parigi. Tra il 1570 e il 1580 i fratelli De la Boderie pubblicarono le loro traduzioni di Ficino, di Pico e di Giorgi. Fu in quest'epoca che comparve anche l'*Opera omnia* di Ficino (1576), seguita sei anni dopo ad Anversa dal famoso libro di Philippe Duplessis-Mornay *De la vérité de la religion chrétienne*, scritto all'epoca in cui Guglielmo d'Orange stava tentando di imporre ad Anversa una stagione di tolleranza religiosa. Duplessis-Mornay, protestante, utilizzò l'Ermetismo per proporre una posizione religiosa che si ergesse al di sopra di tutti i conflitti religiosi, una posizione vicina a quella di Erasmo, ma con l'aggiunta di una dimensione esoterica. Paragonò il *Corpus Hermeticum* allo *Zohar* e richiamò Orfeo, Zarathustra e le Sibille, ma soprattutto Hermes, «la fonte di tutti costoro». Come è comune tra i francesi, il suo Ermetismo è mistico e teologico. Il suo libro, tradotto in inglese da Sidney e Arthur Golding nel 1587, è forse l'esposizione più completa dell'Ermetismo nella tradizione di Ficino. L'opera di un altro francese, Du Bartas, è a questo riguardo paragonabile a quella di Duplessis-Mornay, sebbene l'Ermetismo del primo sia assai più sobrio.

La fine del XVI secolo vide anche la comparsa delle opere di Hannibal Rossel e di Francesco Patrizi, in aggiunta ai diversi scritti di Giordano Bruno. *Pymander Mercurii Trismegisti*, scritto dal francescano italiano Rossel, comparve a Cracovia, in sei volumi, tra il 1585 e il 1590 e fu ripubblicato a Colonia nel 1630. Esso conteneva il testo di Foix de Candale, insieme a vari commenti mutuati da Dionigi l'Areopagita. L'opera di

Rossel consiste in un enorme commento al *Poimandres* e utilizza l'Ermetismo in chiave irenica: un atteggiamento del tutto coerente nell'epoca della tolleranza religiosa ampiamente praticata in Polonia. La *Nova de universis philosophia* di Patrizi (1591) fu dedicata a Gregorio XIV. Essa consisteva nel testo del *Corpus Hermeticum*, stabilito da Turnebus e da Foix de Candale, e in una nuova traduzione latina. Patrizi presentò il vero mago come un devoto fedele di Dio e l'autentica *prisca magia* come la vera religione. Egli affermava che un solo trattato dal *Corpus* conteneva più filosofia di tutto Aristotele e difendeva lo studio di Plotino, di Proclo e dei primi Padri, mentre scoraggiava lo studio della Scolastica, che giudicava troppo aristotelica. Nello spirito della Controriforma, Patrizi affrontò la questione di un nuovo catechismo e raccomandò lo studio del *Corpus Hermeticum* ai gesuiti. Egli arrivò perfino a suggerire al papa che il Platonismo ermetico fosse insegnato in tutte le scuole cristiane come ausilio per convertire i luterani. Nel 1592, Clemente VIII, convinto da alcune sue idee, lo chiamò a Roma per insegnare filosofia platonica all'università, ma una volta a Roma Patrizi incorse ben presto nel sospetto dell'Inquisizione.

Anche Giordano Bruno consigliò una «nuova» filosofia fondata sull'Ermetismo. L'Ermetismo di Bruno, in contrasto con quello di Ficino e dei francesi, rappresentava una specie di ritorno aggressivo alla magia ermetica. Era scarsamente cristiano: Bruno non identificava l'*intellectus* e il *Filius Dei* degli Hermetica con la seconda persona della Trinità. Nel 1591 egli tentò di convincere Clemente VIII a Roma, ma come sappiamo le sue interpretazioni radicali, diverse da quelle di Patrizi, lo portarono nel 1600 al rogo.

L'Ermetismo religioso è soprattutto gnostico e pacifico. Ma verso la fine del Cinquecento il Puritanesimo fiorito in Inghilterra suscitò un risveglio del sincretismo teologico che aveva favorito quelle tendenze. Con Edoardo VI, i protestanti inglesi avevano già cominciato a rompere con il passato, arrivando fino a distruggere libri e biblioteche. Sotto il regno di Maria l'intolleranza ispano-cattolica ruppe ulteriormente con la tradizione. L'Anglicanesimo puritano di Elisabetta aveva perso ogni traccia della tolleranza erasmiana e l'Ermetismo ne soffrì di conseguenza, almeno nell'ambiente culturale ufficiale della Chiesa e dell'Università. Esso, comunque, continuò a svilupparsi all'interno di cerchie private, come quelle che si formarono intorno a sir Philip Sidney e all'astrologo della regina Elisabetta, John Dee. Accanto a Sidney e a Dee, che erano soprattutto entusiasti degli aspetti esoterici, possiamo menzionare anche Richard Hooker, che spesso citò il *Corpus Hermeticum* nella sua *The Law of Ecclesiastic Polity*, che apparve a partire dal 1593. Nonostante questi riferimenti, comunque, Hooker non sembra essersi pienamente identificato con la tradizione ermetica in quanto tale.

**La «Rivelazione» di Casaubon e l'Ermetismo del XVII secolo.** All'inizio del XVII secolo, l'Ermetismo e la *prisca theologia* subirono un terribile colpo, un colpo che contribuì a separare il Rinascimento dal mondo moderno. Nel 1614, il ginevrino Isaac Casaubon, cercando di confutare gli argomenti dei vari portavoce della Controriforma che avevano citato il passo di Lattanzio sul Trismegisto, dimostrò in maniera definitiva che i testi del *Corpus Hermeticum* non sono antecedenti ai primi secoli della nostra era. Che questa scoperta fosse venuta così tardi è sorprendente, dal momento che già nel XVI secolo non mancavano buoni umanisti in grado di farla. Rappresenta soltanto una ulteriore testimonianza della fama del *Corpus* e di Hermes Trismegistos durante quel periodo. All'inizio alcuni autori ignorarono deliberatamente la scoperta; altri, almeno per qualche anno, semplicemente non ne seppero nulla. L'Ermetismo alessandrino, comunque, ora riconosciuto come molto meno antico di quanto era ritenuto in precedenza, cominciò a trovare sempre meno seguaci.

Sir Walter Raleigh dedicò una intera sezione della sua *History of the World* a Hermes, ma quando comparve il libro di Casaubon egli si trovava in condizione di recluso nella Torre di Londra. Anche l'ignoranza di Tommaso Campanella fu del tutto involontaria. Sorprendente, invece, è il fatto che Marin Mersenne, fondatore, insieme con Giovanni Keplero, della scienza moderna e mai restio ad accogliere un nuovo argomento contro i seguaci della *philosophia occulta*, non conosceva ancora Casaubon quando, nel 1623, compose le sue *Questiones in Genesim*: opera vastissima, la migliore dell'epoca, contro gli ermetici e i qabbalisti. Mersenne, comunque, utilizzò i nuovi argomenti poco tempo dopo, criticando in particolare Robert Fludd, il più importante teosofo inglese, la cui opera maggiore, *Utriusque cosmi historia*, era comparsa sei anni prima. Fludd rispose con i suoi *Sophiae cum Maria certamen* (1626) e *Summum bonum* (1629). Gaffarel lo appoggiò, mentre Pierre Gassendi prese le parti di Mersenne. Fludd fu coinvolto anche in una controversia con Keplero, che tuttavia aveva ampiamente citato il *Corpus Hermeticum* nel suo *De harmoniae mundi* (1619).

Anche Fludd non sembra conoscere le conclusioni di Casaubon, o almeno sosteneva di non conoscerle. Egli diede al *Corpus Hermeticum* la stessa importanza attribuita al *Genesi* o al *Vangelo di Giovanni*. Quasi in ogni pagina dei suoi scritti si può trovare almeno una citazione dalla traduzione di Ficino. Egli associò strettamente l'Ermetismo alla Qabbalah, in una sintesi ori-

ginale simile a quella di Pico della Mirandola, presentata come la versione aggiornata della filosofia occulta del Rinascimento. Mentre Bruno e Campanella trattarono assai poco della Qabbalah e il loro culto ermetico restò più o meno naturalistico, Fludd invece tornò alle origini (cioè a Ficino e a Pico) e li reinterpretò. Egli era, in fondo, più trinitario di Bruno e, diversamente da quest'ultimo, il suo Cristianesimo era autentico. Ben noto, d'altro canto, è il suo interesse per il movimento dei Rosacroce, che comparve in Germania all'inizio del XVII secolo. Senza dubbio è possibile interpretare anche quest'ultimo come un prolungamento dello spirito ermetico del Rinascimento, al quale era stata aggiunta una nuova tendenza alla segretezza, rendendolo ancor più sotterraneo e limitando a gruppi assai ridotti quel sapere che era stato, nel secolo precedente, dominio dei filosofi. [Vedi *ROSACROCE*].

Non è sorprendente trovare allusioni al *Corpus Hermeticum* e al suo autore nei Neoplatonici di Cambridge. Essi generalmente accettarono l'idea di Ficino della trasmissione ininterrotta della sapienza antica da Mosè fino a Hermes, passando attraverso Zarathustra, Pitagora, Platone e Orfeo. La posizione di Ralph Cudworth su questo punto è interessante, poiché essa anticipa ciò che un esoterico di oggi potrebbe pensare di quella lontana tradizione: Cudworth credeva che gli *Hermetica*, per quanto deboli nei dettagli, possono bensì conservare alcuni autentici insegnamenti egizi. Numerosi altri autori inglesi contemporanei a Cudworth nominano rapidamente il Trismegistos, ma non possono di certo essere giudicati suoi seguaci. Si coglie qui l'influenza di Casaubon. Robert Burton, nella sua *Anatomy of Melanchony* (1621), cita Hermes non meno di trenta volte, accanto a Ficino, Pico, Paracelso e Campanella. Si ha l'impressione, comunque, che tutti questi nomi rappresentino soltanto uno sfoggio di erudizione, nel contesto di un umanesimo dai confini particolarmente allargati. Lo stesso atteggiamento si trova in sir Thomas Browne, uno studioso scettico ma contemporaneamente appassionato contemplatore dell'infinito. Egli evocò spesso la celebre immagine ermetica della sfera il cui centro è ovunque e la cui circonferenza non è in alcun luogo, anche se egli l'ha evidentemente derivata dal *Liber viginti quattuor philosophorum* e non direttamente dal *Corpus Hermeticum*. Browne non era affatto convinto che la sapienza antica fosse superiore a quella moderna. Fu soltanto alla luce del suo impegno di raccoglitore di informazioni e di propagandista che egli citò il Trismegistos, forse per trovare ciò di cui aveva bisogno, qui e altrove: «Le scuole più severe non riusciranno mai a farmi ridere della filosofia di Hermes, dal momento che questo mondo visibile è soltanto una figura di quello invisibile» (*Works*, 1928-1931, I, p. 17). E ancora: «Dove non posso soddisfare la mia ragione, io amo assecondare la mia fantasia». Riferimenti simili si incontrano anche nelle opere di William Gilbert (*De magnete*, 1600), di Henry Reynolds (*Mythomystes*, 1632) e di Milton, che cita Hermes Trismegistos tre volte (*Il Pensieroso* 87ss.; *Ad Johannem Rousum* 77; e *De idea Platonica* 33ss.). Una versione inglese del *Corpus Hermeticum* fu infine proposta da John Everard nel 1650, e poi ancora nel 1657 e successivamente riedita più volte.

In Francia, le dottrine di Ficino, ancora in voga presso l'Accademia di palazzo e nella cerchia della regina Margot, fornirono l'occasione per diversi riferimenti alla tradizione ermetica, ma questi divennero sempre meno frequenti dopo le scoperte di Casaubon. «Hermes» ed «Ermetismo» divennero nozioni sempre più riferite all'alchimia o alla teosofia, fino a svilupparsi nell'accezione moderna dei termini. In questa direzione si colloca, per esempio, *La philosophie naturelle rétablie en sa pureté, avec le traité de l'ouvrage secret d'Hermès* di d'Espagnet (1651). Ma nel 1659 Jean Desmarets de Saint-Sorlin poté ancora dedicare quattrocento pagine del suo piacevole volume *in folio Les délices de l'esprit* all'*Apocalisse* e al *Genesi* letti sotto il segno di Pico, utilizzato come tramite per evocare Hermes Trismegistos. Neppure Jacques-Bénigne Bossuet trascurò i temi ermetici presenti nei Padri della Chiesa (in particolare Gregorio di Nissa e Lattanzio). Nel suo *Sermone sulla morte* (1662), per esempio, egli utilizzò il *De natura deorum* di Cicerone, un testo di origine stoica che era stato incorporato nella letteratura ermetica e che avrebbe influenzato il *Corpus Hermeticum*. Ancora una volta i riferimenti all'Ermetismo servirono a garantire o a rinforzare la fiducia nei poteri umani.

Il gesuita Atanasio Kircher attribuì a Hermes Trismegistos e al *Corpus Hermeticum* quasi la stessa importanza riconosciuta loro da Fludd. L'*Oedipus Aegyptiacus* di Kircher (1652) – una delle prime opere a suscitare l'egittomania che percorse l'Europa nei successivi tre secoli – è pieno di citazioni mutuate dal testo di Ficino del *Corpus*, e in particolare dall'*Asclepius*. Kircher associò semplicisticamente Qabbalah ed Ermetismo, e, come Ficino, considerò Hermes l'inventore dei geroglifici. Seguendo l'esempio dell'Ermetismo rinascimentale, egli interpretò questi antichi segni egizi come verità su Dio e sul mondo, inscritti su monumenti di pietra e soprattutto sugli obelischi. Si tratta di un processo inverso e complementare rispetto a quello di interpretare gli *Hermetica* come una raccolta di *icones symbolicae*, partendo dal presupposto che Hermes avesse originariamente scritto in geroglifico. La maggior parte dei geroglifici ai quali Kircher si riferiva fu-

rono interpretati in maniera completamente diversa quando Jacques-Joseph Champollion li decifrò, nel 1824. Questo fu il secondo colpo terribile, dopo quello di Casaubon, inferto al mito «egizio».

**Aspetti dell'Ermetismo in Germania.** Traduzioni del *Corpus Hermeticum* in olandese erano state pubblicate nel 1607 e nel 1643. La prima traduzione in tedesco sembra essere la pubblicazione di alcuni estratti in una *Occulta Philosophia* (1613). In Germania, l'anonimo *Hermes Trismegisti Vere Aureus* (1610) si apriva con una appassionata dedica al Trismegistos ed era presentato come un dialogo tra Hermes e un discepolo: proprio come il *Corpus Hermeticum* autentico, anche se il riferimento alessandrino serviva più da pretesto che da motivo. In generale, i tedeschi contribuirono in piccola misura all'età aurea dell'Ermetismo europeo, che andò da Ficino a Kircher. Agrippa aveva scritto prima della Riforma e Kircher aveva composto le sue opere principali a Roma. Durante questo periodo, l'Umanesimo aveva ottenuto soltanto modesti successi in terra tedesca, ostacolato dalla barriera che il Luteranesimo gli aveva eretto contro. L'Ermetismo alessandrino, infatti, a causa della sua autentica natura e in quanto eredità della letteratura e del pensiero degli antichi, restò un oggetto di studio per gli umanisti del mondo linguistico neolatino, soprattutto dopo che i testi erano stati tradotti in latino. Per questo motivo, gli autori dei principali commenti al *Corpus Hermeticum* furono francesi e italiani: Ficino, Lefèvre d'Étaples, Foix de Candale, Patrizi, Rossel. Anche la Qabbalah cristiana, del resto, che si sviluppò quasi contemporaneamente all'Ermetismo e che fu talvolta confusa con esso, fu scarsamente rappresentata in Germania.

Ciò che si deve soprattutto notare è che l'esoterismo tedesco del XVI e XVII secolo fu essenzialmente «barbaro», nel senso che esso non ricavò molto dall'antica eredità, sviluppandosi piuttosto in modo autonomo. Abbiamo visto che Hermes Trismegistos fu l'oggetto di una particolare venerazione da parte di Weigel e di Agrippa, sebbene costoro facessero scarso uso degli *Hermetica*. Paracelso, Boehme, J.G. Gichtel e la maggior parte dei rappresentanti della prima *Naturphilosophie* – in altre parole l'intera corrente teosofica che aveva scelto la Germania come suo protettore – non ebbero in pratica alcun debito nei confronti dell'Ermetismo. Questo rimane certamente vero, nonostante talune somiglianze di pensiero, anche di fronte alle pubblicazioni degli *Hermetica* (come il *Poimandres* di Rossel a Colonia) e di fronte agli occasionali riferimenti ai materiali ermetici da parte di teosofi come Abraham von Frankenberg e Josephus Stellatus (noto anche come Joseph Hirsch). Questi riferimenti sono troppo generali e comunque si collocano piuttosto sul versante alchemico. Ci si può ben stupire che l'oscuramento del *Corpus Hermeticum* e del suo autore dopo la scoperta di Casaubon non abbia dato come risultato o come conseguenza, di fronte all'impossibilità di una datazione alta, qualche forma di reazione o di compensazione, come ad esempio il rafforzamento della fiducia in una tradizione segreta o primordiale. Il movimento dei Rosacroce, che comparve più o meno contemporaneamente alle scoperte di Casaubon, può però forse in parte essere spiegato come una reazione di questo genere, come ha recentemente ipotizzato lo storico R.C. Zimmerman.

Nei paesi di lingua tedesca, alla fine del XVII e all'inizio del XVIII secolo, l'Ermetismo sembra essere una forma di umanesimo, che peraltro comparve in quelle terre soltanto con l'inizio dell'Illuminismo. Una interessante presentazione dell'Ermetismo è contenuta nel libro di un certo Christian Kriegsmann, edito nel 1684 a Tübingen, *Conjectaneorum de germanicae gentis origine, ac Conditore, Herme Trismegiste, qui S. Moysi est Chanaan... Liber Unus*. In esso l'autore cerca di dimostrare, attraverso ragionamenti filosofici, che Hermes fu il fondatore dei popoli germanici. Dieci anni dopo, Johann Ludwig Hannemann citò Kriegsmann nel suo *Ovum hermetico-paracelsico-trismegistum*, un'opera contenente soprattutto ricette mediche e chimiche segrete, ma che racchiude anche un fervido omaggio a Hermes, che viene presentato come vissuto molto prima di Cristo. Ovviamente Casaubon non viene citato. Ampio spazio viene dedicato a Hermes Trismegistos anche nelle opere di Johann Heinrich Ursinus (*De Zoroastre bactriano, Hermete Trismegisto*, 1661) e di Olaus Borrichius (*Hermetis Aegyptiorum*, 1674).

Nel 1706 comparve ad Amburgo la prima traduzione tedesca completa del *Poimandres*, con il commento di Aletophilus (W. von Metternich?), con il titolo *Erkenntnüsz der Natur und des sich darin offenbahrenden Gottes*. Nello stesso periodo, il titolo dell'opera di Ehregott Daniel Colberg, *Das platonische hermetische Christentum* (1690-1692), rappresenta un vago riferimento sia agli spiritualisti che ai teosofi, contro i quali l'autore prende le armi, ma riserva soltanto quattro pagine alla figura di Hermes. Poco tempo dopo, Gottfried Arnold quasi non menziona affatto l'Ermetismo nella sua voluminosa storia delle sette e delle eresie, e il grande dizionario di Johann Heinrich Zedler, che compare intorno al 1730, ne fornisce soltanto una definizione assai vaga. Nonostante ciò, il 1706 vide ad Amburgo la pubblicazione della prima traduzione tedesca completa del *Corpus Hermeticum*, mentre Johann Albrecht Fabricius iniziò a pubblicare la sua monumentale *Bibliotheca Graeca* (1705-1728), una delle prime grandi panoramiche dell'Ellenismo com-

parse in Germania, in cui Hermes ha larghissimo spazio. Hermes compare anche nella *Theo-Philosophia theoretico-pratica* (1711) di Samuel Richter (chiamato Sincerus Renatus), una delle opere fondamentali della teosofia tedesca settecentesca. Johann Jacob Brucker, infine, dedicò all'Ermetismo, inteso in senso proprio o in senso lato, un intero volume, il quattordicesimo, della sua popolare opera *Historia critica philosophiae* (1743).

**Nuove prospettive.** Durante il resto del XVIII secolo e durante tutto il XIX secolo, l'Ermetismo di Hermes Trismegistos finì confuso con l'egittomania, con l'Orfismo e il Pitagorismo. Le immagini piuttosto confuse che ne risultarono, tuttavia, si dimostrarono favorevoli all'ispirazione letteraria e artistica. Quintus Aucler e Pierre Jacques Devismes, che facevano parte della corrente cosiddetta neopagana, produssero opere ripiene del gusto per le armonie cosmiche che avevano tanto interessato Giorgi Venetus e Fludd. In *Hermes Trismegisti Poemander* (Berlin 1781), Dietrich Tiedemann aveva fornito una delle prime edizioni critiche; un'altra edizione commentata, con lo stesso titolo, si deve a Gustav Parthey (Berlin 1857).

L'occultismo del XIX secolo fece poco uso dell'Ermetismo alessandrino, ma contribuì utilmente a stimolare la ricerca erudita sul tema dell'esoterismo in senso ampio. Di conseguenza, l'inizio del XX secolo vide una proliferazione di opere assai accurate sulla Qabbalah, sull'alchimia e sulla Massoneria. Ma anche i nuovi adepti dei Rosacroce e la Società Teosofica della Blavatsky si interessarono all'Ermetismo: nel 1871 comparve a Boston *Hermes... The Divine Pymander*, di Beverly Randolph; nel 1882 *The Theological and Philosophical Works of Hermes Trismegistos, Christian Neoplatonist*, di John David Chamber; nel 1885, infine, Anna Kingsford e E. Maitland, *The Hermetic Works. The Origin of the World*, così come numerose nuove edizioni della traduzione di Everard. Louis-Nicolas Ménard presentò infine il *Corpus Hermeticum* nel 1867, tentando di essere contemporaneamente accademico ed esoterico. Un tentativo simile si può riconoscere anche in G.R.S. Mead, *Thrice Great Hermes. Studies in Hellenistic Theosophy and Gnosis* (1906).

Ma l'attività veramente scientifica ebbe inizio soltanto con la comparsa di Richard Reitzenstein, *Poimandres* (1904). Molto importante è l'edizione di W. Scott e J. Ferguson, *Hermetica*, I-IV, Oxford 1924-1936. Poco dopo, una notevole traduzione del *Corpus Hermeticum*, con note e commenti, fu pubblicata da Arthur Darby Nock e da A.-J. Festugière, seguita dall'enorme e dotta panoramica fornita da quest'ultimo: *La révélation d'Hermès Trismégiste*. Numerose opere, infine, hanno illuminato gli atteggiamenti nei confronti dell'Ermetismo durante il Rinascimento e il XVII secolo: tra esse ricordiamo soprattutto quelle di Brian P. Copenhaver, Eugenio Garin, Paul Oskar Kristeller, Wayne Schuhmaker, E.L. Tuveson, D.P. Walker e Frances A. Yates.

Due distinte correnti scendono turbinose in direzioni parallele: quella ispirata all'esoterismo e quella scientifica e accademica. Rappresentativi della prima sono nel nostro secolo l'edizione da parte del «Santuario della Sapienza» di *The Divine Pymander* (1923), Duncan Greenless, *Gospel of Hermes* (1949) e Gerard Van Moorsel, *Mysteries of Hermes Trismegistus* (1955). Ma le opere scientifiche sono senza dubbio più numerose. Perciò, dopo essere stati oggetto di venerazione e di particolare devozione e dopo una fase di relativa oscurità, il Trismegisto e i suoi *Hermetica* sono diventati, ai nostri giorni, argomenti di studio per i linguisti e per gli storici della letteratura e della filosofia.

[Vedi *ESOTERISMO*].

## BIBLIOGRAFIA

Non esiste alcuno studio generale sul successo dell'Ermetismo dal V al XX secolo. Una sintesi, con ottime intuizioni filosofiche, è il breve ma notevole Françoise Bonardel, *L'Hermétisme*, Paris 1985. Molto materiale utile anche in Lynn Thorndike, *A History of Magic and Experimental Science*, I-VIII, New York 1923-1958. Sull'Ermetismo nel Medioevo e sul suo rapporto con l'alchimia, cfr. J. Ruska, *Tabula smaragdina*, Heidelberg 1926. La trattazione classica sull'Ermetismo nel Rinascimento, Frances A. Yates, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, London 1964 (trad. it. *Giordano Bruno e la tradizione ermetica*, Roma-Bari 1989), è un panorama di eccezionale valore sulle tendenze principali ed è estremamente ben documentato. Cfr. anche D.P. Walker, *Spiritual and Demonic Magic from Ficino to Campanella*, London 1958; W. Schuhmaker, *The Occult Sciences in the Renaissance*, Berkeley 1972; e infine E. Castelli (cur.), *Umanesimo e esoterismo*, Padova 1960. Un interessante studio su alcuni scritti ermetici più tardi è J. Dagens, *Hermétisme et Cabale en France, de Lefèvre d'Étaples à Bousset*, in «Revue de littérature comparée», 35 (1961), pp. 5-16. Cfr. anche B.P. Copenhaver, *Symphorien Champies and the Reception of the Occultist Tradition in Renaissance France*, New York 1978. Nuove interessanti intuizioni a proposito dell'influenza diretta e indiretta dell'Ermetismo sulla letteratura anglosassone in E.L. Tuveson, *The Avatars of Thrice Great Hermes. An Approach to Romanticism*, Toronto 1982. Sul rapporto intercorrente tra Ermetismo e i filosofi della natura, una sintesi importante si può trovare in M. Sladek, *Fragmente der hermetischen Philosophie in der Naturphilosophie der Neuzeit*, Frankfurt 1984.

ANTOINE FAIVRE

**ESOTERISMO.** Prima della metà del secolo scorso non esisteva un nome per quell'insieme di idee che oggi noi riferiamo all'esoterismo, anche se spesso si parlava di «filosofia dell'occulto». Dobbiamo la parola *esoterismo* a un «occultista» del XIX secolo: Eliphas Lévi. Sotto qualsiasi nome, comunque, l'esoterismo ha avuto in realtà una lunga storia. Esso è costituito da una congerie di idee, ciascuna con un proprio carattere, ma, nonostante ciò, considerato nella sua totalità, presenta una consistente coerenza di fondo. All'inizio fu sentito poco il bisogno di esprimere il fenomeno con un unico concetto: bastava richiamare le sue componenti (teosofia, teurgia, astrologia, alchimia) e ciascuna delle sue numerose scuole o tradizioni in quanto diramazioni dall'albero esoterico. Fin verso il XIV secolo questo albero era piuttosto ben integrato nel panorama culturale circostante e attingeva notevole armonia e maestà da certe dottrine filosofiche assai diffuse come il Neoplatonismo.

Considerata in modo generale, la situazione si modificò in seguito alla cosiddetta secolarizzazione del cosmo, iniziatasi nel XIV secolo, quando il pensiero ufficiale iniziò ad adottare una sorta di aristotelismo formale e a ripudiare la fede in una serie di vincoli reali che legano Dio, o il mondo divino, l'uomo e l'universo; relazioni queste che erano state fondamentali per l'esoterismo. Le scienze della tecnica approfittarono enormemente di questa frattura epistemologica, ma il pensiero si trovò impoverito e la filosofia risultò separata da una delle sue fonti più arricchenti. Le moderne correnti esoteriche – vale a dire quelle comparse a partire dall'età del Rinascimento – si sono definite una reazione contro questa frattura e una continuazione della tradizione intellettuale precedente, mirante a preservare, oppure a ristabilire, un qualche significato nei rapporti che uniscono l'uomo, il mondo e il divino. Le definizioni possibili di esoterismo variano in base alle concezioni più o meno ampie di queste relazioni.

**Caratteristiche generali.** In senso stretto, il significato del termine *esoterismo* è evidente dalla sua etimologia (in greco *esoteros*, «interiore»), la quale fa riferimento all'«interiorismo», cioè a una forma di raccoglimento in se stessi attraverso una conoscenza speciale, o gnosi, allo scopo di ottenere una illuminazione e una salvezza individuale. Questa speciale conoscenza riguarda le relazioni che ci uniscono a Dio e al mondo divino e possono comprendere anche una conoscenza dei misteri relativi a Dio stesso (in tal caso si dovrebbe parlare propriamente di teosofia). Per apprendere tali relazioni, l'uomo deve entrare, o «discendere», in se stesso attraverso un processo iniziatico che si sviluppa lungo un percorso gerarchicamente strutturato attraverso una serie di tappe intermedie.

In base alla forma particolare che la tradizione esoterica viene ad assumere, questi intermediari possono essere riconosciuti come angeli o entità spirituali, a volte chiamati Intelletti agenti o *animae coelestes*: essi sono più o meno numerosi e più o meno personificati. In ogni caso, tuttavia, hanno qualcosa in comune, nella loro essenza, con l'iniziato perché diversamente non sarebbe possibile stabilire i rapporti necessari. Ciascuno di essi deve essere perfettamente conosciuto, se l'iniziato vuole davvero avanzare con successo lungo le tappe della sua iniziazione. La procedura pretende un totale impegno, sia che l'iniziato proceda da solo, con l'aiuto di testi particolarmente oscuri che gli offrono la chiave dei misteri, sia che venga aiutato da un iniziatore, che può essere un maestro isolato oppure un membro di una particolare scuola dedita alla preparazione dei neofiti. La funzione dell'iniziazione è quella di rigenerare la coscienza attraverso la riappropriazione di una consapevolezza originaria, perduta dall'uomo dopo il peccato. Una volta ottenuta, questa coscienza ci consente di sperimentare un modo nuovo di porci in relazione con il sacro e con l'universo. Con o senza maestro, alla fine è l'iniziato che deve ottenere la conoscenza dei vincoli che lo legano alle entità superiori (teosofia in senso stretto) oppure alle forze cosmiche e alla natura vivente (teosofia in senso lato).

La buona riuscita del cammino iniziatico esige quella che è nota tradizionalmente come «immaginazione attiva», una chiave essenziale per la conoscenza esoterica. Si tratta di una immaginazione che consente di sfuggire sia alla sterilità di una logica puramente discorsiva, sia al disordine del fanatismo e del sentimentalismo. In questo modo l'iniziato sconfigge i pericoli di una immaginazione più legata alla materia, meno spirituale, che, come dice Pascal, è la signora degli errori e delle falsità. L'immaginazione attiva, autentico strumento dell'anima, ci mette in contatto con il *mundus imaginalis*, espressione con cui Henry Corbin ha chiamato il mondo «immaginale», un luogo abitato da esseri intermedi, un mesocosmo con una sua geografia percettibile a ciascuno in accordo con le proprie immagini culturali. [Vedi *IMMAGINI*, vol. 4].

Considerato sotto tale accezione, l'esoterismo corrisponde a quanto è in genere attribuito alla gnosi (conoscenza), di cui lo Gnosticismo dei primi secoli della nostra era non è che un caso particolare. Pare opportuno, infatti, distinguere il movimento gnostico dalla gnosi in generale, dato che gli insegnamenti dello Gnosticismo si possono difficilmente equiparare a quelli delle tradizioni più tarde, medievali e moderne. Lo Gnosticismo in molte delle sue espressioni insegnò un dualismo assoluto, riconoscendo una equivalente base ontologica sia alle forze del bene che a quelle del

male. Il Dio dell'Antico Testamento, ad esempio, era presentato come un demiurgo maligno. Il termine gnosi, invece, avrebbe un significato assai più ampio. La parola greca *gnosis*, come il corrispondente termine sanscrito *jñāna*, indica sia l'«apprendimento» che la «conoscenza sapienziale», un duplice significato che è andato perdendosi nel pensiero greco tardo e nell'età patristica. La sua radice, presente anche nella parola *genesis*, implica infatti sia l'apprendere che il venire all'esistenza. Fu così possibile, per il più importante teosofo tedesco del XIX secolo, Franz Xaver von Baader, dedicare parte del suo lavoro all'identità ontologica del conoscere e del divenire. La gnosi, facendoci nascere (o piuttosto rinascere), ci unifica e ci libera perché conoscere significa essere liberati: non basta conoscere simboli e dogmi subendone il fascino esteriore, ma bisogna venire rigenerati da quelli.

La gnosi non è pertanto una semplice conoscenza: tra il credere e il conoscere c'è la conoscenza della visione interiore del *mundus imaginalis*, a cui abbiamo appena accennato. Questi vari tipi di conoscenza sono stati ben distinti nell'ambito della gnosi islamica tra conoscenza intellettuale (*'aql*), conoscenza dei fatti tradizionali oggetto di fede (*naql*) e conoscenza attraverso la visione interna o la rivelazione intuitiva (*kashf*): è soltanto quest'ultima che apre il mondo dell'immaginale. Come dice Corbin, la gnosi è una visione interna, una recitazione le cui modalità espressive sono di tipo narrativo. Si conosce in quanto si crede, ma si crede in quanto l'oggetto della credenza non fornisce una evidenza storica positiva ed empirica. La gnosi è sapienza e fede insieme, è *Pistis Sophia*. In linea con l'elegante definizione di Pierre Deghaye, l'idea di gnosi è dunque l'idea fondante dell'esoterismo, se si intende la gnosi nel suo senso originario di «conoscenza superiore che si aggiunge alle verità comuni di una Rivelazione oggettiva, o l'approfondimento di ciò che la Rivelazione rendeva possibile in virtù di una Grazia particolare»: è ciò che nel XVIII secolo il teosofo Friedrich Christoph Oetinger chiamava *philosophia sacra*. Si tratta di una filosofia sacra, salvifica, soteriologica perché realizza la trasformazione interiore dell'uomo non ricorrendo al pensiero discorsivo ma, secondo Corbin, attraverso la rivelazione in forma di narrazione di cose nascoste, con una luce salvifica che reca essa stessa gioia e vita, con una grazia divina che opera e assicura la salvezza. Per un esoterico, sapere cosa egli è e da dove viene significa essere già salvato. Si tratta di una conoscenza non teoretica ma pratica che, proprio per questo, trasforma il soggetto conoscente.

**Misticismo, gnosi e Teosofia.** L'esoterismo consente dunque l'accesso a un livello superiore di comprensione, dove le dualità di ogni genere sono trascese in una unità che non va colta in un modo puramente concettuale, ma va sperimentata da ciascuno nella pienezza del suo essere. Si sono usati vari termini per riferirsi a questo livello superiore: «uomo interiore» (san Paolo), «sopramentale» (Aurobindo Ghose), «intuizione illuminativa» (René Guénon), «ego trascendentale» (Edmund Husserl), «enstasi» (Mircea Eliade). Raymond Abellio, che ha steso una lista di tutti questi termini, parla di «infusione» e di una «concreta e permanente partecipazione a una interdipendenza universale», diretta alla realizzazione nell'uomo del mistero dell'incarnazione. Tale infusione o enstasi aspira a esprimersi, a diffondersi e a comunicarsi, non però semplicemente nella forma di effusioni emotive, ma in quella di tradizioni, orali o scritte, che parlano attraverso un velo di simboli.

A rigor di termini, la gnosi andrebbe distinta dal misticismo, anche se di solito i due termini vengono associati strettamente. Il misticismo, più «femminile», più notturno, valorizza la rinuncia volontaria, pur non escludendo un certo gusto per il simbolismo. La gnosi, invece, più «mascolina» e solare, mette in risalto la libertà interiore ed è più attenta alle strutture. Nel suo cammino personale, il mistico incontra le stesse entità intermedie dello gnostico. Ma mentre quest'ultimo le vede come fonti di una illuminazione e di una conoscenza salvifica, il mistico ne limita il numero a quante è in grado di vederne e aspira a trascenderle e a unirsi direttamente al suo Dio.

L'atteggiamento propriamente esoterico o gnostico può dunque esser visto come una esperienza mistica, in cui intelligenza e memoria partecipano esprimendosi in una forma simbolica che riflette i differenti livelli della realtà. Oppure si può definire la gnosi, come fa il teosofo Valentin Tomberg, espressione di una forma di intelligenza e di memoria che è passata attraverso l'esperienza mistica. In un certo senso, dunque, lo gnostico è un mistico che sa comunicare agli altri la propria esperienza, in modo da dare l'idea dell'impatto della rivelazione da lui ricevuta mentre passava per i diversi livelli del mondo immaginale (specchio di quello spirituale). Mentre il mistico proclama la propria unione personale con Dio, lo gnostico formula una dottrina. Il mistico contempla; lo gnostico apprende attraverso una rivelazione.

In aggiunta a questo suo aspetto, l'esoterismo in senso lato comprende anche una dimensione teosofica. In questo caso la gnosi non è più limitata alla relazione del singolo con il mondo divino, ma si interessa anche della natura stessa di Dio o dei personaggi divini e dell'origine e dell'intima struttura dell'universo naturale, considerato sia nelle sue connessioni con l'uomo che nei suoi fini ultimi. [Vedi *TEOSOFIA*]. Questa è la co-

mune definizione di Teosofia. La Teosofia aggiunge all'esoterismo, inteso in senso ristretto, una dimensione cosmica o cosmosofica che evita allo gnostico di cadere nel solipsismo. Questa visuale spalanca all'esoterismo l'universo intero, rendendo possibile una filosofia della natura che è, d'altronde, insieme all'esoterismo, il fondamento euristico cui attinge, o può attingere, l'occultismo.

**Universalità e segretezza: esoterismo ed essoterismo.** Si è dunque visto come l'esoterismo sia un modo di vivere e di esercitare la visione. I pericoli del soggettivismo sono scongiurati dalla presenza del mondo (quando la gnosi è associata alla Teosofia) e dallo spessore storico dell'esoterismo stesso, che dipende da specifiche tradizioni di religioni rivelate. Ogni praticante dell'esoterismo reinterpreta la propria tradizione aggiungendovi un commento personale, al punto che si può affermare con certezza che l'esoterismo attivo è un aspetto privilegiato dall'ermeneutica. L'esoterismo presuppone che tutte le religioni rivelate siano in origine accompagnate da una tradizione esoterica, anche se quest'ultima diviene esplicita soltanto più tardi, attraverso commenti come, ad esempio, i testi della Qabbalah giudaica, che costituiscono una sorta di Teosofia dell'Antico Testamento. Queste nuove interpretazioni non escludono le precedenti; piuttosto le ampliano e le arricchiscono. Perciò la Qabbalah cristiana è una variazione ermeneutica di quella giudaica. Sul questa linea, Louis-Claude de Saint Martin commentò l'opera di Jakob Boehme, il quale aveva a sua volta commentato il libro del *Genesi.*

Siamo dunque lontani dalla tendenza storicizzante che confonde la verità storica con quella delle sacre origini di ogni rivelazione, tendenza pure rappresentata dai sostenitori della *Formgeschichte* e dall'orientamento demitologizzante di Rudolf Bultmann e dei suoi seguaci. Chi pratica l'esoterismo, al contrario, pone per certo che queste origini vanno oltre l'umano e mira a cogliere sia la struttura che il senso del linguaggio dei simboli e dei miti, nella sua cultura innanzitutto, ma eventualmente anche nelle altre. Ci si imbatte qui in quello che Seyyed Hossein Nasr chiamava «il relativamente assoluto». Allargando lo sguardo oltre la propria tradizione, chi pratica l'esoterismo non sta cercando di relativizzare la propria fede; egli mira piuttosto a vedere, nel fondamento di ogni religione, una delle tante possibili manifestazioni del Logos supremo e in ogni testo sacro una manifestazione del libro supremo (quello che i musulmani chiamano *umm al-kitāb*, ossia «la madre di tutti i libri»). Egli si comporta in questo modo anche se crede, naturalmente, che tutta la verità sia stata rivelata in modo privilegiato alla tradizione alla quale egli appartiene. Di conseguenza, l'attività esoterica si dedica a decifrare la traccia dell'Assoluto in tutte le sue diverse manifestazioni. Ciò rende la letteratura esoterica nel suo complesso una riserva particolarmente ricca per i bisogni spirituali del pluralistico mondo odierno.

Le tradizioni esoteriche possono risultare preziose soprattutto per suggerire indirizzi di pensiero che vadano oltre i sistemi chiusi, i termini astratti e le ideologie disumanizzanti che caratterizzano tanti aspetti della vita moderna. Esse offrono la profondità immensa di una sapienza e di una ermeneutica proprie delle varie tradizioni, le quali stanno diventando progressivamente più accessibili grazie al progredire della ricerca storica e delle attività editoriali. L'esoterismo ci fa dono di una forma di pensiero per nulla limitato, che rivela la ricchezza delle corrispondenze che uniscono Dio, l'uomo e l'universo nel gioco creato dal riverbero dei suoi specchi. Ma devono essere ancora realizzate a pieno titolo tutte le potenzialità dell'esoterismo, in vista di un rinnovamento delle scienze umane.

Spesso si è sollevata la questione della relazione tra esoterismo ed essoterismo, insieme al suo corollario: se l'idea di segretezza coincida con quella di esoterismo. Quest'ultimo si contrappone, infatti, all'essoterismo a causa delle diverse destinazioni di queste due posizioni: elitaria e ristretta l'una, destinata a tutti l'altra. La distinzione si mantiene valida e vantaggiosa finché si evitano due errori. In primo luogo, quello di credere che vi sia incompatibilità tra i due. Infatti esoterismo ed essoterismo si definiscono vicendevolmente l'un l'altro come se fossero le due facce della stessa medaglia.

In secondo luogo, è un errore considerare ogni esoterismo unito necessariamente all'idea di segretezza e costituito da elementi la cui divulgazione è proibita, laddove l'essoterismo sarebbe un discorso rivolto al pubblico. L'esoterismo non è semplicemente una *disciplina arcani*, una disciplina dell'arcano. Anche se l'arcano riveste spesso una qualche funzione, soprattutto in certe società iniziatiche, ridurre l'esoterismo a questo solo aspetto può essere soltanto frutto di malafede, di ignoranza, oppure del desiderio di delimitare l'oggetto della propria ricerca. Nella maggior parte dei casi, infatti, il desiderio di segretezza non è consapevole. Quello che suggerisce il termine *disciplina arcani* (riferendosi, per esempio, a un presunto insegnamento «segreto» di Gesù ai suoi apostoli, oppure a un certo rituale gelosamente custodito da qualche società iniziatica) è soprattutto il fatto che i misteri della religione, la natura ultima della realtà, le forze nascoste che animano il cosmo e i geroglifici del mondo visibile non conducono di per sé a una comprensione immediata o a una spiegazione didattica o univoca, ma devono in-

vece essere oggetto di una progressiva penetrazione, a livelli diversi, da parte di ciascun ricercatore della conoscenza.

In un saggio del 1906, Georg Simmel mise in luce gli elementi essenziali della sociologia della segretezza e la sua funzione nella formazione delle strutture sociali e nella facilitazione degli atti interpersonali. Si potrebbe aggiungere che una «società segreta» non viene fondata con lo scopo di nascondere qualche cosa, ma, come Raymond Abellio ci ha giustamente ricordato, per rendere un piccolo gruppo di persone «trasparenti» gli uni agli altri; giacché il mondo, in genere, considerato nella sua totalità, è opaco. Non è tanto una dottrina quella che l'iniziato tiene segreta, quanto piuttosto i dettagli di un rituale. Così, per esempio, il fatto che quasi tutti i rituali massonici siano stati da tempo resi pubblici non costituisce affatto un tradimento del «segreto» massonico. Se un massone, così come qualsiasi membro di una società esoterica, deve mantenere segreti i nomi dei suoi fratelli affiliati, questa è soltanto una misura discrezionale. Una situazione analoga si trova in alcune forme religiose della Grecia antica: per esse ciò che non doveva essere rivelato in quanto segreto «mistico» non era una parte della conoscenza religiosa ineffabile ma soltanto la conoscenza di un rito nei suoi semplici aspetti materiali. Il sacro, che ha uno statuto e un ruolo del tutto particolari, deve essere accuratamente distinto dal mondo secolare. Ciascuno si sente obbligato a evitare la dissacrazione di ciò cui è attribuito un alto valore e che si è ottenuto soltanto con difficoltà e a costo di faticose prove. Infine, l'apparente contrapposizione tra l'attività ermeneutica (collegata al discorso, al *logos*, all'«interpretazione» senza fine e via discorrendo, propri dell'esoterismo) e la disciplina del silenzio costituisce piuttosto un paradosso dinamico e creativo – una tensione ermeneutica – che una contraddizione in senso stretto. Esso risulta ben illustrato in un disegno presente nell'opera *Symbolicae quaestiones* (1555) di Achille Bocchi, raffigurante Hermes, il dio del discorso e delle scienze esoteriche, che porta alle labbra il dito indice, nel tipico gesto attribuito tradizionalmente ad Arpocrate, ma trasferito con un interessante procedimento a Hermes. [Vedi *SILENZIO*].

**Panoramica storica generale.** L'esoterismo occidentale trovò i termini e gli elementi che dovevano ispirarlo fino ai nostri giorni tra le correnti intellettuali del tardo Impero romano: Neopitagorismo, Stoicismo, Ermetismo alessandrino, Neoplatonismo pagano e l'opera di Filone di Alessandria. Dopo Origene e Clemente Alessandrino, la speculazione teosofica aveva fatto sue le gerarchie angeliche e i nomi divini stabiliti da Dionigi Areopagita; essa fu poi ulteriormente arricchita dall'opera di Massimo il Confessore e raggiunse un grado elevato nel IX secolo con gli studi di Giovanni Scoto Eriugena. Nel frattempo continuava a essere presente discretamente l'Ermetismo greco, mentre la speculazione qabbalistica giudaica dell'epoca ci è nota attraverso il *Sefer Yetsirah*. Agli inizi del Medioevo gli Arabi rivestirono un ruolo importante nella traduzione e nella conservazione dei testi, restituendo così al mondo cristiano qualcosa di quelle tradizioni antiche da esso dimenticate.

L'arte e il pensiero romani erano dominati da immagini del cosmo, del tempio e dell'uomo. Alain di Lille, Ildegarda di Bingen e Onorio furono i poeti di un universo simbolico in cui sia l'Ermetismo che l'alchimia rifiorirono sotto nuove forme. Il mito di Alessandro, un movimento conosciuto con il nome «Fedeli d'Amore», i miti cavallereschi e, soprattutto, l'opera di Gioachino da Fiore hanno ugualmente lasciato un segno indelebile sull'Europa del XIII secolo, avida di nuove forme di spiritualità culminate con la fondazione del movimento francescano. Il genio dello spirito francescano fu Bonaventura, la cui opera contiene molte tematiche teosofiche; diversi furono anche gli alchimisti che uscirono dal *milieu* francescano. Un simile indirizzo fu perseguito dalla Scuola di Oxford, con Roberto Grossatesta e Ruggero Bacone, mentre le grandi *summae* di Vincenzo di Beauvais, Bartolomeo Anglico e Guglielmo d'Auvergne svilupparono alcuni aspetti di quella *philosophia perennis* poi tanto cara al Rinascimento. Teurgia, astrologia e medicina puntavano nella stessa direzione, in un'epoca in cui videro la luce non soltanto le opere di Arnaldo da Villanova, ma anche il *Roman de la Rose*, lo *Zohar* e le forme della scultura gotica connesse con la «Grande Opera» e le prime forme di massoneria.

Nondimeno, fin dal XII secolo si diffuse una tendenza ben rappresentata dalla Scuola Salernitana, la quale era decisa a sviluppare le *Artes mechanicae* a spese di quelle *liberales*, dando così vita a una secolarizzazione dello spazio e del tempo che implicava una «meccanizzazione» dell'immagine del mondo. Si può scorgere questa tendenza nell'opera e nell'influenza del matematico Giordano Nemorario, attivo nel corso del XIII secolo. L'influsso esercitato sulla teologia del XIV secolo dal pensiero aristotelico, inoltre, difeso all'inizio da Ibn Rushd (Averroè), portò alla progressiva scomparsa dell'angelologia, ovvero alla nozione dei mondi intermedi che aveva offerto al *mundus imaginalis* il suo specifico carattere; per tutto ciò l'esoterismo assunse il carattere di un fenomeno marginale. Contemporaneamente presero a svilupparsi rapidamente il misticismo renano e l'attività del gruppo di cavalieri spirituali denominato Fidèles de l'Ile Verte («devoti dell'Isola Ver-

de»), che faceva capo a Rulman Merswin. L'immaginario cavalleresco era presente più che mai. Produssero le loro grandi opere Raimondo Lullo e Pietro di Abano. L'alchimia, rappresentata autorevolmente da Petrus Bonus, Giovanni di Rupescissa, Nicola Flamel influenzò anche la letteratura. La *Commedia* di Dante diventò una fonte ispiratrice per l'esegesi esoterica dei secoli seguenti. Lo stesso fece l'opera di Nicolò Cusano, comparsa nel XIV secolo, l'età in cui nacque anche il romanzo iniziatico e ci fu un forte interesse per l'alchimia e l'astrologia, come documentano anche le miniature dei testi e le arti plastiche. La fine del secolo vide anche la concettualizzazione e la sistematizzazione dell'esoterismo e di ciò a cui più tardi si sarebbe dato il nome di «occultismo», grazie soprattutto all'opera di Marsilio Ficino dell'Accademia Fiorentina, la cui «filosofia occulta» si fondava sui suoi studi su Platone e sui testi della tradizione ermetica alessandrina da lui tradotti in latino. [Vedi *OCCULTISMO*]. Fu proprio grazie all'attività di traduttore del Ficino che quasi tutto il *Corpus Hermeticum* divenne noto in Europa. Nella stessa epoca Pico della Mirandola diffondeva nell'Europa cristiana la Qabbalah giudaica che era, secondo lui, la dimostrazione migliore, insieme alla magia, della verità del Cristianesimo.

Nel XVI secolo, l'esoterismo fu visto come una forma di cultura di opposizione, pur essendosi appropriato di alcuni valori e idee propri del Rinascimento. Esso si collocò quasi completamente sotto il triplice segno dell'Ermetismo riscoperto da Ficino, della Qabbalah cristiana e di Paracelso. Ludovico Lazarelli, Giordano Bruno e molti altri sentirono molto l'influenza di quell'Ermetismo rinnovato, tanto che i testi ermetici alessandrini furono ritenuti una sorta di nuovo vangelo che veniva a completare quello del Cristianesimo. Tali testi, in realtà appartenenti al II e III secolo d.C., erano considerati invece contemporanei a Mosè.

Se la presenza dell'Ermetismo era diffusa, la Qabbalah cristianizzata si presenta invece come un insieme di dottrine elaborato gradualmente, a partire dall'età rinascimentale e fino alla metà del XVII secolo. Specialmente dopo l'espulsione dalla Spagna degli Ebrei, nel 1492, si pensò di servirsi della Qabbalah in un contesto cristiano. Il cardinale Egidio da Viterbo tradusse i principali testi qabbalistici in latino e l'umanista tedesco Giovanni Reuchlin li rese noti cristianizzandoli. Heinrich Cornelius Agrippa, nel suo *De occulta philosophia*, testo fondamentale della letteratura magica dell'inizio del Rinascimento, studiò la Qabbalah insieme all'alchimia e all'astrologia. Forse il testo rinascimentale più diffuso sull'argomento è il *De arcanis catholicae veritatis* del Galatino. Il *De harmonia mundi* del veneziano Francesco Giorgi divenne, insieme alle opere di Reuchlin, Pico e Pietro Galatino, una delle principali fonti per la tarda Qabbalah. In Francia il nome più celebre in questo campo fu quello di Guillaume Postel.

Paracelso diede inizio a un altro movimento. Nelle sue opere, magia, medicina, una concezione alchemica del mondo e una filosofia della natura sono introdotte insieme nel quadro unificante di un Neoplatonismo cristiano, allo scopo di dipingere un universo pulsante con l'ispirazione e la poetica germanica. Sulla sua scia, ma in qualche modo ai margini, come se fosse in contrasto con tale movimento, si colloca la figura del leggendario Johann Faust, esponente della magia nera. I veri discepoli di Paracelso, comunque, furono Leonard Thurneysser, Leonardo Fioravanti e Gerard Dorn.

Il XVII secolo raccolse queste diverse eredità. Si aprì con la pubblicazione dell'*Amphitheatrum sapientiae aeternae* di Heinrich Khunrath, l'opera maggiore dell'esoterismo occidentale, che racchiudeva materiale alchemico e qabbalistico. Poco più tardi apparve il testo qabbalistico più rilevante del secolo, la famosa *Cabala denudata* di Christian Knorr von Rosenroth. Nonostante la produzione di altre opere sulla Qabbalah, scritte da Athanasius Kircher e Robert Fludd, che fece conoscere questa scienza in Inghilterra, le autentiche innovazioni si collocano altrove: da un lato nella comparsa del mito della «Rosacroce» nella prima metà del secolo e dall'altro nell'opera di Jakob Boehme. Johannes Andreae con i suoi manifesti (*Fama* e *Confessio*) e con il suo racconto alchemico e iniziatico (*Chymische Hochzeit des Christian Rosenkreutz*) inaugurò la tradizione dei Rosacroce, che ispirò sia Robert Fludd che il «Grande Ermetizzante» Michael Maier. [Vedi *ROSACROCE*].

Tanto l'alchimia che il pensiero dei Rosacroce, in felice associazione tra loro, conobbero un periodo d'oro anche dal punto di vista iconografico, grazie alle simpatie alchemiche di Rodolfo II. Jakob Boehme, principe degli esoteristi cristiani, inaugurò il grande periodo della Teosofia europea, prefigurata nel secolo precedente da Valentin Weigel. In Boehme si possono trovare tutte le tematiche teosofiche che si svilupparono in seguito: la caduta di Lucifero e di Adamo, la sofiologia (prefigurata nell'opera di Khunrath), l'androginia e così via. Boehme fu anche l'ispiratore di poetiche mistiche come quella di Angelus Silesius e di altri autori barocchi. Suo grande discepolo, nella seconda metà del secolo, fu Johann Georg Gichtel; si ispirarono a Boehme anche le opere di Pierre Poiret, Antoinette Bourignon e Gottfried Arnold. In Inghilterra gli scritti di Boehme furono tradotti e divulgati da John Pordage e Jane Lead. Sotto l'influsso di Paracelso e di Boheme, fede e conoscenza furono progressivamente unificate:

ciò avvenne soprattutto presso i neoplatonici di Cambridge, il cui principale esponente fu Henry More. Tuttavia fu proprio in quest'epoca che paradossalmente l'esoterismo cominciò a diventare un fenomeno marginale. La frattura che separò la comunità scientifica dall'esoterismo è testimoniata dall'esclusione dell'astrologia dalla nuova Accademia delle Scienze fondata nel 1666 a Parigi.

All'inizio del XVIII secolo, Andreas Freher pubblicò in Inghilterra una delle analisi più chiare e più fedeli del pensiero di Boehme. All'alba del secolo dei Lumi, la Teosofia di Georg von Welling e Sincerus Renatus restituì vitalità al pensiero esoterico in Germania, mentre in Francia Saint-Georges di Marsais e gli autori della Bibbia di Berlebourg riunirono elementi desunti dal misticismo di Madame Guyon du Chesnoy con gli insegnamenti di Boehme. Si moltiplicarono le nuove edizioni di testi alchemici e teosofici e sorse poco a poco quella forma di pensiero esoterico che doveva chiamarsi Illuminismo. Il pastore zurighese Johann Kaspar Lavater, Heinrich Jung-Stilling e William Law si associarono a questa tendenza. Il più famoso degli Illuminati fu Emanuel Swedenborg, più visionario che teosofo, però, e piuttosto in disparte rispetto all'Illuminismo europeo, nonostante la considerevole influenza esercitata dalle sue opere. Friedrich Christoph Oetinger, che molto contribuì a divulgarne il pensiero, fu personalmente più interessato a Boehme e agli studi qabbalistici.

Se Oetinger fu il più grande teosofo tedesco del XVIII secolo, quello più importante di tutta Europa fu invece Louis-Claude de Saint-Martin, la cui influenza fu assai vasta e durevole. Joseph de Maistre, nella cui opera si trova qualche cosa della dottrina di questo maestro, lo dipingeva come «il più colto, il più saggio e il più elegante dei teosofi».

Si può scorgere l'influenza dell'Illuminismo ancora nel primo Romanticismo tedesco nelle opere di Novalis, Karl von Eckartshausen e nei primi lavori di Franz Xaver von Baader. Anche la massoneria ne fu influenzata e proliferarono forme iniziatiche di obbedienza, rituali e organizzazioni. Sono nati così movimenti quali, tra gli altri, quelli dei Templari di Stretta Osservanza, degli Illuminati di Avignon (sistematizzati da Dom Pernéty), della massoneria «Egizia» di Cagliostro (pseudonimo di Giuseppe Balsamo), dei Cavalieri benefici della Città Santa, (l'organizzazione di Jean Baptiste Willermotz) e della Rosacroce d'Oro. Willermoz deve la sua ispirazione massonica a Martinez Pasqualis, fondatore dell'ordine teosofico e teurgico chiamato Elus-Cohens, e, in secondo luogo, a Saint-Martin. Il «Martinismo» si configura come una vaga corrente esoterica sorta dalla strutturazione di elementi desunti dalle idee di Martinez, di Saint-Martin e dalla massoneria di Willermoz, che si diffuse anche in Russia, dove diventarono famosi nomi come Nikolai Novikov, A.F. Labizine e I.V. Lopuchin. Anche la letteratura, specie in Germania, subì il fascino delle società esoteriche: ne sono una dimostrazione i tanti racconti a sfondo iniziatico che fiorirono in quel periodo.

Dopo il 1800, il Romanticismo tedesco radunò insieme una gran parte di questa eredità, sfruttandola per l'elaborazione di una filosofia della natura. [Vedi *NATURA*, vol. 4]. Una forma di filosofia con inclinazioni teosofiche compare nelle opere di G.H. von Schubert, A.K.A. von Eschenmayer, Justinus Kerner e più tardi in Carl Gustav Carus. Una filosofia di stampo teosofico si ritova invece negli scritti di J.J. Wirz, di Michael Hahn e soprattutto di von Baader, il più grande di tutti. In Francia apparvero invece i lavori assai personali di Antoine Fabre d'Olivet e Pierre-Simon Ballanche, mentre si producevano commenti ed esegesi sul pensiero di Swedenborg e sul Martinismo, che influenzarono anche gli scritti di Honoré de Balzac. Anche l'Inghilterra dimostrò, all'inizio del XIX secolo, un rinnovato interesse per Boehme e, ancora di più, per Swedenborg. In Germania la filosofia fu sempre più soggetta all'influenza dell'esoterismo, una influenza che si estese oltre la *Naturphilosophie*. Ernst Benz ha dimostrato l'importanza delle fonti esoteriche e di una sorta di misticismo secolarizzato nel pensiero hegeliano marxista. Anche nell'ideologia del modernismo è percepibile l'influsso di un distorto esoterismo, che si è tradotto nell'attesa di un nuovo ordine universale.

L'occultismo, quale viene oggi inteso, apparve in quest'epoca grazie a Eliphas Lévi, il «Nuovo Agrippa», e a una divulgazione popolare ben organizzata. Come già i frutti della magia naturalistica medievale e la filosofia dell'occulto rinascimentale, anche l'occultismo non derivò, in linea generale, alcun elemento specificamente cristiano. Nonostante ciò, Cristianesimo, esoterismo e occultismo si sono ottimamente armonizzati tra loro nell'opera di Papus (pseudonimo di Géraud Encausse), il fondatore dell'ordine martinista e il più celebre mago della Francia *fin de siécle*, la stessa epoca che ha visto fiorire le opere di Joséphin Péladan, Edouard Schuré, Saint-Yves d'Alveydre, Stanislas de Guaita e Paul Sédir. Anche i simbolisti e Richard Wagner affondano alcune delle loro radici nella tradizione esoterica.

Nel XX secolo l'esoterismo si diffonde in varie direzioni, principalmente a causa del declino della fede, della confusione con l'occultismo, di una crescente infatuazione unita spesso a dottrine orientali mal comprese e, infine, dei miracoli conquistati dalla scienza.

Negli scaffali delle librerie sotto l'etichetta «esoterismo» non è raro veder collocati insieme testi sugli oggetti volanti non identificati, sulla parapsicologia, sui fachiri e sui guaritori. I problemi religiosi sono presentati come risolvibili scientificamente, e quelli scientifici come enigmi di natura religiosa. La gente confonde così la dimensione psichica con quella spirituale. Oppure si dirige verso forme avventate di sincretismo, che uniscono un esoterismo occidentale non rettamente inteso e un orientalismo degradato a fenomeno da bazar. La Società Teosofica, fondata nel 1875 da Helen P. Blavatsky e ancor oggi fiorente nel mondo, non è stata sempre esente da queste forme di dubbio sincretismo, nonostante l'innegabile valore di molte dottrine. Come ha osservato René Guénon, anche il suo nome è una usurpazione della parola *teosofia*, mentre «teosofismo» sarebbe un termine più adeguato. Per il resto, il tradizionale pensiero teosofico resta vivo presso certi pensatori ortodossi come Vladimir Solov'ëv e, più vicini a noi, Sergej Bulgakov e Nikolaj Berdjaev a Parigi, e Leopold Ziegler in Germania. Ma sono assai scarse le tracce di questo pensiero teosofico nella maggior parte degli editori e dei commentatori dell'antico esoterismo occidentale. L'alchimia, sia pratica che spirituale, ha ancora numerosi seguaci che si rifanno a Fulcanelli, un criptologo che si era ispirato al simbolismo delle cattedrali. Fulcanelli (uno pseudonimo) ha trovato un discepolo nella persona di Eugène Canseliet.

L'esoterismo ha lasciato una traccia nelle pagine di Czeslaw Milosz, Gustav Meyrink, William Butler Yates, Thomas Mann e molti altri scrittori. La sua influenza letteraria è agevolata dall'esistenza di numerose società iniziatiche, molte delle quali mantengono il titolo venerabile di «Rosacroce» (come ad esempio il Lectorium Rosacrucianum e, soprattutto, l'AMORC, ossia l'Ancient and Mystical Order of Rosae Crucis) pur non avendo, in genere, un *corpus* dottrinale e tradizionale sufficientemente specifico. Vi sono alcuni elementi tradizionali della massoneria attuale che ancora continuano l'Illuminismo del XVIII secolo. È tuttora in vita, benché suddiviso in diverse branche, il Martinismo, che continua gli insegnamenti di Papus. L'Astrum Argentinum, società anticristiana sviluppatasi dal movimento Golden Dawn («Alba d'oro») fondato da Aleister Crowley, contiene insieme elementi esoterici e occultistici. La dottrina di G.I. Gurdjieff raccoglie alcuni dei migliori spiriti (ma senza ricavarne una grande ispirazione) dalle correnti tradizionali dello Gnosticismo occidentale, il quale non ha peraltro esercitato molta influenza neppure sullo specialista dell'esoterismo più importante del nostro tempo, René Guénon, che risulta invece influenzato soprattutto da dottrine indiane e islamiche. Guénon si atteggiò a inflessibile difensore dell'idea di tradizione; il suo merito in questo campo consiste principalmente nell'aver richiamato al rigore intellettuale e alla precisione metafisica molti studiosi dell'esoterismo che accondiscendevano piuttosto a presentare le cose in modo vago. Oltre a Guénon, altri due grandi nomi hanno segnato l'esoterismo del nostro secolo: Rudolf Steiner, che con la sua «antroposofia» fece rinascere la tradizione della *Naturphilosophie* romantica, e C.G. Jung, l'ultimo rappresentante della scuola più recente. A differenza di Steiner, Jung non si è mai presentato nelle vesti di un maestro spirituale e raramente ha manifestato qualche tipo di professione di fede religiosa. Ma i suoi lavori scientifici hanno rinnovato la psicanalisi, esplorando le dimensioni visionarie, o immaginarie, della psiche, di fatto ignorate in precedenza. Egli contribuì anche a una riscoperta dei tesori del pensiero alchemico, applicandone il simbolismo a quel processo di integrazione psicologica chiamato «individuazione».

Meno popolari dell'opera di Jung ma molto più numerose sono le opere scientifiche apparse a partire dagli anni '30. Traduzioni, nuove edizioni, apparati critici, monografie, dissertazioni universitarie hanno tutte perfezionato la nostra conoscenza della storia dell'esoterismo. I pionieri sono stati Arthur E. Waite e Paul Vulliaud; seguiti, in tempi a noi più prossimi, da Gershom Scholem, Ernst Benz, Frances A. Yates, Henry Corbin e molti altri. Mircea Eliade, Joseph Campbell, Gilbert Durand e altri rivelano, sia agli studiosi sia a un ampio pubblico colto, le dimensioni antropologiche di un oggetto la cui esistenza fu sempre scarsamente considerata. Questi autori hanno ricondotto l'esoterismo nel rango che gli compete nell'ambito degli studi sul mito, sui simboli e sul sacro. Certo, possiamo vedere le tendenze più diverse nel campo dell'esegesi e dell'interpretazione e dobbiamo riconoscere che le interpretazioni sono spesso riduttive. Ciononostante, grazie all'ampiezza interdisciplinare che ormai caratterizza la ricerca nelle scienze umane, l'esoterismo comincia oggi a essere preso sul serio anche come oggetto di ricerca storica.

[Vedi *ERMETISMO*; vedi inoltre *ALCHIMIA* e *ASTROLOGIA*, vol. 1].

## BIBLIOGRAFIA

Non esiste un'opera complessiva sull'argomento, ma si può trovare qualche interessante riflessione generale sull'esoterismo tradizionale in S.H. Nasr, *Knowledge and the Sacred*, New York 1981. Sull'esoterismo islamico, cfr. H. Corbin, *En Islam iranien. Aspects spirituels et philosophiques*, I-IV, Paris 1971-1972. Un approccio filosofico si trova in R. Abellio, *La fin de l'ésotérisme*,

Paris 1973. Per l'esoterismo settecentesco, cfr. A. Faivre, *L'esotérisme au XVIIIe siécle*, Paris 1973; e *Mystiques, théosophes et illuminés au siécle des lumières*, Hildesheim-New York 1976. Per un approccio più generale, A. Faivre, *Accès de l'esotérisme*, Paris 1986. Uno studio classico sulla dottrina di Boehme è A. Koyré, *La philosophie de Jacob Boehme*, 1929, Paris 1979 (3ª ed.). Testo classico e ben documentato sulla Teosofia cristiana è W.-E. Peuckert, *Pansophie*, Berlin 1936; così come i commenti alle opere di Fr.Chr. Oetinger che W. de Gruyter viene pubblicando a Berlino a partire dal 1977. Utili anche B. Gorceix, *Flambée et agonie. Mystiques du XVIIe siècle allemand*, Sisteron 1977; e *Johann Georg Gichtel, théosophe d'Amsterdam*, Lausanne 1974. Cfr. infine gli articoli di P. Deghaye e di altri autori, alcuni dei quali citati sopra, apparsi in «Cahiers de l'hermétisme» (Paris a partire dal 1977) e in «Cahiers de l'Université Saint-Jean de Jérusalem» (Paris a partire dal 1975).

ANTOINE FAIVRE

**ESPERIENZA RELIGIOSA.** Il concetto di esperienza religiosa è derivato da quelli più generali di esperienza in quanto tale e dalle teorie su ciò che, nell'esperienza, è definibile precisamente come religioso, se si tratta davvero di qualcosa di definibile. Il vocabolo *esperienza* deriva dal greco *empeiria*, la cui traduzione latina è *experientia*. Le connotazioni più antiche di questa parola riflettono la sua origine, nel senso che indicano l'azione del verificare oppure del provare mediante un esperimento reale (sperimentando). In seguito, la parola espresse più genericamente una osservazione concreta di atti o di eventi ritenuti fonte della conoscenza, oppure il fatto di essere consapevolmente il soggetto di uno stato o condizione, oppure di essere consapevolmente influenzati da un fatto. Le definizioni tipiche date dal vocabolario per il termine esperienza, perciò, danno come significato primario «il vivere concretamente in qualche evento; il godimento o la sofferenza reale; da cui deriva l'effetto sul giudizio oppure sul sentimento prodotto da impressioni personali o dirette». I significati secondari comprendono, semplicemente e ovviamente, «la somma totale dei fatti consapevoli che fanno parte della vita individuale». Fondamentale per definire il concetto di esperienza è l'attenzione posta sulla preminenza del «vivere concretamente in» ovvero delle «impressioni dirette», dal momento che il campo d'azione di questo concetto abbraccia tutti «i godimenti e le sofferenze di un individuo». L'accento, in queste definizioni, tende a cadere sulla consapevolezza soggettiva, sebbene alcune teorie dell'esperienza enfatizzino piuttosto gli elementi volitivi, intenzionali, affettivi, attitudinali oppure fondamentalmente cognitivi dell'esperienza. Le teorie dell'esperienza religiosa, a loro volta, hanno similmente enfatizzato una o più di queste componenti.

L'origine del termine *esperienza* nel greco *empeiria* mette in evidenza l'attenzione rivolta all'esperienza da quelle scuole filosofiche che si dichiarano «empiriche». Nella filosofia della Grecia classica, il metodo empirico o sperimentale era considerato meno significativo, ai fini della conoscenza e della valutazione, di quanto non fosse la ragione, che dava «forma» all'esperienza ed esprimeva la sua «essenza». La conoscenza sperimentale era chiamata «opinione», dal momento che la certezza si trova invece nei dettami della ragione. Questa idea persistette in gran parte della filosofia classica cristiana. Con il Rinascimento e la nascita della moderna indagine scientifica, comunque, fu prestata una maggiore attenzione a tutto ciò che viene compiuto e subito in prima persona e alle idee proclamate con una qualche certezza meno che assoluta. Il termine *empirismo* venne a indicare il ricorso a forme di esperienza che si ritenevano fondamentali per i diversi interessi umani; oppure, più ampiamente, che mettessero in evidenza il metodo sperimentale; o infine, semplicemente, che indicassero un generico atteggiamento di «disposizione inflessibile» o di «realismo», nel superamento e nella valutazione del coinvolgimento umano nel mondo. Tutti questi fattori e significati sono riflessi nelle teorie moderne sull'esperienza religiosa e nel loro impiego nella filosofia della religione e nello studio della religione.

Forse nessuno è più responsabile di un generico interesse per il concetto di esperienza religiosa come chiave per la comprensione della religione che il filosofo e psicologo americano William James, le cui Gifford Lectures furono pubblicate nel 1902 con il titolo *The Varieties of Religious Experience* (trad. it. Torino 1904). James giunse a elaborare e studiare il concetto di esperienza religiosa grazie al suo iniziale interesse per l'arte, al suo successivo studio della fisiologia, della medicina e della nascente scienza della psicologia e, infine, attraverso il suo impegno nella filosofia contemporanea. Il primo laboratorio di psicologia scientifica era stato organizzato a Lipsia nel 1879 da Wilhelm Wundt. I metodi impiegati consistevano in una combinazione tra studi psicologici e analisi introspettive sugli elementi della consapevolezza. Per lo studio dell'esperienza religiosa, James si rivolse invece alle descrizioni scritte, indifferentemente classiche e contemporanee, di numerose esperienze diverse ritenute genericamente «religiose». Per gli scopi della sua indagine, egli definì la religione come «i sentimenti, gli atti e le esperienze dei singoli uomini nella loro solitudine, nella misura in cui si rendono conto da soli di essere in rapporto con il divino, in qualunque modo essi lo pos-

sano considerare» (James, 1902, p. 31). Il riferimento a «sentimenti, atti ed esperienze» riflette le molte dimensioni della vita umana che James riteneva coinvolte nella religione. L'enfasi sulla solitudine echeggia quella sulla dimensione soggettiva e personale che caratterizza molte teorie dell'esperienza nel senso più ampio, come anche l'interiorità e la solitudine che possono essere facilmente associate al concetto di esperienza religiosa. Essa è in perfetta armonia anche con la definizione di religione, che viene ampiamente citata, proposta da Alfred North Whitehead: «ciò che il singolo fa con la sua solitudine» (Whitehead, 1926, p. 16), sebbene per Whitehead lo schema filosofico dell'interpretazione fosse assai diverso da quello di James. La chiave per individuare la particolarità dell'esperienza religiosa, comunque, secondo James si trova nella frase «essere in rapporto con il divino». Il rapporto stesso può assumere molte forme: cognitiva, rituale, ispirata, trasformativa e prolungata. La specificazione del riferimento al divino esprime il concetto della trascendenza, che è generico per tutte le teorie ampiamente utilizzate per l'esperienza religiosa. Si può dire, insomma, che una certa forma di riferimento trascendente sia l'unico elemento normativo nelle diverse concezioni dell'esperienza religiosa. Il luogo e il carattere di ciò che è ritenuto trascendente, comunque, variano con la tradizione religiosa e filosofica e con la forma e lo scopo dello studio particolare dell'esperienza religiosa.

James cercò di dare una particolare e profonda specificità alla sua caratterizzazione della religione, affermando che non tutti gli usi dei concetti di trascendente e di divino devono essere considerati religiosi. L'io assoluto è coinvolto nel rapporto religioso; la reazione religiosa all'esistenza è una «realizzazione totale». Nell'atteggiamento tipicamente religioso, inoltre, c'è qualcosa «di solenne, di serio e di amorevole». «Se felice, non deve sorridere oppure ridacchiare; se triste non deve gridare oppure imprecare... Il divino significherà per noi una autentica realtà primaria soltanto quando il singolo si sentirà spinto a rispondere in modo solenne e serio e non con una imprecazione oppure con uno scherzo» (James, 1902, p. 38). In questa caratterizzazione informale, James valorizza chiaramente, dunque, l'enfasi sulla reverenza, ossia sul senso del sacro che ispira molte delle teorie sull'esperienza religiosa. James individuò nei propri materiali alcuni modelli generali di esperienza e di personalità religiose, che egli etichettò come la religione della «sanità di mente» oppure dell'«anima malata», del «nato una volta» oppure del «nato due volte».

La profondità e la portata dei materiali relativi all'«anima malata» e al «nato due volte» lo portarono a una analisi approfondita del fenomeno della conversione.

A quel fenomeno generale che viene definito *misticismo* si associa il carattere intimo e trasformativo, oppure unificante, di un particolare tipo di esperienza, presente nella maggior parte delle tradizioni religiose. L'analisi di James dell'esperienza mistica è stata ampiamente utilizzata. Egli afferma che questa esperienza è considerata dal mistico ineffabile e, purtuttavia, viene giudicata anche in qualche senso noetica. Essa è temporanea e passiva, benché per indurla o evocarla si utilizzino tecniche assai elaborate e sviluppate.

Nell'esistenza del mistico, come notava William Ernest Hocking, si realizza una alternanza di culto e di attività, oppure di meditazione e di attività non meditativa (Hocking, 1912). Nell'esistenza del mistico, l'esperienza culminante e fondamentale svolge un ruolo soprattutto di conferma e di acquisizione di autorevolezza.

Soggiacente a tutte le diverse forme di esperienza religiosa che aveva studiato, concludeva James, si trova l'impressione generale che «esista *qualcosa di sbagliato in noi non appena istintivamente ci fermiamo*», e inoltre un senso di spiegazione, di decisione o di salvezza: la percezione «che ci siamo salvati dall'errore creando un rapporto particolare con i poteri più elevati [il trascendente]» (James, 1902, p. 498). La descrizione dell'esperienza religiosa da parte di James può sembrare minimale, imprecisa oppure troppo ingenua. Nonostante ciò, essa può servire come utile guida tanto per una ulteriore indagine sulle teorie che hanno sviluppato con maggiore profondità qualcuno degli aspetti del fenomeno che James cercò di definire, quanto per una ulteriore applicazione del concetto di esperienza religiosa allo studio di alcuni elementi delle maggiori tradizioni religiose.

Qualsiasi analisi dell'esperienza religiosa deve riconoscere il fatto che essa è sempre, fino a un certo punto, una teoria che rimanda ad altro. Alla domanda se esiste una qualche esperienza totalmente priva di interpretazione o di concettualizzazione, del tutto «pura» o «immediata» (James diceva «una ronzante e perfetta confusione») e priva di ogni presupposto, nell'attuale discussione filosofica si risponde in modo decisamente negativo. Wilfred Cantwell Smith affermava, in *The Meaning and End of Religion*, che il concetto di religione è una astrazione fuorviante che parte dal punto reale di intersezione fra una consapevolezza personale e un referente trascendente (fittizio oppure reale), la cui natura è variamente descritta dalle diverse tradizioni religiose. Qualsiasi esempio di esperienza religiosa rifletterà sempre, dunque, i modelli mutevoli dell'esistenza personale e delle tradizioni attraverso le quali

gli uomini si rapportano al trascendente. Nell'analisi è perciò opportuno esaminare gli aspetti dell'esperienza religiosa ricorrendo all'uso di una espressione classica appartenente a una tradizione specifica, una espressione che semplifichi i molti elementi evidenziati dai tanti studiosi. Un testo classico di questo tipo è la *Bhagavadgītā*, forse l'espressione più elevata e più apprezzata della tradizione induista.

Il senso fondamentale del penultimo «errore» dell'esistenza, errore che sta alla base della tradizione compendiata nella *Bhagavadgītā*, si riferisce alla qualità e alle condizioni della limitatezza in quanto tale. Il mondo spazio-temporale, infatti, è considerato dotato di realtà dal punto di vista spazio-temporale, ma esso riflette ed è radicato, in ultima analisi, nella realtà trascendente, che costituisce la fonte ultima della felicità perfetta, della beatitudine e del significato eterno. La vita nel mondo spazio-temporale della *māyā* è governata da una legge immutabile di causa ed effetto (*karman*), che regola ogni realtà morale e spirituale, oltre che quella fisica. L'obiettivo in cui si realizza la salvezza è la realizzazione dell'identità tra l'io personale e quello trascendente. Esistono tre vie principali (*mārga*) che conducono a questo scopo, e ciascuna di esse è opportunamente celebrata nella *Bhagavadgītā*.

**L'esperienza religiosa come realizzazione di un dovere.** La *Bhagavadgītā* riferisce il dialogo tra Arjuna, un guerriero, e il suo cocchiere, che in realtà è una incarnazione del dio Kṛṣṇa, un dialogo che si svolge alla vigilia di una battaglia. Arjuna chiede se, dal momento che i nemici di quella sorta di guerra civile sono suoi parenti, non sarebbe meglio rifiutare di combattere piuttosto che uccidere i suoi consanguinei. Il cocchiere richiama in primo luogo il concetto di dovere, collegato, secondo la tradizione indiana, alle strutture della casta, fondate a loro volta sul modello stesso dell'universo. L'inattività non è una scelta: la via della salvezza, per il guerriero, è l'azione conforme al suo dovere, che si realizza prestando attenzione soltanto alle radici dell'azione, non ai suoi frutti. Ecco una esperienza religiosa che propone un mezzo di salvezza che trova paralleli anche in molte altre tradizioni. Fondamentale sia per la tradizione induista sia per quella buddhista è il primato del *dharma*, il sentiero, oppure la via, che è l'unico adatto e obbligatorio per il devoto, nella situazione particolare in cui egli si trova. Nella tradizione confuciana, per esempio, viene attribuita molta importanza al significato religioso dell'agire secondo il *li* (il senso elevato della proprietà) all'interno di un sistema attentamente strutturato dei rapporti umani. Le origini latine del termine *religione* indicano il senso di coscienziosità o di devozione che è dovuta a ciò da cui si è «legati». Qualcosa di questo significato si è forse mantenuto nell'uso del termine *religioso* nella tradizione cattolica, per indicare coloro che sono legati dai voti, persone che offrono un esempio di pratica religiosa svolgendo i doveri e le funzioni relativi a uffici e vocazioni particolari. Quando il fondatore della moderna filosofia occidentale, Immanuel Kant, cercò di fissare la natura della «religione entro i limiti della sola ragione», la collocò nelle implicazioni della «pura ragion pratica», nella razionalità della pratica in accordo con la legge morale. Egli disse che la religione considera tutti i doveri come dei comandi divini. L'esperienza religiosa è quella del dovere come obbligo sacro. Molti altri pensatori moderni hanno unito strettamente religione ed esperienza religiosa alle dimensioni volitive dell'esperienza in quanto tale, se non addirittura hanno affermato che quelle sono identiche a queste. Quando Kant passò ad analizzare l'esperienza estetica, affermò che l'esperienza della sublimità matematica (il senso dell'infinito) e di quella dinamica (il senso del misteriosamente potente) suscita un senso di reverenza che è strettamente affine, se non identico, a quello provato per la legge morale, che è propriamente religioso. Due cose, egli disse, «riempiono la mia anima di terrore e di meraviglia: il cielo stellato sopra di noi, e la legge morale dentro di noi».

**L'esperienza religiosa come intuizione meditativa.** Una seconda via di salvezza celebrata nella *Bhagavadgītā* è quella della sapienza o intuizione totale, raggiunta attraverso lo studio e la meditazione (*jñāna mārga*). Le radici di questo sentiero sono assai profonde all'interno della tradizione che culmina in questo testo. Lo sviluppo della tradizione verso la concettualizzazione del trascendente nacque storicamente dall'esperienza del culto ritualizzato, che generò una speculazione sul carattere del reale e del vero. Il termine tradizionale utilizzato per designare il trascendente è *brahman*, qualcosa le cui radici sono collegate a una parola che significa «preghiera». Proprio come la disciplina del dovere può portare all'unicità del rapporto con il trascendente, così anche la disciplina dello studio e della meditazione può portare alla realizzazione dell'identità dell'io individuale con l'Io fondamentale e autentico. Una tale percezione non è, ovviamente, una semplice consapevolezza intellettuale o una comprensione concettuale. L'io individuale si unifica nel raggiungimento dell'intuizione della salvezza, e l'io così unificato comprende l'identità dell'essere con l'Io fondamentale. Le vie che conducono al raggiungimento di questa percezione prevedono tipicamente la guida di sapienti e di maestri, che hanno a loro volta già realizzato significativi progressi sulla via della sapienza salvifica. I sistemi particolarmente elaborati della meditazione e dello Yoga possono essere di aiuto per raggiungere l'intui-

zione unificante. Il termine *yoga* deriva dalla radice indoeuropea da cui proviene anche la parola *giogo*, nel senso originario a cui ci si riferisce nel detto di Gesù in Mt 11,29: «Prendete il mio giogo sopra di voi, e imparate da me». La dimensione fisica, morale, estetica e anche intellettuale dell'io sono dunque coinvolte nella concentrazione disciplinata verso la realizzazione dell'unità con l'Uno. Nella *Bhagavadgītā* viene offerta ad Arjuna l'istruzione sul valore salvifico di questa «via». L'esperienza religiosa le cui norme si realizzano in questa strada dell'intuizione meditativa è una esperienza che frequentemente viene associata al misticismo.

Alcuni studiosi vorrebbero affermare che l'esperienza mistica rappresenta l'esperienza religiosa paradigmatica. In relazione all'analisi del concetto di esperienza religiosa, comunque, possiamo richiamare la caratterizzazione minima del misticismo, secondo James, notando peraltro che altri studiosi hanno offerto analisi e descrizioni dell'esperienza mistica assai più ampie e più sfumate. Queste analisi hanno distinto, per esempio, tra un misticismo naturale e le esperienze della trascendenza che sono specifiche di ciascuna tradizione religiosa. Oppure hanno distinto esperienze relativamente occasionali ed istantanee da quelle che invece affondano le loro radici in modelli generali, condivisi dalle tradizioni mistiche di numerose fedi religiose. Ulteriori distinzioni sono state proposte anche fra tradizioni in cui lo scopo dell'esperienza è considerato, da una parte, il raggiungimento dell'unione con il trascendente, o l'assorbimento in esso, e tradizioni, dall'altra parte, in cui lo scopo da perseguire è la comunione perfetta tra l'io trasformato e completato e il soggetto trascendente.

L'esperienza religiosa intesa come trasformazione che si realizza attraverso l'intuizione meditativa può essere considerata fondamentale nella tradizione buddhista. L'esperienza di riferimento è naturalmente quella di Gautama, attraverso la quale si ottiene la realizzazione delle Quattro nobili Verità e dell'ottuplice sentiero rivolto verso il *nirvāṇa*. Quando il Buddhismo si sviluppò e si diffuse, furono inseriti molti altri elementi dell'esperienza e della pratica religiosa, ma l'aspetto meditativo ha sempre rivestito una importanza centrale lungo tutta la storia di questa tradizione religiosa. Questo è particolarmente vero per le scuole theravāda; nel Mahāyāna, invece, hanno forse maggiore importanza le scuole a carattere esplicitamente meditativo. Forse le più esplicite nel concentrare l'attenzione sulla meditazione sono le scuole ch'an del Buddhismo cinese e le scuole zen del Buddhismo giapponese. In esse, infatti, la forma suprema dell'esperienza religiosa è quella che conduce a una intuizione trasformatrice, che ha come conseguenza l'acquisizione dell'esistenza autentica: la libera e, perciò, liberante comprensione della realtà della natura e dell'uomo. Sembrerebbero sussistere notevoli affinità tra le strutture di queste esperienze religiose e le strutture delle esperienze comunemente chiamate estetiche.

Anche nella tradizione confuciana si colgono echi di queste forme di esperienza religiosa, specialmente in alcune scuole neoconfuciane in cui il «sedere quieti» è una tappa importante del cammino verso la saggezza. Nella tradizione confuciana classica, invece, la via verso l'ideale dell'armonia nella natura e nella società e tra l'umano e il trascendente (*t'ien*) è costituita dall'istruzione ispirata e dalla pratica della via di K'ung-tzu (Confucio). In Cina, comunque, la fonte principale che ha attirato l'attenzione sull'intuizione trasformatrice è strettamente associata con la tradizione taoista. L'ineffabilità del Tao e la spontaneità della vita in sintonia con esso sono state frequentemente criticate, ribadendo piuttosto la centralità degli elementi volitivi ed etici che caratterizzano invece l'esperienza religiosa confuciana. La religione locale del Giappone, lo Scintoismo, ha conservato e sviluppato alcuni elementi dell'interazione tra le forme autenticamente giapponesi e le tradizioni buddhista e confuciana.

Nelle tradizioni teistiche dell'Occidente, cioè nell'Ebraismo, nel Cristianesimo e nell'Islamismo, le forme di esperienza religiosa di carattere mistico sono state oggetto insieme di sospetto, di profondo apprezzamento e di notevole influenza. Il sospetto e la cautela derivano dal timore che l'esperienza mistica possa condurre verso l'annullamento della distinzione tra creatura e creatore e, attraverso l'esaltazione dell'esperienza umana, verso l'acquisizione del potere salvifico, che invece deriva unicamente da Dio. Lo scopo delle tradizioni mistiche, comunque, è la perfetta comunione tra umano e divino e l'accrescimento appagante dell'ordine creato nella gloria del divino. In tutte e tre le tradizioni teistiche, perciò, sono state apprezzate talune forme di esperienza religiosa che contemplano elementi mistici.

Nell'Ebraismo biblico, le forme di esperienza mistica ricevono una notevole espressione nella poesia (per esempio nel *Cantico dei cantici*, in cui la gioia dell'amore umano è uno strumento per celebrare l'amore divino) e in certe sfumature del *Libro dei Salmi*. Anche alcuni passi dei profeti echeggiano tematiche mistiche o quasi mistiche. Il monoteismo fondamentale e senza compromessi dell'Ebraismo biblico, comunque, si articola in modo tipico nelle varie espressioni dell'incontro tra divino e umano che utilizzano il linguaggio della «chiamata e risposta» oppure del «comando e ubbidienza». Nell'Ebraismo successivo, invece, numerosi

movimenti cercarono di celebrare la ricchezza dell'ordine creato in tutte le sue dimensioni e di apprezzare la comunione con il divino attraverso un sentimento adeguato della gloria della creazione. Tra questi si segnalano il movimento qabbalistico e quello hasidico. Soprattutto nel secondo si è manifestato un profondo apprezzamento delle calde e intime esperienze del divino, che portano a una gioiosa affermazione dell'esistenza. Martin Buber è stato forse l'interprete più efficace dell'ideale hasidico.

William James definì la religione nei termini di un rapporto con il divino. Buber, nel suo importante libro *Ich und Du* (trad. it. Milano 1959), affermò che tutta la vita è un rapporto, o meglio, nella sua personale interpretazione, un «incontro». Esistono due forme fondamentali di rapporto: Io-Tu e Io-Egli (la seconda comprende i rapporti con una terza persona). Ogni uomo, in quanto tale, è differentemente collocato e impegnato in questi rapporti fondamentalmente diversi. L'Io di Io-Egli è un «me»; l'altro di Io-Egli è fondamentalmente un altro impersonale. L'impegno in un rapporto Io-Tu non è, nei termini di Buber, una questione di esperienza. L'esperienza, incastonata com'è nella sequenza temporale, appartiene al mondo di Egli. Perciò sarebbe fuorviante chiamare l'impegno in un rapporto di questo genere una «esperienza religiosa». Il rapporto con il mondo di Egli deve essere santificato. Il rapporto con Egli, comunque, non coinvolge e non può coinvolgere l'intero essere di una persona; un autentico rapporto Io-Tu, invece, può realizzarsi soltanto quando viene impegnato tutto l'essere di una persona. Ma questo rapporto non può essere condotto o acquisito solamente dall'Io; ci deve essere un «incontro» o almeno un «indirizzo»: l'opera della grazia oppure di una donazione gratuita e non manipolabile. Così nell'ispirazione artistica, quando una certa forma richiede l'opera della materializzazione creatrice, si realizzano incontri non verbali e non concettuali con un Tu. Può anche esistere una indistinta consapevolezza del Tu nei rapporti con le creature non umane. Un rapporto definitivo Io-Tu, comunque, si realizza nella reciprocità dell'incontro e nella risposta con una altra persona, e può trovare il suo riflesso nell'autentica comunità umana. Tutte le linee dei rapporti si intersecano nel Tu, che è sempre e soltanto un Tu; tutti gli altri rapporti offrono «bagliori» del Tu eterno: l'eterna prima Persona Presente. In questo modo Buber descrive ciò che altri autori definirebbero come una esperienza religiosa fedele, nelle sue sfumature di intimità e di fondamentalità, sia al monoteismo dell'Ebraismo biblico sia ad alcuni aspetti di ciò che, all'interno di altre tradizioni religiose, potrebbe essere definito una esperienza mistica.

Ordine, risposta, obbedienza e incontro personale tra divino e umano sono stati temi centrali anche nelle espressioni cristiana e musulmana dell'esperienza religiosa. In entrambe le tradizioni, comunque, ci sono stati uomini e movimenti la cui devozione si è incentrata su un senso di comunione con il divino più caldo, più intimo e appagante. Nella tradizione cristiana, per esempio, qualcosa delle concettualizzazioni e delle discipline già impiegate in certe forme di esperienza delle religioni e delle filosofie ellenistiche permeò in modo sostanziale la prima dottrina e la prima spiritualità cristiane. L'agire dell'eremita contemplativo fu particolarmente apprezzato, e continua a esserlo, nel Cristianesimo orientale. Nel Cristianesimo occidentale, invece, il monachesimo comunitario venne normalizzato, e le comunità monastiche dimostrarono un interesse discontinuo per la meditazione contemplativa. Le Chiese protestanti, in generale, misero in minore evidenza queste forme particolari di esperienza religiosa, sebbene gruppi come la Società degli Amici e alcuni singoli all'interno di molti gruppi protestanti abbiano affermato che taluni elementi di ciò che potrebbe essere definito esperienza mistica sono di importanza centrale per la devozione e il servizio. Nell'Islamismo alcuni di questi elementi compaiono in modo evidente nelle pratiche devozionali dei sufi, che cercano di celebrare la gloria di Allāh con fervore particolarmente vivido.

**L'esperienza religiosa come devozione e culto personale.** Il riferimento alla pratica devozionale ci riporta ancora alla *Bhagavadgītā* e al terzo dei sentieri della salvezza che essa celebra: la via della *bhakti*, cioè della devozione personale e totale rivolta a un Dio personale. Anzi, è proprio per la sua efficace celebrazione di questa via che la *Bhagavadgītā* è stata considerata il testo più apprezzato e più importante dell'intera tradizione induista. Sebbene Arjuna sia stato istruito sulla via del dovere e su quella della conoscenza meditativa, è solamente nell'esperienza profondamente personale della presenza divina e della grazia che egli trova l'autentica via della liberazione, che peraltro è egualmente aperta per tutti gli uomini. L'esperienza di questa presenza, comunque, è rovinosamente terrificante e opprimente e insieme intimamente trasformante e liberante. In questa duplice valenza si trova riflessa la radice dell'esperienza religiosa di una vita di devozione, che è forse la sola attività perfettamente religiosa.

Nel capitolo undicesimo della *Bhagavadgītā*, Arjuna chiede che gli sia consentito di vedere il divino nella pienezza della sua divinità. Secondo quanto è tipico di molti racconti di simili teofanie, è necessario che Arjuna riceva in primo luogo un «occhio soprannaturale», per poter «vedere il mio potere mistico in quanto dio».

Quando questo speciale occhio è stato concesso, ne deriva quel tipo di esperienza che Rudolf Otto definisce del numinoso. Nella sua fondamentale opera *Das Heilige* (trad. it. Bologna 1926), Otto afferma che soltanto il sacro è il referente o la categoria autenticamente religiosa e che l'esperienza del sacro abbraccia sia la dimensione razionale sia quella irrazionale. Nel suo «momento» razionale, il senso del sacro si esprime attraverso termini concettuali che servono a designare la fondamentalità del sacro nell'essere, nella verità e nella rettitudine: il sacro vien allora concepito come onnisciente, onnipotente e completamente buono. Mentre il naturale è il concetto di tutto ciò che è reale soltanto in modo secondario o derivato, allora il sacro è soprannaturale. Ma accanto a queste espressioni razionali sul significato e sulla realtà del sacro, esiste anche una dimensione irrazionale e non concettuale, un «eccesso di significato»: si tratta del numinoso (dal latino *numen*). Del *mysterium tremendum et fascinans*, di tutto ciò che è mistero (non «misterioso» o «problematico»), di tutto ciò che è terrificante in modo opprimente e che tuttavia è anche l'origine dell'incanto più profondo e la fonte della beatitudine finale. L'esperienza di Arjuna e quella di Isaia, descritta in Is 6, sono tipiche, afferma Otto, di tutte le teofanie che sono arricchite dalla presenza del numinoso. Il termine *teofania* è stato poi ampiamente utilizzato da Mircea Eliade, che ha cercato di articolare nella dualità di sacro e profano la presenza di entrambi i «momenti» del sacro secondo la caratterizzazione proposta da Otto. Il sacro, afferma Eliade, è un orientamento ontologicamente primario dello spazio e del tempo, un orientamento che è definitivamente e unicamente costitutivo della vita religiosa dell'*homo religiosus*.

L'esperienza devozionale di Arjuna descritta nella *Bhagavadgītā* non è, comunque, semplicemente una esperienza del timore intollerabile o insostenibile del divino. Si tratta anche di una esperienza di intimità profonda, una esperienza in cui ad Arjuna viene detto che, attraverso la grazia (favore gratuito) della divinità, ogni atto perfetto di venerazione può esso stesso diventare un mezzo di salvezza. «Attraverso la devozione egli giunge a conoscermi / Quale sia la mia grandezza e chi io sia, nella vera verità / Poi, conoscendomi nella vera verità / Egli entra direttamente in me» (18,55). E un atto perfetto di devozione può anche essere un gesto semplicissimo come l'offerta, fatta con tutto il cuore, di acqua, frutta o fiori.

La componente essenziale dell'esperienza religiosa di questo tipo è dunque l'elemento affettivo. Ciò che viene percepito come un «sentimento» pienamente religioso unifica e dirige gli elementi volitivi e cognitivi verso il trascendente. Attraverso il senso del divino, profondamente sentito e trasformante, la volontà si rivolge verso un'esistenza di dovere e la mente si dirige verso l'intuizione cognitiva. La vita della venerazione, invece, fornisce il contesto per la devozione, mentre i vari simboli e i concetti della tradizione all'interno della quale il singolo devoto si mette in rapporto con il trascendente forniscono le forme espressive, di tipo sia verbale che non verbale.

**Esperienza religiosa e pensiero religioso moderno.** Nella tradizione cristiana l'attenzione rivolta al concetto di esperienza religiosa si è alternativamente sfumata a favore del pensiero o dell'azione, in modo particolarmente significativo da parte di taluni elementi teologici del pensiero cristiano moderno, soprattutto nelle sue forme protestanti. Nella vita e nel pensiero del Cristianesimo tradizionale, molte delle forme di ciò che in seguito si sarebbe potuto chiamare esperienza religiosa hanno di fatto ricoperto ruoli significativi. Queste forme si manifestarono dapprima, comunque, come collegate a qualche esercitazione individuale o collettiva della fede e non furono mai considerate fondamentali per l'impresa della teologia cristiana in quanto tale. La pratica devozionale offrì il contesto per l'esperienza religiosa, e quel contesto fu saldamente incastonato in uno schema strutturato secondo un criterio essenzialmente ecclesiastico. Una tradizione dai contorni stabiliti in modo relativamente chiaro fornì l'occasione per definire rapporti rigidamente articolati del pensiero con la pratica e della venerazione con l'azione. Il sistema dei sacramenti che riassumeva i principali riti di passaggio fornì parametri convenzionali per l'espressione rituale e per la celebrazione dei principali interessi umani. Ma probabilmente ci fu scarsa occasione per una riflessione consapevole sopra quelle esperienze, individuali e collettive, che in seguito sarebbero state definite religiose. Questa situazione continua a permanere, in larga misura, nelle comunità cattoliche e del Cristianesimo orientale.

In alcune forme della Riforma protestante, comunque, la centralità di ciò che veniva considerato esperienza religiosa normativa fu rivestito di importanza maggiore per la riflessione teologica e per la pratica ecclesiastica riformata. Il «sola scriptura, sola fides» di Lutero implicava una accentuazione dell'esperienza personale della grazia divina, autenticata dall'autorità delle Scritture. L'esperienza personale, a sua volta, fornì una base per rivedere la tradizionale sistemazione dei rapporti della fede con la pratica e di quelli della grazia con le opere buone. Nella tradizione calvinista, invece, un particolare senso della sovranità e della provvidenza divina portò a un grande apprezzamento della consapevolezza personale della grazia attraverso la fede e dell'espressione collettiva della fede nell'ordi-

ne politico. Eppure molti dei gruppi protestanti «di sinistra», o «anabattisti», avvertirono come sia la forma luterana del Cristianesimo sia quella calvinista, almeno nella loro teologia e politica ufficiali, non mettevano in evidenza con sufficiente chiarezza e forza il ruolo fondamentale della consapevolezza e dell'esperienza religiosa del singolo credente. In questa consapevolezza ed esperienza, invece, gli elementi affettivi erano giudicati di importanza fondamentale. La devozione associata al calore della convinzione e il pietismo comparvero sia come tema centrale di certi gruppi protestanti separati, sia come base dei movimenti di riforma all'interno di certi gruppi luterani, calvinisti e anglicani.

Il pietismo teologico ed ecclesiastico trovò controparti filosofiche e letterarie congeniali in quello che viene comunemente definito il movimento romantico nella filosofia e nelle arti tedesche, così come in certe correnti di pensiero variamente influenzate, anche in altri paesi, dal Romanticismo tedesco. In filosofia, Immanuel Kant ha cercato di fornire una «introduzione a qualsiasi futura metafisica» sulla base della valutazione critica delle possibilità e dei limiti della conoscenza empirico-razionale. Abbiamo già osservato come egli individuò il nucleo dell'esperienza religiosa nella vita della «ragion pratica» e nelle implicazioni della libertà fondata nell'esperienza della legge morale. Fu comunque alla via del sentimento che egli si rivolse per l'analisi del giudizio esemplare, e nell'esperienza estetica del sublime egli trovò una stretta analogia con il senso di reverenza suscitato dalla contemplazione della legge morale. Rudolf Otto, di contro, affermò che il suo concetto del numinoso possedeva «una analogia ben più che accidentale» con il concetto del sublime analizzato da Kant.

Per Otto, comunque, il senso del numinoso è una qualità particolare del sentimento, e fu in esso, in unione con il fattore etico, razionale ed estetico, che egli trovò la particolarità del sacro. Nell'esprimere questa idea, egli riconosceva di apprezzare profondamente, pur criticandole, le idee di Friedrich Schleiermacher. Fu infatti Schleiermacher, più di qualunque altro pensatore, colui che suscitò l'interesse dei teologi liberali protestanti verso l'esperienza religiosa in quanto fondamento della costruzione teologica.

Schleiermacher, come Kant, fu educato in un ambiente pietista. Dal suo retroterra egli giunse infine a impegnarsi nello studio filosofico, nella traduzione di Platone e in una attività ermeneutica significativa, così come nella pura speculazione teologica. Apprezzato predicatore popolare e insieme riconosciuto studioso di teologia, egli trovò la compagnia più congeniale in una cerchia di artisti e letterari che celebravano la via del sentimento come fonte dell'attività artistica creatrice. Costoro erano comunque delusi dalla fede cristiana, esemplificata nelle forme teologiche ed ecclesiastiche del loro tempo. Si accorsero che la teologia cristiana si fondava sopra una credenza espressa in un dogma antiquato e che la pratica cristiana era interessata soltanto alla conformità morale e a una serie di celebrazioni del tutto prive di fantasia. A questi amici Schleiermacher presentò, nel 1799, il suo *Über das Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern* (trad. it. Brescia 1989).

In quest'opera fondamentale, Schleiermacher affermava che il nucleo della fede religiosa si trova nei sentimenti vivi, e, più particolarmente, in un sentimento nettamente religioso, che egli definì variamente (in questa e in altre opere), il «sentimento della dipendenza assoluta», il «senso e il gusto dell'Infinito» e «il sentimento del Tutto». Da questo sentimento fondamentale, egli diceva, deriva la vita della religione sia nella sua forma dottrinale sia in quella cultuale. In termini teologici, il sentimento è la «consapevolezza di Dio». Il carattere definitivo della fede cristiana si trova nella centralità della figura di Cristo, che era completamente aperta di fronte a quella realtà creatrice e redentrice, compresa nella perfetta consapevolezza umana di Dio, e che la rifletteva completamente.

Con la convinzione che esista una esperienza religiosa normativa, molti teologi e filosofi protestanti liberali (soprattutto negli Stati Uniti) continuarono, nello spirito di Schleiermacher, ad accettare una teologia e una filosofia «empiriche» della religione. Non tutti usarono l'etichetta «empirico», ma tutti cercarono di fornire esposizioni criticamente difendibili della fede religiosa sulla base del primato dell'esperienza religiosa. La definizione generica di questo movimento come «empirico» riflette il rapporto dell'empirismo in filosofia con il primato dell'esperienza nella vita e nel pensiero dell'uomo e con il carattere sperimentale e con «l'inclinazione alla riflessione» o realismo del metodo empirico. Il movimento in America non era senza precedenti nelle forme più tradizionali del pensiero teologico e filosofico americano. Jonathan Edwards, il primo teologo d'America, aveva già cercato di porre in rapporto certi concetti della teologia puritana ereditati dal Platonismo con le sottolineature empiriche presenti nell'interpretazione offerta da John Locke della conoscenza come esemplificata nella scienza newtoniana. Egli affermava che la chiave per la pratica e per la comprensione della fede cristiana si può trovare nelle «vive simpatie religiose» e che la sovranità divina, così come la ricchezza dell'ordine creato, possono essere meglio espresse filosoficamente nei termini del concetto di bellezza.

L'enfasi di Edwards sull'esperienza religiosa ritorna

ampliata nei gruppi pietistici ed evangelici americani e fu riflessa in modi criticamente speculativi nell'opera di alcuni filosofi e teologi americani successivi. Ciascuno di questi portò alla valutazione e all'utilizzazione dell'esperienza religiosa il suo personale schema di teorie e di convinzioni, riferito a specifiche posizioni filosofiche e teologiche. Ernest Hocking, in uno studio assai serio e profondo, *The Meaning of God in Human Experience*, cercò di descrivere l'esperienza mistica e la relazione che intercorre tra una esistenza di venerazione e una esistenza di lavoro, nei termini di una forma di idealismo assoluto, mitigata dalle osservazioni critiche derivanti dall'opera di James e di altri pragmatisti. Edgar Sheffield Brightman utilizzò invece l'idealismo personalistico di B.P. Bowne e di altri per interpretare il significato dell'esperienza religiosa, intesa come una qualsiasi altra esperienza, colta in rapporto all'interezza dell'esperienza. Henry Nelson Wieman attinse alla filosofia di Alfred North Whitehead e di John Dewey per costruire un «teismo naturalistico», basato sull'esperienza fondamentale della creatività. Douglas Clyde Macintosh, in *Theology as an Empirical Science*, affermò che una scienza teologica può essere costruita dall'esperienza religiosa, proprio come la scienza naturale e quella sociale sono costruite da altre forme dell'esperienza umana. Per lui, l'esperienza religiosa normativa era un «esatto aggiustamento religioso», che rifletteva nelle sue componenti molti degli elementi sperimentali apprezzati dal Protestantesimo evangelico liberale. Anche i filosofi empirici non teistici cercarono di descrivere l'esperienza religiosa normativa. Per John Dewey, il religioso nell'esperienza, che può essere autenticamente espressivo di una «fede comune», sebbene non necessariamente basilare per essa, è un adattamento fondamentale e penetrante alle esigenze della vita, da cui può derivare un impegno ad adattare e riformare le condizioni di esistenza, alla luce di ideali saldamente affermati in una visione fantastica. Alla luce di tale convinzione, egli sosteneva, «Dio» può stare al posto di un autentico rapporto dell'ideale con il reale, per la continua e illimitata realizzazione di ideali che accrescono e portano a maturazione la dimensione dell'uomo e le altre dimensioni della natura.

Il concetto di esperienza religiosa, dunque, è logicamente e praticamente assai complesso, ricchissimo di infinite sfumature che sono state messe in evidenza da coloro che hanno cercato di utilizzarlo nello studio della religione e nella filosofia e nella teologia religiosa. Esso riflette sia le teorie generali dell'esperienza, sia le teorie specifiche della religione. Una ulteriore analisi del concetto può essere fornita da una riflessione più precisa sul rapporto dell'esperienza religiosa con quella morale e cognitiva, e soprattutto sul rapporto dell'esperienza religiosa con quella estetica. [Vedi *ESTETICA E RELIGIONE*, vol. 4]. Sia il modo religioso che quello estetico implicano, infatti, una realtà che comprende e che collega. Se davvero le modalità della religione sono radicate nei sentimenti, allora il rapporto del sentimento estetico con l'espressione artistica, così come viene inteso nelle varie teorie estetiche, può essere rilevante per un ulteriore sviluppo delle teorie sulla religione e sull'esperienza religiosa. In ogni caso, particolarmente sottili e caratteristiche sono le implicazioni della ricerca sulla verità e sulla bontà dell'esperienza intellettuale e di quella morale.

La complessità della ricerca e insieme le promesse di un ulteriore studio dell'esperienza religiosa sono forse opportunamente illustrate dall'attività della Religious Experience Research Unit del Manchester College all'Università di Oxford. Le scoperte di questo gruppo, basate su migliaia di descrizioni volontarie di esperienze giudicate religiose da coloro che le offrivano, sono particolarmente simili alle conclusioni raggiunte da James più di mezzo secolo prima. È interessante che sir Alister Hardy, nella sintesi in cui riassume queste descrizioni e le loro implicazioni, affermi che, sebbene una distinzione tra elementi cognitivi e affettivi «fosse originariamente ritenuta una distinzione ragionevole... nella pratica qualsiasi distinzione di questo genere risulta fallimentare» (Hardy, 1979). Così operano le false distinzioni tra le forme nuove e trasformanti di consapevolezza e gli elementi emotivi provenienti da altrove e «appresi dall'esperienza». A proposito degli elementi emotivi in quanto tali, Hardy conclude che «non ci può essere una precisa analisi di tali sentimenti». Mentre le varietà delle occasioni che conducono alle esperienze religiose e la ricchezza delle loro conseguenze per la vita e per la fede possono essere classificate in non meno di novantadue categorie, in tutti i casi si verifica una significativa sovrapposizione di queste categorie. L'analisi del concetto di esperienza religiosa e della sua utilizzazione nello studio della religione si rivela, perciò, un problema ancora ampiamente aperto e in qualche modo infinito.

[Vedi *MISTICISMO*; e inoltre *BUBER*, *JAMES*, *KANT*, *OTTO* e *SCHLEIERMACHER*, vol. 5].

## BIBLIOGRAFIA

M. Buber, *Ich und Du*, Berlin 1923 (trad. it. *Il principio dialogico*, Milano 1959): una analisi estremamente importante sopra una forma di comprensione religiosa, scritta da un celebre studioso ebreo.

J. Dewey, *A Common Faith*, 1934, New Haven 1968 (trad. it. *Una fede comune*, Firenze 1972): una visione non teistica dell'esperienza religiosa.

M. Eliade, *Das Heilige und das Profane*, Hamburg 1957 (trad. it. *Il Sacro e il Profano*, Torino 1967): formulazione sintetica del concetto di sacro come definitivo per l'esperienza religiosa.
A. Hardy, *The Spiritual Nature of Man*, Oxford 1979: sintesi e interpretazione delle scoperte della Religious Experience Research Unit del Manchester College dell'Università di Oxford.
E. Hocking, *The Meaning of God in Human Experience*, New Heaven 1912: una indagine pionieristica, condotta dal punto di vista della filosofia idealistica.
W. James, *The Varieties of Religious Experience*, 1902, New York 1963 (trad. it. *Le varie forme della coscienza religiosa*, Torino 1904): forse il libro più importante per concentrare l'attenzione sul concetto di esperienza religiosa.
R.A. Knox, *Enthusiasm. A Chapter in the History of Religion*, Oxford 1950: un classico sull'esperienza religiosa nel XVII e XVIII secolo.
D.C. Macintosh, *Theology as an Empirical Science*, New York 1919: la teologia come scienza dell'esperienza religiosa.
J.A. Martin, Jr., *Empirical Philosophies of Religion*, New York 1944: la posizione di alcuni filosofi e teologi per i quali l'esperienza religiosa è la chiave per comprendere la fede.
R. Otto, *Das Heilige*, Marburg 1917 (trad. it. *Il Sacro*, Bologna 1926): una ricerca che va alle origini della dimensione irrazionale dell'esperienza religiosa.
Fr. Schleiermacher, *Über das Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern* (trad. it. *Sulla religione. Discorsi a quegli intellettuali che la disprezzano*, Brescia 1989): fondamentale per l'attenzione prestata all'esperienza religiosa nel pensiero protestante.
N. Smart, *The Religious Experience of Mankind*, New York 1976 (2ª ed.): esposizione delle principali forme classiche e contemporanee dell'esperienza religiosa.
W.C. Smith, *The Meaning and End of Religion*, New York 1962: evidenzia il ruolo della consapevolezza individuale e della tradizione collettiva nelle fedi religiose.
Evelyn Underhill, *Mysticism*, 1911, New York 1961: la prima ma, ancora valida indagine sulle forme dell'esperienza mistica.
A.N. Whitehead, *Religion in the Making*, New York 1926: riflessioni sull'esperienza religiosa da parte del maggior filosofo del processo.
R.C. Zaehner, *Mysticism. Sacred and Profane*, New York 1961: una analisi dei vari tipi dell'esperienza mistica.

JAMES ALFRED MARTIN, JR.

**ESPULSIONE.** L'espulsione di tipo religioso può andare dall'allontanamento temporaneo fino alle forme estreme del bando e dell'esilio. Tale pratica era largamente diffusa nelle culture antiche, in quella greca e in quella romana, così come in quelle del Vicino Oriente. In alcune regioni dell'Oriente, in particolare in India, essa venne utilizzata anche come forma di controllo sociale. Anche se non tutte le forme di bando sono propriamente classificabili come espulsioni di tipo religioso, in molti casi è difficile distinguere l'aspetto religioso da quello sociale, soprattutto in quelle comunità in cui la religione permea ogni aspetto della vita umana.

Una prima distinzione può essere tracciata tra le espulsioni individuali e quelle collettive. Offese come l'adulterio o l'omicidio, per esempio, danno luogo nella maggior parte dei casi all'espulsione o almeno all'allontanemento del colpevole. In alcuni casi, invece, un intero gruppo di persone viene punito con l'esilio, oppure con la scomunica. Questa forma di bando collettivo, che peraltro è piuttosto rara, conduce all'allontanamento, talvolta addirittura definitivo, di una intera stirpe o di una classe di persone, che finiscono per perdere tutti i diritti e tutti i privilegi di cui godevano. L'espulsione religiosa di tipo collettivo più famosa è certamente, in India, quella degli intoccabili, di coloro, cioè, che non appartengono ad alcuna casta. L'allontanamento, d'altro canto, è un tema fondamentale anche nell'Ebraismo, a partire dall'episodio della cacciata di Adamo ed Eva dal giardino dell'Eden e continuando, lungo l'intera storia ebraica, secondo uno schema ricorrente che ripropone continuamente prigionia, schiavitù e liberazione.

I crimini «profani» che più spesso conducono all'espulsione sono l'omicidio, l'adulterio e le varie forme di deliberata e ostinata infrazione alle regole sociali. Le colpe di tipo religioso che portano all'allontanamento sono, invece, le varie forme di sacrilegio, come la blasfemia, la mancanza di rispetto nei confronti della persona del sacerdote o del sovrano, la violazione delle regole connesse alla celebrazione delle festività e il disprezzo delle norme relative alla purità rituale.

Le diverse religioni propongono una grande varietà di motivi per giustificare l'espulsione. Alcune procedono all'espulsione soltanto di coloro che si siano resi colpevoli delle offese più gravi; altre espellono chiunque si allontani dalle norme di convivenza più comuni. Anche all'interno della medesima tradizione religiosa si possono presentare forme assai diverse di allontanamento. Il primo livello può essere definito semplicemente il livello dell'«esclusione»: in questo caso l'individuo viene lasciato fuori dalle principali attività collettive, per sua volontà oppure in forza della legge, ma conserva ancora tutti i suoi diritti e i suoi privilegi. Nei livelli di esplusione più avanzati si realizza, invece, una vera e propria distruzione dell'identità personale; fino alla scomunica, che si accompagna spesso a varie limitazioni del comportamento e della libertà di movimento della persona. La forma estrema di espulsione religiosa è costituita dall'esilio forzato, in particolare quando esso è permanente.

L'intensità dell'espulsione religiosa è infatti deter-

minata anche dal suo essere temporanea oppure permanente. L'espulsione temporanea, che può essere detta anche «ostracismo», è un efficace strumento di controllo sociale, che favorisce, tra l'altro, la conservazione delle norme religiose. Solamente gruppi sociali particolarmente ampi, tuttavia, possono fare ricorso al bando e all'esilio con una certa frequenza, dal momento che le comunità religiose troppo ridotte per ampiezza finirebbero rapidamente decimate se utilizzassero l'esilio come sistema ordinario per punire le offese. L'espulsione permanente è una sorta di «morte civile», giacché la persona allontanata viene esclusa dalla possibilità stessa di comunicare con la sua comunità religiosa.

L'espulsione religiosa è strettamente collegata a due importanti valori che garantiscono la sopravvivenza e che sono presenti in tutti i gruppi religiosi: 1) la purità sacrale; e 2) i confini sociali. Queste due dimensioni della comunità religiosa sono inseparabilmente collegate tra loro. I testi, i riti e i luoghi sacri, infatti, per mantenere di generazione in generazione la loro efficacia religiosa, devono essere conservati perfettamente «puri». Anche le norme sociali che regolano i legami all'interno della comunità religiosa, d'altra parte, hanno bisogno di essere rafforzati e protetti, allo scopo di garantire la sopravvivenza del gruppo, in particolare in caso di conflitto, di carestia o di attacco da parte dei nemici. L'espulsione è allora anche un modo di salvaguardare i confini, sia quelli sacrali sia quelli sociali. Non sempre è possibile, o anche opportuno, d'altro canto, considerare separatamente i confini sacrali e quelli sociali: quelli sacrali sono spesso costituiti dalla comunità religiosa medesima. Per questo motivo, chiunque violi le regole sociali automaticamente commette anche un crimine di tipo religioso, che richiede una azione decisa per proteggere l'integrità e la continuità della tradizione religiosa.

I confini religiosi sono particolarmente evidenti quando piccoli gruppi religiosi cercano di sopravvivere all'interno di comunità più grandi e più potenti. Gli Amish, per esempio, così come altri gruppi mennoniti dell'America settentrionale, hanno sviluppato particolarissime norme per difendere i propri confini, ricorrendo all'uso di un antico dialetto tedesco e ad abiti particolari, e rifiutando tutti gli usi «moderni» della cultura circostante. In queste piccole comunità religiose, l'espulsione rimane, ancora oggi, un meccanismo estremamente importante per conservare la purezza religiosa e sociale.

Si può dire che, in linea generale, quanto più il gruppo religioso è ampio e diffuso, tanto meno di frequente esso fa ricorso all'esclusione o all'espulsione per ratificare il proprio controllo religioso. Nell'attuale varietà delle culture, inoltre, le comunità religiose hanno sempre più abbandonato l'espulsione formale come mezzo per punire o censurare le trasgressioni religiose. Ancora verso la fine del XIX secolo, i documenti di alcune tra le principali Chiese protestanti mostrano che l'espulsione era inflitta per trasgressioni come l'ubriachezza, la violazione del giorno festivo, l'adulterio o i rapporti extraconiugali. Nelle comunità di villaggio, assai piccole e molto unite, la cui esistenza si fondava esclusivamente sull'agricoltura e in cui la comunità ecclesiale svolgeva un ruolo fondamentale intervenendo in tutti gli aspetti dell'esistenza del singolo, la punizione realizzata attraverso l'espulsione costituiva una vera e propria forma di censura. Oggi, invece, particolarmente nelle moderne e complesse società industriali, la possibilità di essere espulsi dalla propria comunità religiosa non rappresenta quasi per nessuno un freno o una limitazione.

**Casi speciali di espulsione.** Nella Grecia antica erano in uso differenti modalità di espulsione. In caso di omicidio, l'esilio era quasi sempre volontario, perché era un mezzo per sfuggire alla sentenza di morte. La punizione per altri generi di offese implicava talora l'esilio temporaneo, talora quello permanente. Il bando era riservato, infine, alle forme più gravi di crimine, come il sacrilegio o l'omicidio. Ad Atene, così come in altre città-stato, coloro che in base a un voto popolare di maggioranza erano giudicati tiranni (a causa del potere o della ricchezza che avevano accumulato) venivano cacciati per un periodo di dieci anni. Questo uso fu praticato soltanto per un breve periodo, nel corso del IV secolo a.C.

Il sistema induista delle caste fornisce un esempio classico di espulsione religiosa estremamente istituzionalizzato. La struttura gerarchica della casta, in primo luogo, con le sue infinite sottocaste e le sue norme complesse che regolano l'impurità e la purezza, si fonda su una tradizione scritta che prevede esplicitamente l'espulsione di ampi settori della popolazione, che sono ritenuti in preda a uno stato di impurità permanente e irreversibile. Queste persone, che non appartengono propriamente ad alcuna casta e sono talvolta definite «gli intoccabili», vengono messe al bando soltanto per l'inferiore condizione della loro nascita nel sistema gerarchico. Costoro conservano un elevato livello di servitù sociale che, fino ad anni recenti, li ha posti ai gradini più bassi del rigido sistema del conformismo sociale.

In linea più generale, tuttavia, l'espulsione religiosa può essere utilizzata contro individui appartenenti a qualsiasi casta, come forma di punizione per trasgressioni religiose o sociali. Nel passato, chiunque avesse violato le regole della casta poteva essere bandito dal

raja oppure dal *pañcāyat* (il consiglio della casta). Il gruppo dei colpevoli poteva allontanarsi, assumendo una nuova residenza, oppure poteva rimanere al bando all'interno della propria comunità. In questi casi il singolo (e talvolta anche i suoi parenti stretti) subiva una specie di «morte sociale» (Dumont, 1970): da allora veniva trattato come un morto vivente.

Nell'antico sistema induista, il sovrano e il consiglio di casta avevano il potere di scomunicare e di reintegrare indifferentemente il singolo o il gruppo intero. Questo tipo di punizione veniva inflitta per aver mangiato carne bovina, per aver coabitato con membri di una casta inferiore, per aver commesso un omicidio, un adulterio oppure un'altra grave offesa. La riammissione era possibile soltanto se la trasgressione era stata di importanza secondaria. La restaurazione dei privilegi di casta implicava una cerimonia di sottomissione al sovrano o al *pañcāyat*, accompagnata dalla pulizia rituale con i cinque prodotti della mucca dotati di potere purificatorio: lo sterco, l'urina, il latte, il latte cagliato e infine il burro chiarificato. Il pellegrinaggio penitenziale al fiume Gange rappresentava un altro rito di riconciliazione. In casi particolari, infine, il colpevole doveva effettuare un pagamento, in grano oppure in denaro, come riparazione per le sue offese. Soltanto dopo la celebrazione di questi riti, i singoli (o i gruppi) che erano stati esiliati o allontanati potevano essere completamente riabilitati. Forme di espulsione religiosa così rigide sono ormai rare nell'India contemporanea; nonostante un generale indebolimento delle regole delle caste, tuttavia, qualche forma subdola e sottile di ostracismo continua a essere praticata nel subcontinente indiano.

L'espulsione religiosa è ancora perfettamente in uso presso alcune comunità mennonite dell'America settentrionale, come gli Amish, gli Hutteriti e i Bruderhof. Tra i principi morali fondamentali, per gli Amish, sono il *Bann* («scomunica») e la *Meidung* («evitazione»): la purezza della Chiesa Amish, infatti, si conserva scomunicando i peccatori e poi evitandoli. Chi ha infranto il codice religioso, perciò, deve essere espulso nel corso di una speciale cerimonia. Questa regola dell'espulsione si applica in particolare ai membri della Chiesa che hanno abbandonato gli Amish per unirsi ad altri gruppi religiosi e a coloro che si sono sposati al di fuori della confraternita. Non si può sedere alla stessa mensa con una persona scomunicata, né commerciare in alcun modo con lei; perfino tra i coniugi tutti i rapporti devono essere sospesi (Hostetler, 1963). Lo scopo dell'espulsione, tra gli Amish, sembra essere quello di insegnare al colpevole il suo errore e di aiutarlo a pentirsi.

Nelle comunità Bruderhof diffuse nello Stato di New York, in Pennsylvania e nel Connecticut, vengono realizzate diverse forme di esclusione come punizione per coloro che offendono le regole della comunità. Il controllo sociale si articola attraverso un elaborato sistema di ostracismi. Le sanzioni possono andare dal semplice ammonimento fino a differenti forme di allontanamento dalla vita comunitaria, che culminano nella punizione più severa: la cacciata definitiva. Nel caso dell'ammonimento, al colpevole viene semplicemente comunicato che il suo comportamento risulta offensivo. Se questo intervento non lo aiuta a modificare il suo modo di agire, egli viene escluso dalle riunioni comunitarie e gli è consentito soltanto un minimo contatto con gli altri membri della comunità: la sua esistenza quotidiana procede del tutto isolata. La forma più estrema di espulsione religiosa consiste, come si diceva, nell'allontanamento nel mondo profano (Zablocki, 1971).

**Espiazione e rinnovamento.** La maggior parte delle teorie che cercano di spiegare il fenomeno dell'espulsione religiosa sono troppo ingenue e rudimentali. Il bando viene di solito giustificato come un mezzo per conservare i confini sociali oppure per proteggere la purezza religiosa. Mircea Eliade (1949) ha fornito, invece, una importante e affascinante interpretazione. Egli afferma che l'atto dell'espulsione, che spesso nelle religioni storiche si realizzava con cadenza annuale, era una cerimonia di espiazione e di rinnovamento. Tutti i demoni, le malattie e i peccati, in altri termini, venivano periodicamente rimossi dalla comunità religiosa, con lo scopo di rivitalizzarla.

Secondo l'interpretazione di Eliade, la purificazione rituale non rappresenta lo scopo principale dell'espulsione religiosa. L'intento è piuttosto quello della rigenerazione, cioè della restaurazione di un tempo mitico e primordiale. Questa ripetizione della cosmogonia, una ripetizione della creazione originaria, assegna all'atto dell'espulsione religiosa il compito di eliminare il vecchio per fare posto al nuovo. Perciò l'allontanamento è un atto supremo di espiazione per ottenere il rinnovamento spirituale. Questa elaborata ipotesi di Eliade ha ricevuto in genere scarsa attenzione da parte degli studiosi. L'espulsione religiosa stessa, del resto, non è mai stata oggetto autonomo di ricerca nel campo degli studi religiosi. Non esiste, infatti, alcuna monografia dedicata in modo specifico a questo argomento e le varie ricerche disponibili sono inserite all'interno di altri temi: nel sistema induista delle caste, per esempio, nell'ambito della tematica generale del capro espiatorio, oppure nella tradizione cattolica della scomunica.

Non è corretto pensare che l'espulsione religiosa sia limitata ai tempi antichi. Ancora oggi, anche nelle for-

me più moderne di Protestantesimo, agiscono talora sottili pressioni di evitazione e di ostracismo. Sebbene in molte comunità religiose i riti formali di espulsione siano estremamente rari (o del tutto assenti), le esigenze del conformismo continuano a essere tanto pressanti da escludere quegli individui e quei gruppi che infrangono i codici religiosi. Questo fatto, in verità, non dovrebbe affatto sorprendere, dal momento che, per le religioni occidentali, l'archetipo della cacciata si incontra già nelle prime pagine del *Libro del Genesi*. [Vedi *CADUTA*, vol. 4]. In questo testo, infatti, non c'è soltanto la caduta dal Paradiso – un tema universale nei sistemi mitologici di ogni parte del mondo – ma anche la cacciata dell'umanità dal giardino dell'Eden. Questo archetipo dell'espulsione religiosa continua a ripercuotersi potentemente ancora oggi nelle religioni occidentali. Ma curiosamente l'espulsione, con tutte le sue peculiarità, risulta un principio religioso difficilmente conciliabile con il diffuso atteggiamento di comprensione che è tipico delle religioni moderne, che rivendicano piuttosto un interesse universale, capace di abbracciare tutte le genti e di dissolvere sia i confini sociali che quelli religiosi.

[Vedi *CAPRO ESPIATORIO*, vol. 2].

**BIBLIOGRAFIA**

L. Dumont, *Homo Hierarchicus. Le système des castes et ses implications*, 1954, Paris 1966 (trad. it. *Homo hierarchicus. Il sistema delle caste e le sue implicazioni*, Milano 1991).

M. Eliade, *Le Mythe de l'éternel retour*, Paris 1949 (trad. it. *Il mito dell'eterno ritorno*, Torino 1968, Milano 1975).

J.A. Hostetler, *Amish Society*, Baltimore 1963 (ed. riv.).

B. Zablocki, *The Joyful Community. An Account of the Bruderhof*, Baltimore 1971.

JAMES J. PRESTON

**ESTASI.** Il termine *estasi* (in greco *ekstasis*) significa letteralmente «essere posto fuori», oppure anche, in via secondaria, «essere spostato». Entrambe le accezioni sono rilevanti per lo studio della religione; la prima più della seconda, forse, in quanto essa indica quello stato di esaltazione a causa del quale si può essere fuori di sé oppure si trascende se stessi. E il trascendimento è stato spesso associato intimamente alla religione. Mentre questa prima interpretazione dell'estasi porta lo storico delle religioni nella regione inesplorata del misticismo, il secondo significato, che implica invece la possessione da parte di uno spirito e lo sciamanismo, conduce lo studioso ai confini dell'antropologia e perfino della psichiatria. La vasta gamma dei fenomeni compresi dal termine estasi, del resto, incoraggia l'adozione di un approccio interpretativo che faccia ricorso a diversi metodi, uno dei quali, quello filologico, è stato infatti già utilizzato. La parola *estasi*, dunque, può indicare che un corpo è posseduto da uno spirito, oppure che un uomo è posseduto da una divinità. Sebbene questi due significati siano in apparenza ben distinti tra loro, in realtà non si escludono a vicenda: tra loro si ritrova un'ampia e varia gamma di fenomeni, che sono opportunamente descritti dal termine generico *estasi* e che vanno dalla figura del mago, che si può situare a una estremità dello spettro, fino a quella dello psichiatra, all'altra estremità. Lo storico delle religioni cerca di afferrare il significato dello spazio collocato tra i due estremi, con l'ausilio di diversi approcci (storico, antropologico, fenomenologico, sociologico, psicologico e filosofico) applicati allo studio della religione.

**Approccio storico.** Le tecniche estatiche risalgono addirittura all'epoca preistorica. Utilizzando il principio delle sopravvivenze, è possibile ricostruire queste tecniche osservando il ruolo degli sciamani ancora presenti nelle attuali società. In epoca ormai pienamente storica, le religioni misteriche che fiorirono nel mondo greco e romano, come quelle celebrate a Eleusi o quelle collegate alle figure di Orfeo, Adonis, Attis, Iside e Osiride, Mithra e altri, offrono esempi illuminanti sul ruolo dell'estasi nella religione. In questi culti, l'accentuazione posta sulla segretezza rende difficile delineare con sicurezza il ruolo svolto dall'estasi all'interno dei loro rituali, ma in genere si credeva che i riti avrebbero portato al raggiungimento di uno stato estatico capace di rappresentare l'unione salvifica con le varie figure divine venerate nell'atto di culto. Elementi di estasi non sono assenti neppure nella religione di Israele, nella quale singoli individui e gruppi furono talora posseduti dallo spirito di Jahvè; il caso di Saul è spesso citato a questo proposito (1 Sam 10,1-16).

È significativo che l'approccio fenomenologico all'estasi, che pure non si preoccupa di distinguere l'estasi dello sciamano dalla comunione con gli spiriti, mette in evidenza come l'«elemento specifico dello sciamanismo non è tanto l'incorporazione degli spiriti nello sciamano, quanto l'estasi provocata dalla sua ascensione al cielo e dalla sua discesa agli Inferi» (Eliade, citato in Lewis, 1971, p. 49; trad. it. 1972). Anche la discesa di Gesù all'Inferno e la sua ascesa al cielo fornirebbero, allora, un rudimentale parallelo dell'estasi sciamanica. Quando gli spiriti sono esplicitamente associati all'attività dello sciamano, il parallelo si fa ancora più netto. Nell'*Apocalisse*, per esempio, è l'estasi che domina fin dal primo momento: «Fui rapito in estasi nel giorno del Signore, e udii dietro di me una

voce potente, come una tromba, che diceva: "Scrivi in un libro quello che vedi"» (1,10s). Giovanni si volge a «guardare la voce» e vede sette candelabri e, in mezzo a essi, «uno simile a figlio di uomo»: «Appena lo vidi, caddi ai suoi piedi come morto» (1,17). In seguito ci viene narrato come Giovanni vide una porta aperta nel cielo e udì una voce che diceva, «Sali quassù; e io ti mostrerò le cose che devono accadere in seguito» (4,1). Giovanni, o qualche cosa situato dentro di lui, risponde: «Subito fui rapito in estasi» (4,2). Di nuovo egli guardò, vide e udì. Un altro esempio può essere offerto da un successivo capitolo dell'*Apocalisse*: «L'angelo mi trasportò in spirito nel deserto, e io vidi una donna seduta sopra una bestia scarlatta» (17,3). Infine c'è la visione della nuova Gerusalemme: «L'angelo mi trasportò in spirito sopra un monte grande e alto, e mi mostrò la città santa, Gerusalemme, che scendeva dal cielo, da Dio» (21,10). Il ruolo dell'estasi in altre religioni sarà chiarito più avanti.

**Approccio antropologico.** L'approccio antropologico mette in risalto il ruolo dello sciamano e il fenomeno della possessione sia nelle società preistoriche prive di scrittura sia in quelle contemporanee. *Sciamano* è un termine largamente utilizzato, il cui «minimo comune denominatore è quello di sacerdote ispirato» (Eliade, cit. in Lewis, 1971, p. 49). Nell'approccio antropologico risulta predominante il ruolo dello sciamano come psicopompo. Grazie alla sua capacità di raggiungere uno stato di esaltazione estatica, capacità acquisita dopo una preparazione molto rigorosa e una iniziazione specifica e spesso dolorosa, lo sciamano è in grado di stabilire un contatto con il mondo degli spiriti. Nel corso della sua esperienza estatica, egli può personalmente subire il destino *post mortem* del defunto, aiutare (oppure colpire) il malato in questa vita, incontrare gli abitanti del mondo degli spiriti, comunicare con loro e poi narrare, una volta ritornato sulla terra, le esperienze del suo volo estatico. [Vedi *SCIAMANISMO*, vol. 2].

**Approccio fenomenologico.** Va ricordato, comunque, che mentre tutti gli sciamani sono estatici, non tutti gli estatici sono sciamani. Se si utilizza un approccio fenomenologico più ampio, infatti, si scopre che presso diverse culture, regioni ed epoche si è fatto ricorso a svariati mezzi (danze, droghe, mortificazioni, ecc.) per indurre l'estasi e che questi espedienti hanno dato vita a varie condizioni estatiche, che vanno da quella sciamanica a quella mistica. Se il primo passo del metodo fenomenologico è la classificazione, allora si può utilizzare la distinzione di Platone tra «due tipi di mantica o 'profezia': il primo tipo è la *mantike entheos*, la 'pazzia ispirata' dell'estatico, come ad esempio quella della Pizia; il secondo tipo è l'interpretazione sistematica dei segni, per esempio l'arte della divinazione del volo degli uccelli» (van der Leeuw, I, 1938, p. 225). Ma in questo caso non si deve considerare quest'ultima categoria una forma di divinazione. Un'altra distinzione deve essere fatta tra l'estasi sciamanica, quella mistica, e l'esperienza di chi, come Saul, rappresenta una sorta di forma intermedia. Come scrive Gerardus van der Leeuw: «Con gli *sciamani*, ci troviamo ancora sulla strada dei profeti, ma ovviamente soltanto nel senso in cui anche Saul era 'tra i profeti', ossia per quanto riguarda la frenesia estatica che rende possibile lo sviluppo sovrumano di un potere» (*Ibid.*, p. 218). Dobbiamo perciò considerare tre distinte categorie di estasi (e di conseguenza, di uomini soggetti a fenomeni estatici), non sempre facilmente separabili: l'estasi estatica, quella profetica e quella mistica. Le differenze fra le tre categorie emergono chiaramente se consideriamo con attenzione le rispettive modalità di espressione.

Le espressioni estatiche dello sciamano si riferiscono esclusivamente al mondo degli spiriti e ai movimenti dello sciamano in quel mondo. Eliade distingue nettamente tra estasi non sciamanica, parasciamanica e sciamanica: l'aspetto caratteristico di quest'ultima estasi è la capacità dello sciamano di comunicare con gli spiriti dei morti oppure della natura. Le espressioni estatiche del profeta si riferiscono, invece, a Dio: il profeta letteralmente parla con Dio, sebbene ci siano casi limite, come quello della sacerdotessa dell'oracolo di Delfi, i cui enigmatici responsi dovevano essere interpretati. Queste forme possono essere contrapposte alle espressioni estatiche del misticismo islamico note come *shaṭḥīyāt*; un esempio tipico è fornito dall'esclamazione di al-Ḥallāj, «Io sono la Verità creativa» («Anā al-ḥaqq»). Questa espressione altamente mistica, che tra l'altro gli costò la vita, è stata spiegata dal tardo Sufismo come il risultato di un erroneo sentimento di identità con Dio, dovuto alla presenza irresistibile di Dio nell'esperienza mistica (come se un pezzetto di carbone incandescente in un forno si definisse fuoco, oppure come se una candela considerasse propria la luce del sole).

**Approccio sociologico.** La sociologia dell'estasi o religione estatica, che è stata studiata da I.M. Lewis, fornisce al tema un'altra utile dimensione. Questo approccio si fonda in larga misura sopra una applicazione indiretta dell'opera di Émile Durkheim e di Max Weber. Seguendo Durkheim, Lewis presta attenzione alla funzione socialmente integrativa dello sciamano, il quale, nei suoi interventi rituali, diffonde tra la gente il senso della solidarietà, segnala la necessità di evitare l'adulterio, l'omicidio e altre pratiche socialmente ri-

provevoli e spesso svolge un ruolo attivo nel pacificare i contrasti.

Allo stesso tempo, lo studio dell'estasi religiosa mette in evidenza anche i limiti dell'approccio di Durkheim a taluni contesti: l'esercizio dell'estasi, specialmente nel misticismo, può talora portare a una rottura all'interno di una tradizione religiosa invece di svolgere in essa un ruolo di integrazione sociale. Per questo motivo, ad esempio, il Sufismo fu guardato con sospetto dall'ortodossia islamica, almeno fino a quando le due forme religiose non furono conciliate da al-Ghazālī. Un approccio più vicino all'impostazione di Max Weber penserà, invece, che lo sciamano scopra, attraverso i suoi voli estatici, i motivi per cui può essere accaduto qualcosa al suo cliente, fornendogli così il «significato», che secondo Weber è l'unico senso della religione. Una applicazione più approfondita dell'approccio weberiano renderà, poi, possibili ulteriori generalizzazioni. Così, secondo la teoria della deprivazione, i culti estatici e segreti si diffondono nelle società patriarcali e autoritarie in modo particolare tra le donne e tra i gruppi più diseredati. Questo si è realizzato sia tra le donne che, nella Grecia del v secolo a.C., danzavano in estasi in occasione dei rituali dionisiaci, sia nel culto *zār* del Sudan di epoca moderna.

Un altro problema sollevato da uno studio della religione condotto in chiave sociologica è costituito dal ruolo dell'estasi nelle società in via di secolarizzazione. Sembra che due siano le opinioni prevalenti. La prima ritiene che l'esercizio dell'estasi all'interno di occasioni cultuali possieda, in società che stanno affrontando un rapido mutamento sociale, un certo valore catartico. La seconda opinione, maggiormente diffusa, sottolinea invece che il processo della secolarizzazione non riesce affatto a eliminare il bisogno della trascendenza, anche se cerca di fornire alcuni surrogati che possano sostituirla. C'è una certa convergenza, dunque, tra la sociologia della religione, che sostiene che alcuni fenomeni religiosi non appartengono a nessuna religione particolare, e il punto di vista teologico di Paul Tillich, il quale afferma che, sebbene gli uomini di oggi ritengano di aver superato il loro bisogno di trascendenza, in realtà essi continuano a cercarla in contesti profani (come, ad esempio, nella partecipazione «estatica» alle partite di calcio). Si può inoltre aggiungere che l'estasi è per definizione una esperienza straordinaria, che trascende ciò che è normale, cosicché la crescente burocratizzazione della vita moderna può facilmente invogliare l'*homo religiosus* a cercarla con sempre maggiore impegno. Si è sostenuto, per esempio, che la documentazione relativa a certe pratiche yoga nella cultura della valle dell'Indo, pratiche che possiedono, forse, una dimensione estatica, può riflettere questo aspetto estremamente organizzato, omogeneo e del tutto uniforme della cultura.

**L'approccio psicologico.** Fin qui sono stati esaminati diversi metodi per avvicinarsi all'estasi, ma, dal momento che l'estasi si riferisce essenzialmente alla mente o addirittura a qualche cosa che si trova al di là di essa, la psicologia della religione dovrebbe dimostrarsi la disciplina più illuminante. La psicologia della religione, tuttavia, è una scienza i cui confini sono assai difficili da definire in modo preciso; questo vale ancora di più quando essa deve occuparsi di un argomento come l'estasi, che può essere studiato dalla stessa psicologia della religione secondo categorie assai diverse, che vanno dal transpersonale allo psichiatrico. Si rivela opportuno, perciò, distinguere chiaramente alcuni tipici metodi di indagine della psicologia della religione: l'approccio psicanalitico, quello farmacologico e quello mistico.

L'approccio psicanalitico è stato applicato all'estasi in due distinti contesti, quello sciamanico e quello mistico. Claude Lévi-Strauss ha affermato che la cura somministrata dallo sciamano – il quale, a differenza del moderno analista che semplicemente ascolta le parole del malato, parla egli stesso a nome del paziente – implica «il capovolgimento di tutti gli elementi» della psicanalisi, pur mantenendo una certa analogia con questa disciplina. J.M. Masson, forse con un eccesso di riduzionismo, vede nelle ondate e nei flutti dei sentimenti estatici un ritorno all'esperienza del feto nel grembo materno. Ma queste metodologie di analisi dell'estasi sono assai difficili da sostenere.

I moderni sviluppi della farmacologia hanno portato a ciò che si potrebbe definire una estasi chimica nella luce pura. [Vedi *DROGHE PSICHEDELICHE*, vol. 5]. L'estasi indotta dalle droghe non era affatto sconosciuta al mondo antico. Il *soma* dei Veda, per esempio, che ora viene in genere identificato con l'*Amanita muscaria*, era una droga di questo tipo; si è anche affermato che nell'Induismo postvedico le tecniche delle *trance* estatiche yogiche si svilupparono per sostituire gli stati di *trance* indotti dal *soma*, a partire dal momento in cui gli Indoeuropei, penetrati all'interno del continente indiano, si allontanarono definitivamente dalle zone di produzione del fungo. Il Messico fornisce un altro esempio di uso religioso dell'estasi indotta dalla droga con il culto del peyote, che Aldous Huxley rese popolare, in versione moderna, con i suoi esperimenti con la mescalina. Ma fu la scoperta dello LSD che spalancò la strada verso l'estasi, una strada apertamente difesa da sperimentatori come Timothy Leary e Alan Watts.

La psicologia moderna tende ad accantonare questi esperimenti, in quanto indotti chimicamente e artificialmente e perciò non genuini. Ma questa scelta del-

l'accantonamento è difficile da accettare per lo storico delle religioni. Le droghe, infatti, possono essere facilmente considerate soltanto mezzi per ottenere l'estasi, piuttosto che cause. Non si deve dimenticare, comunque, che queste esperienze chimiche non sempre raggiungono l'estasi; e neppure che l'estasi indotta dalle droghe, diversamente dall'esperienza mistica, spesso non trasforma affatto la personalità. Va infine osservato che le droghe psichedeliche possono essere usate non soltanto per indurre l'estasi, ma anche per ottenere potere, una particolarità menzionata già da Patañjali nel suo *Yoga Sūtra* e illustrata ampiamente negli scritti dell'antropologo Carlos Castaneda.

Per molti studiosi, il centro classico della discussione sull'estasi è ancora costituito dal misticismo, nonostante su questo argomento siano state elaborate molte riflessioni sul ruolo delle tecniche arcaiche e di quelle chimiche. Il misticismo, per i nostri scopi, può essere convenientemente definito la dottrina o la credenza che sia possibile una conoscenza diretta o una percezione immediata della realtà somma, cioè di Dio, secondo modalità differenti dalla normale esperienza sensoriale e razionale. I due canali attraverso i quali si è diffusa l'intera tradizione mistica dell'umanità sono perciò naturalmente quelli rappresentati dall'emozione e dall'intuizione. L'esperienza estatica che deriva da questi atteggiamenti è stata distinta, di conseguenza, come «comunione» nel primo caso, in cui il devoto, sebbene psicologicamente rivolto a Dio, rimane pur sempre una entità distinta, e come «unione» nel secondo caso, in cui il fedele raggiunge, invece, una perfetta e totale identità ontologica con Dio. [Vedi *UNIONE MISTICA*]. La distinzione è fondamentale per la comprensione dell'estasi mistica: nel primo caso, infatti, l'accesso alla realtà ultima è «guadagnato», è cioè qualche cosa che prima non esisteva; nel secondo caso, invece, l'accesso alla realtà ultima viene «recuperato», è cioè qualche cosa che esisteva da sempre ma che, fino al momento dell'estasi, non era stato ancora riconosciuto. La distinzione di Martin Buber tra il rapporto Io-Tu e quello Io-Esso è a questo proposito perfettamente pertinente. Alcune tradizioni riconoscono l'esistenza di entrambi questi tipi di misticismo. Il mistico induista Ramakrishna (1836-1886), per esempio, contrappone le due estasi, affermando che esse offrono la scelta tra «assaggiare dello zucchero» e «diventare zucchero», ma senza sostenere che le due scelte si escludano a vicenda. In ogni caso, molte tradizioni religiose sembrano progettare con cura e con una certa sofisticata elaborazione la via verso l'estasi. L'Induismo parla dei vari gradini dello Yoga che portano al *samādhi*; il Buddhismo parla di *jhāna* e di *nirvāṇa*; il Cristianesimo parla di via mistica; e infine l'Islamismo parla di *ḥāl* e di *maqām*, stati e tappe in cammino verso la conoscenza divina (una immagine che può essere paragonata alle «stanze» di Teresa d'Avila), oppure di *wajd* («estasi»).

Nella tradizione induista, l'esperienza dell'estasi è raggiunta essenzialmente attraverso tre distinte modalità: quella non teistica, quella teistica e quella transteistica. Nella modalità non teistica, l'estasi è il risultato della soppressione di tutte le alterazioni mentali; a causa della sua limitazione alla sola persona del praticante e a causa dell'assenza di qualsiasi referente esterno, R.C. Zaehner si riferisce a questo tipo di estasi con il termine *enstasi*: «Con la parola 'enstasi' intendo quell'esperienza mistica rivolta su se stessa, in cui non si avverte nulla tranne una immutabile e puramente statica unicità. È l'esatto contrario dell'estasi, che significa invece uscire fuori da se stessi e che è spesso caratterizzata dalla demolizione delle barriere poste tra il singolo e l'universo intorno a lui (*The Bhagavad-Gītā*, London 1973, p. 143). Sebbene anche lo *Yoga Sūtra*, al quale si riferisce Zaehner con queste affermazioni, riconosca apertamente l'esistenza di Dio, la via teistica verso un'estasi che proviene dall'amore di Dio è meglio descritta nel *Bhakti Sūtra*: «È come se un muto che ha assaggiato un cibo delizioso non potesse parlarne». L'estasi sperimentata per mezzo della via transteistica, o assoluta, infine, viene nell'Induismo considerata del tutto ineffabile, perché in essa è annullata la distinzione tra chi sperimenta e ciò che viene sperimentato. Si rimane, perciò, con il paradosso upaniṣadico dell'esperienza dell'assoluto: «Là dove ogni cosa è diventata l'io stesso, allora per mezzo di che cosa o chi si guarderebbe?» (*Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* 4,5,15). Forse soltanto Meister Eckhart è riuscito a dare una risposta a questa domanda, affermando: «l'occhio con cui vedo Dio è lo stesso con cui Dio vede me».

La tradizione mistica islamica attira l'attenzione sul dissolvimento dell'individualità in Dio (*fanā'*), il quale da solo rappresenta l'unità divina (*tawḥīd*); questa perdita dell'io in Dio procura l'esperienza dell'estasi interiore. Nella poesia mistica islamica il vino simboleggia l'«esperienza estatica dovuta alla rivelazione del vero amato, che distrugge i fondamenti della ragione» (Arberry 1950, p. 114). È interessante notare che questa esperienza estatica di Dio coincide perfettamente con la conoscenza estatica di Dio (*ma'rifah*).

Nel Buddhismo, l'estasi svolge un ruolo importante negli *jhāna*, o stati di *trance*. Il testo che descrive il primo di questi stati, per esempio, dice: «Distolto dagli oggetti sensibili, o monaco, distolto dagli stati malsani della mente, il monaco entra nel primo livello di concentrazione, che è accompagnato dalla concezione del pensiero [*vitakka*] e dal pensiero discorsivo [*vicāra*], è

nato dal distacco [concentrazione: *samādhi*] ed è ricco di estasi [*pīti*] e di gioia [*sukha*]» (*Dīgha Nikāya* 1,182). Andrebbe aggiunto, comunque, che nel quinto livello l'estasi lascia spazio all'equanimità, e che il raggiungimento finale del *nirvāṇa* è caratterizzato non tanto dall'estasi quanto dalla conoscenza e dalla beatitudine.

Anche nel misticismo cristiano l'estasi svolge un ruolo fondamentale, come è dimostrato non solamente dall'affermazione di Giovanni Cassiano (360-435) secondo la quale «con la costante meditazione sulle cose divine e con la contemplazione spirituale... l'anima è afferrata nell'estasi», ma anche dal classico *The Cloud of Unknowing* (La nube della non-conoscenza), di un Anonimo inglese del XIV secolo:

> Dio desidera essere servito dal corpo e dallo spirito insieme, come è giusto, e darà all'uomo la sua ricompensa in beatitudine sia nel corpo sia nell'anima. Nel dare questa ricompensa, talvolta infiamma il corpo dei suoi devoti servitori con piaceri meravigliosi, qui, in questa vita, non soltanto una volta o due, ma in alcuni casi molto spesso, secondo il suo desiderio. Di questi piaceri, non tutti provengono nel corpo dall'esterno mediante le finestre dei nostri sensi, ma alcuni vengono dall'interno, sollevandosi e sgorgando dall'abbondanza della gioia spirituale e dalla autentica devozione dello spirito.
> (Citato in Progoff 1957, pp. 172s.).

Si può notare in questo, come in altri esempi, che l'estasi non è affatto separata dalla conoscenza di Dio, e che le tappe per il suo raggiungimento vengono in qualche modo descritte. Nel misticismo cristiano, come in altre forme di misticismo (specialmente teistico), sono delineati diversi momenti, tra i quali quello meglio conosciuto è forse il passaggio dell'anima a Dio, dapprima attraverso la via illuminativa, poi attraverso quella purgativa e infine attraverso quella unitiva.

**L'approccio comparativo.** Seguendo lo studio di Gershom Scholem sul misticismo ebraico, ci possiamo chiedere perché le esperienze estatiche si realizzino soltanto attraverso immagini culturalmente condizionate. Perché, per esempio, Teresa d'Avila non ebbe mai alcuna visione estatica della dea Kālī? Si dice che il mistico induista Ramakrishna abbia avuto alcune visioni di immagini estranee all'Induismo, ma si sa che egli possedeva alcune conoscenze delle tradizioni religiose in questione. D'altro canto, le testimonianze di alcuni pazienti di C.G. Jung dimostrano come alcune visioni archetipiche possono oltrepassare i confini del tempo e dello spazio. Pare che il ruolo della psicologia del profondo nella scoperta delle radici dell'estasi debba essere ancora pienamente esplorato. Anche i sintomi fisici che accompagnano gli stati di estasi, del resto, necessitano di una indagine di approfondimento. È stato dimostrato che nelle estasi di tipo sciamanico e profetico l'ipotalamo diventa del tutto inattivo, cosicché le persone in stato di *trance* risultano insensibili agli stimoli e ai maltrattamenti fisici. Nelle estasi di tipo mistico, invece, si è notato che i segni di vita si affievoliscono, fino quasi a sembrare scomparsi.

La psicologia umanistica ha dimostrato un certo interesse per la relazione che collega l'estasi con il concetto di esperienza suprema (*peak experience*), secondo quanto viene esaminato nell'opera di Abraham H. Maslow; questo interesse risulta soprattutto evidente nell'opera monumentale di Ernst Arbman, *Ecstasy of Religious Trance* (1963-1970). In questo studio sull'estasi condotto in una prospettiva psicologica, Arbman mette in evidenza lo stretto rapporto che intercorre tra estasi ed esperienza mistica e, all'interno del misticismo, tra estasi e percezione di visioni. Egli articola la percezione di visioni, a seconda delle forme che essa può assumere e secondo una tripartizione del misticismo cristiano medievale riconducibile in ultima analisi ad Agostino, in corporea, immaginativa e intellettuale. Queste tre forme possono essere rappresentate rispettivamente dalle esperienze del profeta Maometto, quando riceve il Corano da un angelo, da alcune delle esperienze di Teresa d'Avila e da quelle descritte da Ignazio di Loyola e da Jakob Boehme. La distinzione tra queste tre forme di esperienza estatica visionaria – quella corporea, quella immaginativa e quella intellettuale – risiede nel fatto che, mentre la prima esperienza viene sentita come qualche cosa che viene percepito realmente o oggettivamente, nel secondo caso si tratta di qualche cosa che viene sperimentato soltanto interiormente, in una dimensione psichica oppure spirituale. Per quanto concerne, infine, il terzo tipo di visione, in cui il significato della parola *intellettuale* si richiama all'uso che ne faceva Platone piuttosto che a quello moderno, esso comprende il suo oggetto senza alcuna immagine o forma.

In rapporto a questa classificazione sorge immediatamente una domanda: sulla base di quale criterio si può stabilire l'autenticità delle esperienze rappresentate dall'estasi, se pure viene concessa l'esistenza di un regno mistico e se pure è accettato il principio che uno stato alterato della mente è il più ricettivo per tali esperienze? Ovvero, per accentuare il peso dello scetticismo, come possiamo sapere se i viaggi dello sciamano accadono realmente? Il fenomenologo della religione è restio a porsi simili domande, così come lo sono i seguaci di molte altre discipline, ma lo storico delle religioni non può decidere di ignorarle, dal momento che quasi ogni tradizione religiosa interessata all'esperienza mistica ha fornito criteri di valutazione per distinguere tra una esperienza autentica e una falsa. Questa

considerazione fornisce un naturale passaggio per valutare il ruolo della filosofia della religione nelle esperienze ascetiche. Si tratta di un problema delicato, complicato da un problema epistemologico fondamentale: i filosofi usano la ragione per sapere, mentre coloro che hanno esperienze estatiche usano la ragione perché già sanno. E tuttavia, concludendo, sembra che sia ancora possibile studiare l'estasi servendosi di categorie filosofiche, purché siano opportunamente presi in considerazione due fattori: che l'estasi, comunque prolungata, è di solito uno stato temporaneo, e che essa può essere sperimentata sia dai mistici religiosi che da quelli non religiosi.

**Durata ed efficacia dell'estasi.** La durata della *trance* estatica è assai variabile. William James considerava la transitorietà uno dei quattro segni caratteristici dell'estasi, ma l'ammetteva soltanto per «mezz'ora, o al massimo una o due ore». D'altro canto, secondo la tradizione mistica induista, una *trance* estatica può essere così profonda da non potervisi più riprendere. Si legge di mistici che rimasero in stato di *trance* per sei ore (Teresa d'Avila), tre giorni (Ramakrishna), cinque giorni (Ellina von Crevelsheim) e addirittura sei mesi (ancora Ramakrishna).

È interessante anche il fatto che possono sperimentare l'estasi non soltanto i mistici per elezione, ma anche persone normalmente dotate dal punto di vista intellettuale oppure estetico. Rabindranath Tagore descrive così la sua esperienza:

> Improvvisamente percepii come se una antica nebbia si fosse in un istante sollevata dalla mia vista e il significato ultimo di tutte le cose fosse finalmente messo a nudo... Trovai che certi fatti che fino ad allora erano rimasti separati e offuscati possedevano invece una grande unità di significato, come se un uomo che brancola nella nebbia scoprisse improvvisamente di trovarsi davanti alla propria casa... Un improvviso treno di pensieri corse nella mia mente, come una singolare carovana che porta le ricchezze di un regno ignoto... immediatamente percepii un mondo inondato di radiosità meravigliosa, con ondate di bellezza e di gioia che salivano da ogni lato, e nessuno o nulla al mondo mi sembrava volgare o spiacevole.
>
> (Citato in Walker, 1968, p. 475).

Questo passo solleva un problema essenziale: se anche i semplici mortali possono sperimentare l'estasi accanto ai grandi mistici, e se tutte le estasi hanno un termine, allora che cosa hanno da offrire, in ultima analisi, le grandi tradizioni religiose come mezzo di salvezza? Se la risposta è l'unione estatica e l'estasi è un fenomeno temporaneo, allora quanto sono duraturi i risultati di questo cammino spirituale? Lo si deve davvero percorrere fino in fondo per sperimentare l'estasi?

La risposta non è del tutto chiara, ma le tradizioni mistiche, teistiche e non teistiche, si sono avvicinate a una soluzione quando si sono chieste se estasi e unione (in un contesto mistico) siano la stessa cosa. Secondo Plotino queste due realtà sono assimilabili:

> Perché allora nulla si agitava in lui, né ira, né desiderio, né ragione, né una certa percezione intellettuale, né, in breve, era mosso lui stesso, se così si può dire; ma, essendo in estasi, tranquillo e solo con Dio, egli godeva di una pace ininterrotta.
>
> (Plotino, *Enneadi* 6,9).

Secondo Teresa d'Avila, invece, estasi e unione mistica non sono identiche:

> Vorrei poter spiegare, con l'aiuto di Dio, in che cosa l'unione differisce dal rapimento, o dall'elevazione, o dal volo di spirito, come lo chiamano, oppure dal trasporto, che sono tutti un'unica cosa. Voglio dire che tutti questi sono soltanto nomi diversi per quella *sola e unica realtà che è chiamata anche estasi*. Essa è di gran lunga superiore all'unione mistica, i suoi frutti sono molto più grandi e i suoi effetti più numerosi, perché l'unione è uniforme all'inizio, nel mezzo e alla fine ed è così anche interiormente; mentre i rapimenti estatici, dal momento che presentano conclusioni di un genere molto più elevato, producono effetti sia all'interno che all'esterno (cioè sia fisici che psichici)... Non si può resistere in alcun modo a un rapimento estatico; invece si può ostacolare l'unione mistica, perché l'uomo rimane sul proprio terreno, sebbene questa resistenza sia dolorosa e violenta.
>
> (Teresa d'Avila, *Vita* 20,1ss.).

A prescindere dalla questione se, in un contesto teistico o non teistico, l'estasi rappresenti una unione mistica e, se sì, fino a quale punto e fino a quale grado, si presenta ora all'attenzione una ulteriore domanda: una simile unione estatica costituisce il livello più elevato e totalizzante dell'esperienza religiosa? Sembra che anche su questo aspetto ci sia una certa differenza di opinione. Così, secondo W.R. Inge:

> L'estasi, secondo Plotino, è il punto culminante dell'esperienza religiosa, mediante il quale si verificano altresì, grazie a una percezione diretta sebbene ineffabile, l'unione con Dio e la perfetta conoscenza della verità divina, che rappresentano la conclusione e il risultato del processo dialettico e la meta ultima della volontà morale. Plotino godette di questa iniziazione suprema quattro volte durante il periodo in cui Porfirio fu con lui; Porfirio stesso soltanto una volta, a quanto ci racconta, quando aveva sessantotto anni. Fu una visione dell'assoluto, dell'«Uno», il quale, essendo trascendente addirittura rispetto al pensiero intuitivo, si può comprendere soltanto passivamente, grazie a una sorta di discesa di Dio nell'anima in attesa. Non è esattamente una visione, perché colui che ha la visione non distingue più se stesso da ciò che vede; è impossibile parlare di loro come di due realtà distinte, perché lo spirito, durante l'estasi, è completamente unito all'Uno. Questo «volo

del solo verso il Solo» è un privilegio raro e temporaneo, anche per il santo più grande. Colui che ne gode «può unicamente dire che in questo consiste tutto il suo desiderio e che non cambierebbe la sua beatitudine con nessuna altra cosa al mondo».

(Inge, 1912, p. 158).

Malgrado ciò, quando prendiamo in considerazione le altre tradizioni religiose, sembra che il culmine della vita religiosa sia caratterizzato non tanto da una unione estatica temporanea, benché ripetibile, quanto da uno stato beato dell'essere. La meta finale dell'esistenza cristiana, per esempio, consiste nella «vita eterna» nella visione beatifica, ossia nel Regno di Dio, e non in estasi temporanee; e la meta finale del Buddhismo è il conseguimento di una felicità permanente nel *nirvāṇa*, una felicità che è raggiunta attraverso la virtù, e quindi secondo modalità assai diverse rispetto all'estasi temporanea tipica della *trance*.

Anche la parola «felicità» (*sukha*) usata per descrivere il *nirvāṇa* ha qui un significato completamente diverso. Sāriputta disse una volta: «Il nirvāṇa, amico mio, è felicità! Il nirvāṇa è felicità!». Allora Udāyi gli chiese: «Ma quale felicità può esserci, amico Sāriputta, se non c'è sensazione?». La risposta di Sāriputta fu estremamente saggia e al di là della normale comprensione: «L'assenza di sensazione è essa stessa felicità».

(Rahula, 1967, p. 43).

All'inizio di quest'articolo si è messo in evidenza come, considerati lo scopo e la molteplicità delle manifestazioni che caratterizzano questo fenomeno, il modo migliore per presentare l'estasi fosse quello costituito da un approccio che facesse ricorso a metodologie diverse. Potrebbe perciò essere corretto concludere la trattazione sollevando una questione di ordine metodologico: l'approccio allo studio dell'estasi può essere o addirittura deve essere di tipo riduzionistico oppure di tipo non riduzionisitico? Uno spunto iniziale su cui riflettere ci viene offerto da una affermazione di Eliade:

Poiché sembra che l'estasi (*trance*, perdita della propria anima, perdita di coscienza) sia una parte integrante della condizione umana, proprio come l'ansia, i sogni, l'immaginazione e via discorrendo, non riteniamo necessario ricercare la sua origine in una cultura oppure in un momento storico particolare. Dato che si tratta di *una esperienza*, l'estasi è un fenomeno estraneo alla storia, nel senso che essa ha la medesima ampiezza della natura umana. Solamente l'*interpretazione* religiosa fornita dell'estasi e le *tecniche* opportune per prepararla o per facilitarla sono storicamente condizionate. Questi due fattori, cioè, dipendono dai vari contesti culturali e cambiano nel corso della storia.

(Eliade, citato in Wavell, 1966, p. 243).

Per questo, nel corso della storia, digiuno, droghe, meditazione, preghiera, danza e sesso sono stati tutti utilizzati per indurre l'estasi.

Considerando, infine, le tendenze attuali nello studio della religione, vale la pena di notare che le osservazioni di Charles Davis a proposito delle spiegazioni di tipo riduzionistico possono essere applicate anche alle interpretazioni dell'estasi. Nel suo saggio intitolato *Wherein There Is No Ecstasy* (un verso di T.S. Eliot che si riferisce non tanto all'assenza totale di estasi, ma alla sua assenza nella «buia notte mistica dell'anima»), Davis afferma:

Non esiste alcuna difficoltà nell'accettare spiegazioni riduzionistiche di dottrine e pratiche religiose particolari, se tali interpretazioni sono sufficientemente fondate. Ogni espressione del trascendente, infatti, costituisce una esperienza singolare. La sua particolarità è determinata da fattori non trascendenti. Di conseguenza, in quella peculiarità, si apre la via a spiegazioni di carattere non religioso. Ma per quanto riguarda una interpretazione riduzionistica della fede religiosa in quanto tale, essa, a mio parere, è poco fondata e rappresenta evidentemente il risultato di uno sviluppo inadeguato del soggetto che la offre, tanto che io non le concedo alcun grado di probabilità. Ma non sono infallibile. Nonostante la certezza del mio giudizio, la possibilità di errore e di illusione rimane.

(Davis, 1984, p. 398).

Gli studiosi continueranno senza dubbio a discutere sul problema dell'estasi, mentre gli sciamani, i profeti e i mistici continueranno a sperimentarla, se il mondo ormai secolarizzato glielo permetterà.

[Vedi *ENTUSIASMO* e *MISTICISMO*].

## BIBLIOGRAFIA


A.J. Arberry, *Sufism. An Account of the Mystics of Islam*, 1950, London 1979 (trad. it. *Introduzione alla mistica dell'Islam*, Genova 1986).

E. Arbman, *Ecstasy or Religious Trance. In the Experience of the Ecstatic and from the Psychological Point of View*, I-III, Stockholm 1963-1970.

Ch. Davis, *Wherein There Is No Ecstasy*, in «Studies in Religion/Sciences religieuses», 13 (1984), pp. 393-400.

M. Eliade, *Le Yoga. Immortalité et Liberté*, Paris 1854, 1975 (trad. it. *Lo Yoga. Immortalità e libertà*, Milano 1973, Firenze 1982).

M. Eliade, *Le Chamanisme et les techniques de l'extase*, Paris 1951 (trad. it. *Lo sciamanismo e le tecniche dell'estasi*, Roma 1954).

W.R. Inge, *Ecstasy*, in J. Hastings (cur.), *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, V, Edinburgh 1912.

G. van der Leeuw, *Phänomenologie der Religion*, Tübingen 1933 (trad. it. *Fenomenologia della religione*, Torino 1975).

J.M. Lewis, *Ecstatic Religion. An Anthropological Study of Spirit*

*Possession and Shamanism*, Harmondsworth 1971 (trad. it. *Le religioni estatiche*, Roma 1972).
T.M.P. Mahadevan, *Outlines of Hinduism*, Bombay 1956.
A. Maslow, *Religions, Values, and Peak-Experiences*, Columbus/Ohio 1964 (2ª ed.).
Nyanatiloka, *Buddhist Dictionary*, Colombo 1950.
I. Progoff (cur.), *The Cloud of Unknowing*, New York 1957 (per una trad. it. si veda Anonimo inglese, *La nube della non-conoscenza e gli altri scritti*, Milano 1990, 5ª ed.).
W. Rahula, *What the Buddha Thought*, Bedford 1967 (ed. riv.).
Ch.T. Tart (cur.), *Altered States of Consciousness. A Book of Readings*, New York 1969.
Evelyn Underhill, *Misticism*, 1911, New York 1961 (12ª ed.).
B. Walker, *The Hindu World*, I-II, New York 1968.
St. Wavell, Audrey Butt e Nina Epton, *Trances*, London 1966.
R.C. Zaehner, *Zen, Drugs, and Mysticism*, New York 1972.

ARVIND SHARMA

**ETICA E RELIGIONE.** Nella mente di molta gente, i termini *etica* e *religione* indicano due concetti collegati tra loro, ma ben distinti. Si ritiene che l'etica riguardi la condotta tenuta negli affari umani e nei rapporti tra le persone, mentre la religione prima di tutto coinvolge il rapporto tra gli uomini e una realtà trascendente. Per la verità, questa distinzione tra religione e moralità è relativamente moderna. Sebbene la tensione tra religione ed etica sia già evidente negli scritti di Platone e di altri filosofi greci, tuttavia la concezione moderna ampiamente diffusa che religione ed etica siano fenomeni separati si può ricondurre all'Illuminismo. In quel periodo molti pensatori, facendo propria la stanchezza europea per secoli di lotte di religione, cercarono di elaborare teorie morali basate sulla ragione oppure su sentimenti umani largamente condivisi. Nel far questo, costatarono la verità dell'affermazione che le norme che regolano la condotta, la moralità e l'etica (vale a dire lo sforzo di ragionare su queste norme, ovvero di trovar loro una giustificazione) erano separabili dalle questioni legate alla propria fede religiosa.

Lo stesso contesto culturale diede vita anche a numerosi tentativi di spiegazione del rapporto tra etica e religione. Poiché ora era possibile concepire modi di pensare e di agire moralmente che non dipendessero da una rivelazione divina, divenne naturale chiedersi perché questi due fenomeni si erano in genere trovati così strettamente legati nella storia umana. Le risposte a questa domanda furono diverse, ma si potrebbero schematicamente raccogliere in due categorie: quelle che erano favorevoli alla religione e quelle che le erano ostili. Il pensiero di Kant compendiò le idee di coloro che ritenevano che religione ed etica fossero necessarie l'una all'altra: pur volendo criticare gli eccessi religiosi e il fanatismo, Kant era convinto che la fede in un Dio che premia il giusto e punisce il malvagio fosse necessaria per assicurare un impegno morale assoluto.

Nelle mani di pensatori meno favorevoli alla religione, questa affermazione – ossia che la religione implica l'ipotesi di un mondo governato dalla morale – divenne la dichiarazione più semplice che la religione rappresenta uno sforzo per sostenere la moralità, aggiungendo alle sue ordinarie sanzioni sociali una serie convenzionale di premi e di punizioni conseguibili in una realtà soprannaturale. Questa non era un'idea nuova. Era già stata affermata nell'antichità da alcuni filosofi greci, romani e cinesi. Pur essendo compatibile con il rispetto per l'altrui credenza religiosa, generalmente essa poneva le basi per una serie di feroci critiche alla religione tradizionale. Dal momento che l'etica poteva anche essere intesa in termini umani o razionali, sembrò conseguirne che l'uso di sanzioni religiose per sostenere la condotta morale fosse adatto soltanto a persone primitive, particolarmente credulone oppure moralmente deboli. Sulla base di questo ragionamento, la religione sarebbe stata assai utile durante lo stadio iniziale dell'evoluzione culturale dell'umanità, alla quale fornì la «matrice» per i concetti morali; ma con il tempo sarebbe stata destinata a essere sostituita da un modo di pensare più razionale.

Alcuni pensatori dubitavano dell'utilità della religione in qualsiasi contesto. Un critico della società come Marx, per esempio, considerava la religione un tentativo per mantenere saldi le norme e i codici morali dei ceti privilegiati e dei gruppi dominanti, e, al tempo stesso, per mascherare gli errori terreni con il falso miraggio di ricompense ultramondane. Marx di solito non giustificava questa idea e più in generale la sua opposizione alla religione in termini morali. Egli, infatti, era egualmente critico verso i sistemi e i filosofi morali del suo tempo, ritenendo che anch'essi fossero profondamente coinvolti e compromessi con le condizioni sociali e materiali dell'epoca. Eppure, il suo atteggiamento verso la religione è simile sotto molti aspetti a quello dei filosofi dell'Illuminismo critico: la religione va rifiutata perché, in ultima analisi, si oppone allo sviluppo della piena libertà umana e della completa responsabilità morale.

Alcuni decenni dopo, Freud riprese questa osservazione in modo ancora più esplicito in *Die Zukunft einer Illusion* (1927, trad. it. *L'avvenire di una illusione*), sostenendo che la religione va abbandonata perché rende indecisa la responsabilità morale e incoraggia il fanatismo. Persone o gruppi per i quali l'unica motivazione del loro atteggiamento morale è il timore della punizione divina non possono più ottenere fiducia e rispetto, una volta che queste paure hanno perso la loro

influenza, come inevitabilmente deve accadere di fronte all'avanzare della ragione. Le promesse religiose del perdono del peccato e dell'assoluzione, inoltre, sono un incoraggiamento a un comportamento moralmente irresponsabile. Per dare vita a un mondo maturo e moralmente sano, Freud concludeva, gli uomini e le donne di buona volontà si devono incontrare insieme sul terreno comune della ragione e dell'ateismo.

Non deve affatto sorprendere che critiche di questo tipo provocassero una reazione. Spesso accettando l'affermazione che religione ed etica erano legate unicamente in modo problematico, pensatori più favorevoli alla religione come Friedrich Schleiermacher e Rudolf Otto cercarono di sviluppare un ruolo stabile per la religione, a prescindere dal suo significato morale. Schleiermacher individuò questo elemento nello stato emotivo della «consapevolezza di Dio», mentre Otto lo trovò in un senso essenzialmente non morale di terrore davanti al misterioso e al trascendente. Questa reazione raggiunse probabilmente il suo acme negli scritti di Søren Kierkegaard, particolarmente in *Timore e tremore* (1843, trad. it. Milano 1948). Pur apprezzando assolutamente il valore della morale, Kierkegaard credeva che la fede religiosa, in ultima analisi, trascendesse le ordinarie considerazioni morali. Nel comando divino imposto ad Abramo di sacrificare Isacco Kierkegaard scorgeva una «sospensione teologica della morale», in base alla quale l'etica era essenzialmente subordinata agli interessi religiosi. «Il dovere», egli concludeva, «è esattamente la volontà di Dio». [Vedi *FREUD*, *KIERKEGAARD*, *MARX*, *OTTO, Rudolf* e *SCHLEIERMACHER*, vol. 5].

## Le implicazioni teoriche dell'etica occidentale

A un osservatore esterno, queste discussioni tra filosofi e teologi occidentali sul rapporto tra religione ed etica possono sembrare questioni limitate alla nostra cultura. La nascita dell'etica in quanto settore indipendente di indagine, lo sforzo di distinguere la morale dalla religione e il tentativo in qualche misura compensatorio di affermare nuovamente un ruolo per la religione nell'esistenza umana: tutto ciò sorse da un contesto culturale e sociale molto particolare. Tuttavia, il fatto che in Occidente ebbe origine una riflessione sistematica sull'etica e che questa riflessione diede vita a una serie di ricerche disparate sul rapporto tra religione ed etica non significa affatto che queste idee o che taluni aspetti di queste idee non avessero alcun valore anche al di là dei confini di questa cultura. Anche le scienze fisiche si sono soprattutto sviluppate nel mondo occidentale, ma il valore delle loro scoperte, così come le loro diverse ipotesi, non sono affatto limitate a questo ambiente. Per comprendere il rapporto tra religione ed etica, perciò, è opportuno utilizzare concetti e approcci che sono stati elaborati nei secoli passati da filosofi, teologi e studiosi di scienze sociali occidentali. Se si terrà presente che i concetti e le idee sviluppati in un contesto occidentale sono, nel migliore dei casi. soltanto prove sperimentali per penetrare realtà complesse e che essi possono anche non essere perfettamente applicabili a tradizioni morali e religiose di altre parti del mondo, allora questo approccio potrà offrire una guida per interpretare le diverse tradizioni religiose e morali.

**Definizioni di religione e di etica.** Esaminando le strutture portanti della riflessione moderna su religione ed etica, si possono ravvisare alcune idee caratteristiche. Fra queste, in primo luogo, c'è un concetto che abbiamo già menzionato: che etica e religione, per quanto strettamente unite tra loro, sono almeno concettualmente due fenomeni distinti. La religione implica credenze, atteggiamenti e pratiche che pongono gli uomini in rapporto con agenti soprannaturali oppure con realtà sacre. Si rivolge a ciò che è stato chiamato il problema della possibilità di fornire una interpretazione, che coinvolge domande persistenti quali la natura ultima e lo scopo del mondo naturale e il significato della morte e della sofferenza. Per quanto concerne la morale, invece, si è solitamente ritenuto che essa sia un modo per regolare la condotta dei singoli all'interno della comunità. Rappresenta una risposta al problema della cooperazione tra persone o tra gruppi in competizione tra loro e li aiuta ad appianare le dispute che possono sorgere nei vari contesti sociali. Anche la forza rappresenta un metodo per risolvere un conflitto, ma la morale differisce dalla forza perché fa ricorso a principi oppure a regole di condotta che sono considerati legittimati, che hanno, cioè, una giustificazione potenzialmente accettabile per ogni membro della comunità. Il rapporto complesso tra religione ed etica è reso evidente dal fatto che talvolta la legittimazione morale può comportare il ricorso a credenze condivise con la religione, le quali possono implicare un riferimento al soprannaturale o al sacro. Ma questo non è un aspetto necessario per la giustificazione morale, che può ricorrere alla sola ragione oppure alla considerazione del semplice benessere umano.

**La superiorità e l'indipendenza logica delle norme morali.** Anche l'analisi filosofica ha portato a una serie di idee più specifiche sulla morale e sull'etica. Le norme morali, per esempio, sono considerate tra le più autorevoli guide del comportamento. Questo significa che i dettami della morale sono superiori a tutte le considerazioni «prudenziali», centrate sopra il proprio egoismo, e hanno la precedenza su di esse. Il fatto che

qualcosa sia moralmente sbagliato è perciò ritenuto una motivazione sufficiente per trattenersi dal farlo. I filosofi della morale hanno assunto atteggiamenti discordanti di fronte alla domanda se l'egoismo possa rivestire un qualche ruolo nella decisione morale e se si possano mai modificare o sospendere le norme morali per proteggere una persona oppure coloro di cui ci si preoccupa personalmente. Essi hanno espresso pareri diversi anche sulla più ampia questione se queste regole siano assolute oppure consentano eccezioni. Rimane generalmente riconosciuto, comunque, che i dettami della morale abbiano una considerevole autorità e superiorità.

Una particolare tradizione filosofica, che si apre con il dialogo di Platone *Eutifrone* e culmina negli scritti di Kant, ha insistito sull'indipendenza logica delle norme morali e sulla loro priorità concettuale rispetto a tutte le esigenze, religiose o di qualunque altro tipo. Secondo questa linea di pensiero, soltanto la ragione e la coscienza umana devono essere l'arbitro finale del giusto e dell'erroneo. Anche le norme religiose e i comandi divini devono essere verificati dalla coscienza individuale e «autonoma». Recenti discussioni di filosofi e di teologi hanno attenuato i contorni di questa posizione. Le antiche affermazioni razionalistiche secondo le quali, per essere accettabile, ogni comando e ogni richiesta divina deve conformarsi alle credenze morali degli uomini sono state sostituite dal riconoscimento che gli insegnamenti divini, in dialogo con una morale fondata sulla ragione, possono istruire e permeare la coscienza. Ma l'osservazione fatta da Platone secoli fa, che la ragione umana è il tribunale conclusivo di ogni giudizio, è ancora ampiamente accettata, perché subordinare la ragione ad altre considerazioni vuol dire rinunciare alla reale possibilità di un discorso e di una giustificazione fondati sulla ragione.

**L'universalità delle norme morali.** Gli scritti dei filosofi occidentali della morale mettono in luce anche ampi punti di accordo sulla natura e sul contenuto della morale. Nel complesso, per esempio, questi pensatori non sono stati particolarmente impressionati dalla posizione nota come «relativismo etico», che afferma che i principi morali e le modalità fondamentali del ragionamento differiscono sostanzialmente da cultura a cultura. Mentre gli studiosi di morale riconoscono la verità di un certo «relativismo culturale», vale a dire l'idea che i comportamenti accettati oppure proibiti possano variare tra le diverse culture, essi hanno messo in evidenza che questo non significa necessariamente che i principi fondamentali siano dissimili. Situazioni tecnologiche e sociali differenti possono infatti fare sì che taluni principi fondamentalmente comuni diano risultati differenti in circostanze specifiche. Il principio generale del rispetto per i genitori, per esempio, può determinare una rigida proibizione del parricidio in una civiltà tecnologicamente avanzata, ma può anche portare alla consuetudine di abbandonare i genitori malati o molto anziani nelle culture dei cacciatori e raccoglitori, nelle quali non è prevista alcuna forma di sostegno per i disabili e la condizione di dipendenza viene considerata generalmente vergognosa.

In contrasto con la posizione del relativismo etico, la maggior parte dei filosofi occidentali ha accettato l'universalità dei principi morali. Questa interpretazione, di fatto, assume vari e importanti significati. In primo luogo, essa implica l'assunto appena descritto sopra: al loro livello essenziale, regole e principi morali fondamentalmente assai simili vengono intesi e rispettati ovunque dagli uomini. In seconda istanza, essa implica l'affermazione normativa che non solamente è così, ma che deve essere così. Esiste una norma universale della morale rispetto alla quale tutte le persone sono responsabili. Questo modello è abbastanza sensibile rispetto alla realtà delle circostanze specifiche da giustificare un'ampia tolleranza verso le differenti pratiche sociali, ma anche in questo modo sussistono alcuni limiti. Dove un rigido relativismo etico potrebbe concludere che le categorie di «giusto» e «sbagliato» sono definibili soltanto a partire dalle norme di una certa cultura particolare, un atteggiamento non relativista mette in evidenza che certe pratiche culturali sono talmente odiose che non si possono considerare moralmente accettabili senza violare la più profonda coscienza morale degli uomini. Il fatto che alcune società abbiano praticato il genocidio contro le minoranze presenti al loro interno, per esempio, non può in alcun caso essere considerato una giusta condotta. Alcuni atteggiamenti sono sbagliati a prescindere dalla loro eventuale accettazione all'interno di alcune società particolari. La morale, infine, è stata considerata universale nel senso che le sue regole e la sua protezione si estendono a tutti gli uomini. Proprio per il fatto che il discorso morale rappresenta un modo ragionevole per risolvere le questioni sociali e, perciò, superiore alla forza e alla coercizione, esso rimane la via privilegiata per creare una relazione con tutti coloro che sono in grado di servirsi di questo metodo di giudizio sociale. G.J. Warnock ha espresso la logica soggiacente a questa idea:

> Se dobbiamo considerare il comportamento in quanto regolato soltanto *all'interno* dei gruppi, abbiamo ancora la possibilità di creare una ostilità e un conflitto illimitati *tra* i gruppi: ma ciò può essere effettivamente feroce e dannoso rispetto alla possibilità che i rapporti tra i singoli all'interno di ciascun gruppo siano diretti verso una azione di armoniosa collabora-

> zione. Perciò, proprio come si può pensare che la ricetta hobbesiana per la «pace» può realizzarsi soltanto se tutti gli hobbesiani fossero perfettamente assorbiti all'interno di un mitico e irresistibile Leviatano, c'è egualmente ragione di credere che i principi della morale, se non si vuole tradire l'oggetto della morale, debbano prendere in considerazione *ogni* uomo, indipendentemente dal fatto che egli sia o meno membro di un qualsiasi gruppo particolare.
>
> (Warnock, 1971, p. 150).

Warnock e altri filosofi che condividono questa idea ovviamente concederebbero che essa è stata spesso onorata piuttosto nella teoria che nella pratica, ma vedremo subito che l'affermazione teorica che la morale abbraccia l'intera comunità umana ha un'importanza speciale per la comprensione dell'etica religiosa.

**Le regole morali.** I filosofi della morale si trovano anche d'accordo sulle regole fondamentali della morale. Queste norme comprendono la proibizione di uccidere altri uomini, di recare loro offesa e di privarli della libertà e delle varie opportunità. Altre regole proibiscono la disonestà e la rottura delle promesse. Tutte queste norme presumono che il protagonista dell'azione in questione non si identifichi perfettamente con essa. Per questo, per esempio, non si pensa che un chirurgo maltratti il suo paziente quando taglia la sua carne, né si ritiene che un attore pratichi davvero la disonestà o l'immoralità. Queste regole, inoltre, non devono essere evidentemente applicate quando qualcuno, spinto dai comportamenti altrui, agisce in modo immorale, ma senza che ci sia necessariamente da parte sua l'infrazione di una regola. Mentre uccidere o privare della libertà è considerato di solito sbagliato, per esempio, questi medesimi atti possono essere giustificati quando qualcuno minaccia di far del male ad altri, come accade nel comportamento di un criminale oppure in una guerra di aggressione.

Queste regole di condotta personale rappresentano soltanto i requisiti di base per una condotta morale. Esse sono espresse per lo più in forma negativa, proibendo certe forme di comportamento, ma non richiedendo sforzi positivi da parte degli altri. Gli studiosi di morale, inoltre, ammettono l'esistenza di azioni supererogatorie, il cui svolgimento è motivo di lode morale ma la cui omissione non merita di solito alcuna condanna o biasimo. Queste azioni comprendono forme di aiuto reciproco, di generosità e di sacrificio di sé. È opinione corrente che, insieme al rispetto per le regole fondamentali, l'attenzione per questi requisiti supererogatori rientri tra le caratteristiche ideali o tra i modelli di virtù che fanno parte di un più complesso sistema morale. Tali ideali sono separati, ma concettualmente dipendenti, dall'interpretazione degli atti giusti, dal momento che gli uomini virtuosi sono coloro sui quali si può fare affidamento affinché facciano abitualmente ciò che è giusto. La famosa affermazione di Kant che l'unica cosa che può essere definita «buona senza qualificazione» è la volontà moralmente buona, non è destinata a identificare la norma della buona oppure della cattiva condotta (per questo, riteneva Kant, è richiesta la prova dell'imperativo categorico); piuttosto essa è diretta alla valutazione del valore morale individuale. In questa relazione è importante notare che l'intenzione del soggetto assume un ruolo fondamentale nella valutazione della condotta rispetto a questi ideali. Poiché è impossibile ritenere gli individui moralmente responsabili per le conseguenze imprevedibili o incontrollabili delle loro azioni, il valore morale delle persone è di solito determinato sulla scorta di ciò che essi intendono fare, sebbene generalmente si ritenga che le intenzioni moralmente accettabili racchiudano in sé una ragionevole previsione delle conseguenze.

Mentre gli studiosi delle dottrine morali sono ampiamente concordi almeno sui principi fondamentali che regolano la condotta individuale e che definiscono il valore del singolo, molto meno accordo sussiste sulle norme o sui principi che dovrebbero guidare la condotta delle istituzioni sociali ed economiche. Almeno per le società industrializzate, infatti, sono state avanzate varie teorie, in competizione tra loro, per giustificare ogni cosa, dal *laissez-faire*, alle società basate su uno Stato assistenziale, fino ai sistemi pienamente socialisti ed egualitari. Questo non è il luogo per aprire un dibattito, che continua a essere uno dei più accesi nella letteratura morale contemporanea. Ma è importante notare, comunque, che la condizione fondamentale affinché i principi morali siano potenzialmente accettabili per tutti finisce inevitabilmente per sostenere idee che riconoscono un grado significativo di responsabilità sociale nei confronti di coloro che, non per colpa loro, sono seriamente svantaggiati. Anche coloro che minimizzano le responsabilità della società di fronte alle ingiustizie sociali, perciò, tendono ad approvare gli sforzi per assicurare una eguale opportunità e qualche conforto per la sofferenza.

**Il «punto di vista morale».** Dietro a queste regole specifiche, molti filosofi hanno scorto anche un modo di ragionare che è di notevole importanza per esprimere un giudizio morale. Questo pensiero implica in primo luogo un elemento di empatia immaginativa con le altre persone, influenzate dalle scelte del singolo, e la propensione a considerare l'impatto della propria condotta sul loro benessere. Esso esige, inoltre, la volontà di ragionare sulle scelte morali in modo imparziale, come se il soggetto fosse soltanto uno tra tutti gli interes-

si di quelli chiamati in causa da una scelta. Questa prospettiva di imparzialità è talvolta chiamata «il punto di vista morale». Diverse teorie morali hanno tentato di integrare questo modo di pensare all'interno delle varie procedure di decisione per una scelta morale. Esempi ne sono le concezioni che fanno scaturire le decisioni morali dagli ipotetici giudizi di un ideale spettatore simpatetico e quelle che, invece, fanno derivare tali scelte dalle decisioni di due contraenti egoisti ma comunque assolutamente imparziali.

**Perché si dovrebbe essere morali?** La descrizione e la giustificazione delle regole morali hanno costituito i nuclei principali della maggior parte delle teorie morali. Eppure, al di là degli specifici problemi normativi, sul versante dalla discussione etica si sono depositate diverse questioni ricorrenti e ad esse gli studiosi di morale si sono maggiormente interessati, una volta che la natura e il contenuto del procedere del ragionamento morale sono stati meglio compresi. Una delle domande più importanti è quella che si chiede perché mai si dovrebbe essere morali. Poiché questo interrogativo può essere facilmente frainteso, non ci si può render conto del suo pieno significato e della difficoltà nel fornire ad esso una risposta. Se viene posta questa questione per conoscere il motivo per cui la gente in generale dovrebbe pensare e agire in modo morale, perché dovrebbe esistere, in altri termini, la stessa morale, allora, per rispondere alla domanda, è sufficiente mettere semplicemente in evidenza l'utilità generale della morale in quanto metodo per risolvere le dispute sociali. In questo caso, la morale va nell'interesse di ciascuno. Ancora, se uno che ha adottato il punto di vista morale dell'imparzialità e dell'empatia verso gli altri chiede perché mai dovrebbe obbedire alle regole morali, allora è necessario unicamente sottolineare che le persone imparziali certamente difenderebbero l'obbedienza alle regole che esse stesse si sono scelte. Ma se il significato di quella domanda è quello più pungente che riguarda il motivo per cui si dovrebbe scegliere in primo luogo il punto di vista morale, allora diventa estremamente difficile rispondere. Questo è particolarmente vero tutte le volte che l'agire in modo morale provoca qualche serio svantaggio a chi agisce.

Alcuni filosofi hanno tentato di rispondere a questa domanda sottolineando l'interesse a lungo termine e il benessere che consegue al soggetto morale: essi hanno affermato che, nel complesso, è sempre vantaggioso essere un uomo moralmente integro e svantaggioso essere una persona immorale. Vengono in questo caso sottolineati i costi sociali e psichici che comporta una condotta apertamente immorale o un comportamento nascosto e ipocrita. Ma altri pensatori hanno rifiutato questo approccio, osservando che spesso tutto ciò non è corretto (la gente immorale talvolta vive assai bene) e che questo ragionamento introduce elementi essenzialmente non morali nelle motivazioni che ciascuno dovrebbe porsi per essere morale. Alcuni hanno controbattuto che dovrebbero esistere motivi non egoistici per essere morali: che la decisione di ciascuno verso la moralità dovrebbe appoggiarsi sul rispetto per il ragionamento morale, che non richiede alcuna ulteriore giustificazione. Per questi pensatori la voce del dovere, secondo l'espressione usata da George Eliot, è «perentoria e assoluta». Altri ancora, rifiutando sia il ricorso al vantaggio personale sia l'affermazione che non è necessario fornire una ulteriore giustificazione, hanno messo in evidenza l'importanza di certe idee metafisiche o religiose per insegnare, spiegare e giustificare l'impegno verso una esistenza morale. Questi pensatori hanno affermato che, senza almeno una sicura base metafisica o religiosa, lo sforzo morale non ha alcun senso. Questo fondamento può andare da una convinzione minima che la morale non è inutile o futile, che gli sforzi di ciascuno hanno qualche significato, fino a una fiducia più solida che, per quanto possa a prima vista sembrare vero che i buoni soffrono per il loro impegno, tuttavia gli atti e le disposizioni morali sono, nello schema ultimo delle cose, riconosciuti e premiati. È notevole che la discussione intorno alla domanda «Perché si dovrebbe essere morali?» riconduce l'etica ai problemi fondamentali della fede religiosa. La separazione della teoria morale dalla teologia e dalla filosofia della religione, perciò, che i teologi della morale effettuarono durante il periodo moderno, viene a questo punto riconsiderata. Questo sviluppo è stato fortemente anticipato nell'opera di Kant. Per la verità, Kant è noto piuttosto per la sua enfasi sull'accessibilità razionale delle norme morali e per la sua affermazione che l'impegno morale deve essere autonomo, nel senso che deve esser fondato sul rispetto per i dettami della ragione e della coscienza più che su norme imposte dall'esterno e rinforzate da premi o da punizioni esterni. Nonostante ciò, gli ultimi scritti di Kant, soprattutto la *Kritik der praktischen Vernunft* (1788, trad. it. Roma-Bari 1993) e *Die Religion innerhalb der Grenzen blossen Vernunft* (1793, trad. it. Roma-Bari 1993), si occuparono ampiamente dei problemi riguardanti la filosofia della religione. In questi scritti, infatti, Kant sviluppò la riflessione che, per aver senso, lo sforzo morale richiede la fede in un reggitore dell'universo moralmente intenzionato (questa sarebbe la «prova morale» dell'esistenza di Dio), e iniziò a indagare sul rapporto tra l'etica e i temi della teologia biblica. I più importanti tra questi temi furono i problemi del peccato, del pentimento e della possibilità della rettitudine morale. Qui le discussioni di Kant si fanno oscure, ma

si può dire che, nella percezione della necessità di un impegno morale, fondamentale nelle credenze religiose volontariamente accettate, anche Kant riconosceva la difficoltà di fornire una qualche giustificazione chiara e incontestabile della morale. Perciò la sua opera mise in evidenza la difficoltà di sostenere l'impegno morale e aprì, come mai prima di allora, la prospettiva dell'allontanamento razionale degli uomini dalla morale. Esaminando questo problema sotto il segno del «male radicale» presente nel cuore umano, Kant introdusse temi che in seguito saranno sviluppati da teologi cristiani come Kierkegaard, Barth e Niebuhr.

## Teoria morale e tradizioni religiose

Questo insieme di riflessioni controverse relative ai problemi fondamentali della morale e dell'etica offre un'utile premessa per impostare una ricerca all'interno delle varie concrete tradizioni della morale religiosa. Considerate in modo superficiale, queste tradizioni mostrano una sconcertante varietà di insegnamenti e di credenze, rendendo difficile il raggiungimento di qualunque conclusione generale sul rapporto tra religione e vita morale. Ma quando esse sono valutate alla luce dello schema dei concetti appena presentato, le tradizioni religiose dimostrano di avere alcuni modelli comuni. Identificare questi modelli comuni, inoltre, aiuta anche a mettere in evidenza alcune importanti differenze tra le tradizioni. Avvicinando queste tradizioni concrete prendendo come guida lo schema delle affermazioni etiche, andrebbe tenuta presente un'altra importante considerazione: le tradizioni religiose non sono entità statiche che presentano una forma completa in ogni epoca; piuttosto, come la maggior parte delle creazioni umane, esse si sviluppano nel corso della storia. Nel suo libro *Beyond Belief. Essays on Religion in a Post-Traditional World*, New York 1970 (trad. it. *Al di là delle fedi*, Brescia 1975), il sociologo Robert Bellah ha sostenuto che l'evoluzione religiosa, come quella di altri sistemi complessi, spesso implica un movimento che procede dalla semplicità alla più grande differenziazione della struttura (pp. 20-50). Applicato alle idee morali, questo principio esprime lo sviluppo di una sensibilità più ampia verso la gamma completa di problemi e questioni specifici identificati da una dottrina morale sistematica. Vedremo che le domande o distinzioni che si pongono raramente a pensatori e a scrittori di una particolare tradizione religiosa durante le sue fasi più antiche emergono invece come problemi importanti nel corso del successivo sviluppo della medesima tradizione. Oltre a osservare le tradizioni in modo sincronico, in riferimento alla loro struttura in un particolare momento, perciò, dovremo anche osservarle in modo diacronico, nel corso del loro sviluppo.

**La superiorità delle norme morali e l'indipendenza del ragionamento morale.** Quando guardiamo alla varietà delle diverse tradizioni morali, è evidente che il senso della distinzione tra norme religiose, etiche e giuridiche spesso non è presente, e che quando lo è, esso è spesso il frutto di uno sviluppo successivo. Mancando queste distinzioni reali, inoltre, le tradizioni religiose non sempre affermano la superiorità delle norme morali sui requisiti specificamente rituali o genericamente religiosi. Questo non significa che tali idee non siano presenti; spesso sono implicite e possono essere scorte soltanto attraverso un attento esame di come vengono affrontati i conflitti tra le norme.

Come ho già osservato, la maggior parte delle tradizioni tende a considerare le strutture normative influenti sulla vita umana come un complesso integrato, al cui interno i requisiti morali sono fusi con le norme religiose, rituali e legali. Riguardo a ciò è spesso forzato parlare di «etica» ebraica, induista oppure islamica. Nell'Ebraismo, per esempio, le norme sacre per la vita umana costituiscono l'*halakhah*. Tradotto in modo poco preciso con il termine «legge», l'*halakhah* è considerato più esattamente un pensiero o una guida sacra, sebbene sia anche «legge», nel senso che molti dei suoi requisiti specifici furono confermati da sanzioni e da punizioni pubbliche, quando gli Ebrei furono politicamente in grado di governarsi. In tutto, l'*halakhah* esamina 613 specifici comandamenti o prescrizioni normative che sono stati isolati dai commentatori nella Scrittura: tra essi sono compresi anche i dieci comandamenti. Questo corpo di norme contiene molti requisiti che sono evidentemente «morali», ma essi non sono chiaramente distinti da ciò che identificheremmo piuttosto come norme rituali e religiose. In un'epoca successiva dello sviluppo della tradizione, i commentatori non avrebbero più saputo riconoscere il motivo per cui taluni specifici comandamenti rituali (per esempio la prescrizione di usare solamente le ceneri di una giovenca rossa nel corso di uno specifico rituale di espiazione) siano stati equiparati a norme morali evidentemente più importanti. Ma la tradizione più antica tende a non fare distinzioni di questo tipo, e anche i commentatori successivi, che erano radicati in questa tradizione, concordavano sul fatto che tutte le norme dell'*halakhah* fossero ugualmente sacre e ugualmente obbliganti per gli Ebrei. Ciò che in questo caso è valido per l'Ebraismo, comunque, lo è anche per la *sharī'ah* della tradizione islamica oppure per il *dharma* della tradizione induista e buddhista. In ogni caso, abbiamo qui un insegnamento giuridico-morale-religioso che racchiude la totalità delle azioni che sono imposte e raccolte in una unità indifferenziata.

Né si può dire che molte tradizioni mostrino una autentica teorizzazione etica, nel senso contemporaneo di uno sforzo per elaborare e giustificare le norme morali in termini razionali. I commentatori della più antica morale cristiana, per esempio, hanno notato una evidente differenza tra il tono dei più antichi scritti morali cristiani e quello del mondo greco-romano circostante. Laddove i pensatori greci e romani erano interessati ai problemi relativi a che cosa costituisca «il bene» per l'uomo e a quali modelli di condotta siano maggiormente causa del benessere individuale e pubblico, gli scrittori cristiani di solito stabilirono regole di condotta citando i comandamenti biblici oppure prendendo come modelli di comportamento i personaggi esemplari delle Scritture. In sostanza è la speranza dell'approvazione di Dio (oppure di sfuggire alla sua ira) che viene messo in evidenza come motivo principale per condurre una vita cristiana. Come anche per l'Ebraismo e l'Islamismo, non la ragione umana ma il volere di Dio rimane la fonte e la valutazione della condotta morale.

È vero che nella nostra epoca ciascuna delle tradizioni fondate sulla Bibbia ha sviluppato raccolte sistematiche di riflessione etica ed è anche possibile, oggi, trovare trattati sull'etica buddhista, induista oppure giainista. Tuttavia la separazione del ragionamento morale dalle altre dimensioni della vita religiosa è decisamente estranea a tutte queste tradizioni. Nell'Ebraismo, nel Cristianesimo e nell'Islamismo, la comparsa di una teorizzazione etica rappresenta inizialmente una risposta all'autorità della filosofia greca e romana. Qualche elemento, perciò, del pensiero più antico di queste tradizioni sul rapporto tra norme religiose e razionali – come per esempio il *Libro delle credenze e delle opinioni* di Sa'adyah Gaon (933 d.C.) o la discussione di Tommaso d'Aquino sulle forme della legge nella sua *Summa theologiae* (2,1,90-7) – viene alla luce durante il periodo medievale, quando fu riscoperta la filosofia classica. Allo stesso modo, i tentativi moderni di sviluppare le affermazioni della morale ebraica, cristiana oppure islamica sono in grandissima parte una risposta alle iniziative della dottrina morale di impianto filosofico. L'autorità del pensiero occidentale ha avuto un effetto analogo nello stimolare i pensatori appartenenti alle tradizioni religiose africane e asiatiche a sviluppare approcci sistematici all'etica. Ma in tutti questi casi, gli autori sono di solito obbligati a iniziare le loro discussioni con l'osservazione che gli insegnamenti morali della loro tradizione sono inseparabili dalle dimensioni teologiche, metafisiche o rituali.

Dobbiamo forse concludere che la separazione dell'etica da questi altri aspetti della religione è soltanto un fenomeno occidentale e che esso risale in buona misura ai filosofi classici della Grecia e di Roma? È vero che il pensiero sistematico e razionale sulla morale – etica nel senso moderno – viene alla luce prima di tutto nel mondo greco-romano, per quanto, in questo senso, si potrebbe parlare anche dell'antica morale cinese. Una osservazione interessante è che in entrambi questi casi fu in parte la frattura con un ideale religioso più antico a stimolare una riflessione razionale sul bene umano (un tema su cui ritorneremo più tardi). Ma mentre la teorizzazione morale di per sé può essere culturalmente localizzata, il senso dell'indipendenza, del significato particolare e anche della superiorità delle norme morali rispetto ad altri requisiti normativi è documentata presso molte di queste diverse tradizioni.

La critica degli sforzi puramente rituali di piacere a Dio, per esempio, è una delle caratteristiche della tradizione profetica dell'Ebraismo. Am 5,21-24 fornisce una espressione classica del tema: «Io detesto, respingo le vostre feste, e non gradisco le vostre riunioni... Piuttosto scorra come acqua il diritto, e la giustizia come un torrente perenne».

In toni meno appassionati ma egualmente seri, Confucio avrebbe criticato i membri della classe dirigente cinese che credevano che il Cielo fosse soddisfatto delle dimostrazioni esteriori di religiosità e del rituale, invece che degli sforzi sinceri verso la rettitudine e la benevolenza: «Un uomo che non è buono, che cosa può avere a che fare con il rituale? Un uomo che non è buono, che cosa può avere a che fare con la musica?» (*Analecta* 3,3). Né i profeti né Confucio, ovviamente, avrebbero eliminato il rituale dalla vita che ritenevano gli uomini fossero chiamati a vivere. Per entrambe le tradizioni di pensiero, una esistenza pienamente umana era costituita da un complesso morale e religioso. Ma la loro opposizione agli sforzi di ridurre la morale a un aspetto secondario della vita religiosa mette in luce la loro sensibilità per l'importanza e la relativa priorità delle norme morali.

Si potrebbe ulteriormente documentare questo punto prendendo in esame molte altre tradizioni diverse, ma esso risulta ancora più chiaro quando esaminiamo lo sviluppo storico del pensiero religioso. Non solamente le tradizioni tendono a mettere in evidenza i requisiti morali quando si sviluppano nel tempo, ma le controversie e gli scismi più rilevanti, quelli che fecero sorgere nuove tradizioni religiose, di solito realizzano una drammatica moralizzazione di certi aspetti delle tradizioni più antiche, indicando così quanto sia importante il problema per le diverse comunità religiose. Si potrebbero trarre molti esempi dalla storia delle religioni: la denuncia profetica del Cristianesimo antico contro l'osservanza religiosa ebraica e la sostituzione delle troppe esigenze rituali della legge ebraica con

una serie semplificata di norme, soprattutto morali; la rivolta del Protestantesimo contro l'atteggiamento cattolico verso i sacramenti e contro l'idea che si possa ottenere il favore di Dio grazie a una osservanza religiosa priva di sincerità morale o religiosa; il deliberato rifiuto da parte del Buddhismo di accettare l'ordine delle caste indiane rigidamente ritualizzato, e la sostituzione di questo ordine con una gerarchia costituita su un fondamento morale, ossia basata sul successo morale e spirituale; il ripudio dichiarato da parte del Taoismo del formalismo confuciano, in nome di un più semplificato ideale religioso e morale di altruismo spontaneo.

A dire il vero, ciascuno di questi importanti momenti del mutamento religioso implica assai più che una semplice riforma morale (né le affermazioni della tradizione «riformista» sono sempre corrette). Ma è rilevante che in ciascuno di questi contesti culturali lo sforzo di mettere in luce e di affermare la priorità delle norme morali è di una tale urgenza che potrebbe ben essere un importante fattore per contribuire a un più importante mutamento religioso. È notevole anche che in questi contesti piuttosto diversi il cambiamento sia sempre unidirezionale: le religioni, nel loro sviluppo, non cancellano la distinzione tra le norme religiose e quelle morali, né considerano meno importanti, con il passare del tempo, i requisiti morali. Al contrario, proprio come suggerirebbe una valutazione teorica dell'importanza delle norme morali, le tradizioni religiose tendono a fare una maggiore chiarezza sugli aspetti distintivi e sulla relativa superiorità dei requisiti morali.

Un'ultima questione merita attenzione: l'affermazione che in alcune tradizioni la derivazione fondamentale delle norme è religiosa, non morale. La guida suprema di condotta, in queste tradizioni, si dice, è il comando di Dio e dunque, poiché questo comando non sempre è morale, queste tradizioni sono fondamentalmente contrarie a qualsiasi idea della distinzione e della superiorità delle norme morali. Questa concezione è collegata a sistemi morali fondati sopra un comando divino nell'Ebraismo, nel Cristianesimo e nell'Islamismo. Molti credono che la morale trovi il suo supporto biblico più forte nell'ordine dato da Dio ad Abramo di sacrificare suo figlio Isacco (Gn 22,1-19).

L'esito di una morale fondata esclusivamente sul comando divino è infatti un problema assai complicato. Le difese teoriche di questa posizione (quali quelle di al-Ghazālī nell'Islamismo e di Guglielmo di Ockham, Duns Scoto e Kierkegaard nel Cristianesimo) sorgono di solito in contesti in cui la reale autorità della tradizione viene messa in discussione da critici razionalisti. Queste difese possono anche cercare di rappresentare la tradizione nella sua integrità, invece di porla al sicuro dagli attacchi. Esaminate con una intenzione meno apologetica, le tradizioni stesse non offrono necessariamente un pieno sostegno alla lettura religiosamente autorevole che esse danno. Mentre le tradizioni fondate sulla Bibbia fanno risalire le loro norme al volere di Dio, questa volontà è solitamente considerata in termini talmente moralizzati da rendere impensabile che Dio possa mai esigere qualcosa di fondamentalmente malvagio o immorale.

La storia di Abramo e di Isacco narrata in Gn 22 non fa eccezione a questa regola. Le letture basate soltanto su questo passo (come quella di Kierkegaard) tendono a trascurare il fatto che, nei capitoli precedenti, in Gn 18,23-33, Abramo ha interrogato Dio sulla possibile distruzione di alcuni innocenti, insieme ai malvagi, a Sodoma e Gomorra, chiedendo arditamente: «Forse il giudice di tutta la terra non praticherà la giustizia?». La volontà di Abramo di interrogare Dio in termini morali e la volontà di Dio di entrare in dialogo con Abramo non si fondano sopra una interpretazione così arbitraria o immorale del carattere divino. Sotto molti aspetti l'episodio di Gn 22 rafforza questa impressione: benché sia avanzata una richiesta pesantissima, non viene domandato il sacrificio in sé. Il Dio delle Scritture ebraiche, diversamente dalle divinità venerate dagli idolatri, non richiede la strage dei fanciulli. Anzi, questa fu la lezione tratta dalla maggior parte dei successivi commentatori ebraici, cristiani e musulmani. In quest'unico testo, perciò, vediamo i due aspetti della tradizione biblica: la sua enfasi sull'obbedienza alla volontà di Dio e la sua fede sostanziale che questo volere è degno di fiducia e giusto. Considerate insieme, queste idee non indicano un atteggiamento religioso che porrebbe in secondo piano la morale, ma piuttosto un atteggiamento che si rende conto dell'intenzionalità morale dell'autorità al livello più elevato della tradizione.

**L'universalità e le regole morali.** Abbiamo visto che il termine *universalità* ha diversi significati distinti quando viene usato in riferimento alle norme morali. È importante il fatto che almeno le regole fondamentali della morale siano le stesse in tutte le culture. Risulta pure rilevante che queste norme devono essere considerate dirette, al di là delle caratteristiche culturali, presumibilmente a ogni uomo. Tutti coloro che sono uomini sono membri di una comunità morale e hanno i diritti e i doveri connessi a questa condizione. Una rapida rassegna delle diverse tradizioni religiose conferma la presenza di queste idee, nonostante che lo sviluppo storico e altre considerazioni rendano talvolta complessa la materia.

***I principi morali comuni.*** Una delle impressioni più straordinarie prodotte dallo studio comparato della morale religiosa è la somiglianza nei codici e negli

insegnamenti morali fondamentali. I dieci comandamenti della fede ebraica, gli insegnamenti di Gesù nel discorso della montagna e di Paolo nelle sue epistole, i requisiti del *sādhāraṇa*, oppure il *dharma* universale nell'Induismo (*Leggi di Manu* 10,63), i cinque precetti del Buddhismo e il decalogo dell'Islamismo nel Corano (17,22-39) costituiscono una serie realmente comune di requisiti normativi. Questi proibiscono l'uccisione, l'offesa, la disonestà o la violazione dei patti solenni. C.S. Lewis ha definito le norme morali fondamentali come queste «le banalità fondamentali della ragion pratica», e la loro presenza e la loro messa in pratica in tradizioni così diverse dà ragione alla sua definizione.

Notevolmente simili sono anche le norme riguardanti la vita sociale e istituzionale, specialmente i rapporti economici. Mentre nessuna di queste tradizioni condanna la proprietà privata (benché la proprietà comune sia talvolta considerata appropriata per l'*élite* religiosa oppure si ritenga che questo uso sia stato prevalente durante un'epoca utopica posta all'inizio dei tempi), tutte sono sollecite verso le necessità degli svantaggiati o dei deboli e, in modi diversi, tutte incoraggiano l'assistenza attiva ai poveri. L'Ebraismo e l'Islamismo istituzionalizzano questa morale mediante regole che esigono il pagamento delle decime e la donazione caritatevole (anzi, lo *zakāt*, la carità, è uno dei cinque pilastri della fede dell'Islamismo). Il Cristianesimo raggiunge lo stesso fine incoraggiando una eccezionale sensibilità verso la condizione del debole e del bisognoso. Malgrado le altre loro differenze, il Confucianesimo e il Taoismo condividono la convinzione, propria del mondo cinese, che l'indicazione che una norma è giusta proviene in ultima analisi dalla prosperità e dalla felicità dei contadini. Entrambi lodano la generosità dei ricchi e dei potenti, ed entrambi condannano vigorosamente l'oppressione e l'avarizia sul piano economico. Benché il sistema delle caste nell'Induismo sia contrario a qualsiasi nozione di uguaglianza sociale, tuttavia si prefigge l'obiettivo di assicurare il sostentamento e la condivisione del prodotto sociale per tutti i membri della comunità. Questo fu ottenuto mediante il sistema del patronato *jajmani*, che comportava lo scambio tra le caste di servizi e di beni in modi socialmente stabiliti e protetti. Infine, mentre la pratica dell'elemosina nel Buddhismo è rivolta in buona misura alla comunità monastica ed è ordinata al conseguimento di un vantaggio spirituale e non alla soddisfazione di un bisogno economico, la stessa comunità monastica è stata spesso un rifugio per i poveri, per gli orfani e per le vedove. Il Buddhismo, inoltre, fa suo il vigoroso ideale della condivisione della prosperità, in base alla sua concezione dei doveri del monarca virtuoso (*cakravartin*).

***Affermazioni comuni sulla ricchezza morale individuale.*** Al di là di questi principi morali comuni, si possono identificare anche alcune interessanti somiglianze normative rispetto al ruolo svolto dalla decisione e dall'intenzione individuali nella valutazione della ricchezza morale. Abbiamo già visto come l'intenzione non contribuisca al giudizio di correttezza o di erroneità di un atto particolare, ma si deve riconoscere che essa rappresenta una considerazione cruciale nella valutazione del merito oppure del biasimo del soggetto morale. Questo aspetto del ragionamento morale, come anche la centralità del singolo agente in quanto soggetto morale, è evidentemente ben apprezzata dalle maggiori tradizioni in esame, sebbene sia ancora una volta necessaria una qualche prospettiva storica. Molto spesso all'inizio della loro attività, le tradizioni religiose mostrano una affermazione oggettiva della colpevolezza morale: gli uomini possono patire punizioni sociali o religiose anche per errori commessi involontariamente. Allo stesso modo gli strati più antichi di alcune tradizioni religiose possiedono a volte alcune nozioni di colpa collettiva, per cui si ritiene che tutti i membri di una comunità meritino una punizione causata dal comportamento sbagliato soltanto di pochi.

Queste idee, comunque, che si presentano in origine meno precisamente differenziate, lasciano spazio con il tempo a una maggiore esattezza nell'affermazione e nella ripartizione del biasimo. Nella fede ebraica, per esempio, il rifiuto da parte di Ezechiele di una punizione collettiva (Ez 18,1ss.) rappresenta un fattore decisivo nello sviluppo dell'etica biblica (simili mutamenti dell'atteggiamento si possono scorgere anche in Dt 24,16 e in 2 Re 14,6). Questo processo di differenziazione diventa particolarmente evidente durante i periodi di cambiamento religioso radicale. Nessuna delle «tradizioni figlie» – né il Buddhismo, né il Cristianesimo, né l'Islamismo – difendono l'idea di una punizione collettiva, laddove tutte mettono in maggior evidenza l'intenzione di valutare gli atti dei singoli. La critica di Gesù all'ipocrisia religiosa e morale può non essere favorevole alla tradizione ebraica da cui egli deriva, ma essa è pienamente compatibile con lo spirito di una maggiore interiorità nella valutazione del valore che segna lo sviluppo della fede biblica. Quasi la stessa cosa si potrebbe dire della revisione buddhista della dottrina del *karman*, tanto da ritenere che le conseguenze karmiche siano derivate dal volere del soggetto agente più che dall'atto esteriore. L'importanza dell'intenzione (*nīyah*) per valutare l'osservanza religiosa e morale dell'Islamismo e del concetto affine del *kavvanah* dell'Ebraismo rabbinico rappresentano ulteriori esempi di questo medesimo processo di una crescente precisazione nell'affermazione del valore individuale.

***Differenze tra le tradizioni.*** Nonostante tutte queste somiglianze notevoli, sussistono anche importanti differenze tra i codici e gli insegnamenti di queste tradizioni religiose. Per esempio, i limiti consentiti nella condotta sessuale variano da una tradizione all'altra, di pari passo con il concetto di castità, che evidentemente non esclude la poligamia in alcuni casi (l'antica religione israelitica, l'Islamismo, il Confucianesimo), ma esige la monogamia e persino esorta al celibato in altri (il Cristianesimo e il Buddhismo). Anche l'uccisione iniqua è variamente definita. Per Ebrei e musulmani, per esempio, l'uccisione è consentita se essa viene operata per autodifesa oppure per punire i delinquenti la cui condotta si ritiene minacci la comunità. Il Nuovo Testamento, invece, suggerisce un atteggiamento secondo il quale è proibita anche l'uccisione per autodifesa. Il Buddhismo e il Giainismo radicalizzano questa posizione scoraggiando l'uccisione non solamente degli uomini ma di tutte le creature viventi.

Le differenze di questo tipo rappresentano un importante oggetto di studio. Perché accade che tradizioni il cui atteggiamento e i cui insegnamenti morali sono in qualche modo simili tendono a differire sotto altri aspetti? Peraltro il significato di queste differenze per la nostra comprensione fondamentale del rapporto tra religione ed etica non dovrebbe essere esagerato. Tanto per cominciare, queste differenze si manifestano su di uno sfondo di somiglianze fondamentali nell'insegnamento morale. Talvolta si afferma che, dal momento che le tradizioni religiose mostrano credenze religiose assai differenti, la loro etica deve differire in maniera corrispondente; ciò che va notato, comunque, è che queste grandi distinzioni nelle credenze evidentemente non influenzano l'adesione almeno alle regole morali fondamentali. Dove compaiono differenze morali, inoltre, esse si trovano comunque all'interno di una gamma consentita di disapprovazione morale. Per esempio: anche se i moralisti religiosi occidentali hanno rivestito la condotta sessuale di una enorme importanza (spesso imponendo in modo intollerante le loro norme anche ad altre culture), ci sono molti modi diversi in cui le società possono organizzare la propria condotta sessuale per realizzare l'obiettivo morale fondamentale della protezione degli individui da ogni offesa. In alcune circostanze il benessere delle donne e dei bambini potrebbe sembrare meglio realizzato dai rapporti poligamici; in altre, invece, sembra auspicabile la monogamia. Le circostanze mutevoli, anche all'interno di una singola tradizione, possono perfino consigliare il movimento da un modello al successivo, come è stato il caso dell'Ebraismo e, a un livello inferiore, dell'Islamismo. Che le tradizioni religiose manifestassero atteggiamenti differenti sopra un problema morale difficile come questo era quasi prevedibile. Ciò che invece sarebbe sorprendente e che porterebbe a mettere in dubbio qualsiasi affermazione sul fondamentale rispetto, da parte delle religioni, delle regole morali, sarebbero insegnamenti che consentissero lo stupro oppure altri atti sessuali violenti e offensivi. Ma nessuna tradizione storica ha mai tollerato nulla del genere.

Alcune differenze tra questi insegnamenti sono imputabili anche a ideali morali diversi o a modelli improntati a uno zelo eccessivo. Abbiamo visto che sotto e al di là delle regole morali fondamentali (che sono ampiamente negative e proibitorie), si ritrovano molti incoraggiamenti positivi alla generosità, alla condivisione e all'altruismo. Poiché la concezione di che cosa sia «sotto e al di là del richiamo al dovere» normalmente differisce anche all'interno delle culture e tra i singoli, non è sorprendente che le differenze tra le varie tradizioni religiose debbano essere marcate. Anzi, anche alcune forme di disapprovazione rispetto alla condotta sessuale e all'uccisione, come quelle che abbiamo appena menzionato, sono appunto differenze di questo tipo. Il Cristianesimo del Nuovo Testamento, per esempio, spiegherebbe che l'altruismo implica il celibato, il disprezzo per la ricchezza materiale e il rifiuto dall'autodifesa. I buddhisti e i giainisti adottano norme molto simili (non tanto per ragioni di abnegazione oppure di altruismo, quanto perché ciò fa parte di un modo di concepire la propria crescita spirituale) mentre l'Ebraismo e l'Islamismo tendono ad associare l'altruismo all'obbedienza senza riserve a ogni norma delle rispettive leggi religiose. Questo può richiedere sforzi enormi per esercitare la carità e la volontà di accettare il martirio in nome della fede, sebbene neppure la tradizione sostenga la povertà, il celibato oppure la rinuncia all'autodifesa. Per quanto importanti possano essere per lo studio dell'etica religiosa comparata, queste differenze rispetto agli ideali supererogatori sono questioni sulle quali persone ragionevoli e moralmente ben intenzionate possono manifestare opinioni diverse, e, comunque, non intaccano minimamente l'accordo delle tradizioni sulle regole morali fondamentali.

***«Onniparzialità».*** Probabilmente nulla rende questo accordo più chiaro delle modalità con cui tradizioni religiose diverse comunicano ai loro aderenti la prospettiva che ho chiamato «il punto di vista morale». Abbiamo visto che questo esige l'empatia immaginativa con gli altri, la capacità di mettersi nei loro panni e la volontà di prendere decisioni morali in modo obiettivo e imparziale. L'elemento della reciprocità è qui adeguatamente espresso dalla regola d'oro del Cristianesimo (Mt 7,12). Mentre i cristiani sono giustamente orgogliosi della sapienza morale rappresentata da questa semplice procedura decisionale, la regola d'oro non

è affatto limitata al Cristianesimo. L'insegnamento di Gesù è infatti tratto dalle Scritture ebraiche (Lv 19,18). All'interno dell'Ebraismo la forma negativa della regola d'oro («Non fare agli altri... ») è presentata dal saggio Hillel come un virtuale compendio della legge. Negli *Analecta* (12,2), Confucio pronuncia la stessa forma negativa della regola d'oro, e varianti sia della forma negativa sia di quella positiva si trovano anche nel *Dhammapada* del Buddhismo (10,129s). Paralleli come questi portarono i primi missionari e i primi studiosi a meditare sulla possibilità di un prestito storico, oppure di una rivelazione divina che si sarebbe sviluppata parallelamente in Oriente e in Occidente. Ma questa somiglianza delle rappresentazioni morali non è attribuibile a nulla più che alla logica essenziale e universale del processo del ragionamento morale.

Mentre la regola d'oro è una impressionante guida intuitiva alla decisione morale responsabile, il suo centro di interesse è troppo ridotto. Nelle nostre scelte morali, infatti, dobbiamo considerare non soltanto il vicino immediato, ma tutte le altre persone che possono essere influenzate dalla nostra condotta o dalla nostra scelta. Da qui le esigenze dell'universalità, dell'obiettività e dell'imparzialità nel ragionamento morale. Il termine *imparzialità*, infatti, sebbene oggi ampiamente usato nella teoria morale, non è appropriato, perché indica distacco e distanza nel ragionamento, mentre ciò che veramente si richiede è il genuino interesse empatetico verso tutti coloro che sono interessati dalle nostre decisioni. Sotto questo aspetto un termine migliore sarebbe *onniparzialità* oppure *onnicompassione*.

Quando esaminiamo le vette più elevate del pensiero religioso, siamo colpiti dalle modalità con cui viene incoraggiata l'adesione a questo modo di vedere. Nelle tradizioni occidentali, i credenti sono invitati a imitare Dio quando tentano di sviluppare la propria vita morale e religiosa. Le varie metafore, usate per descrivere Dio ed esprimere quelle caratteristiche alle quali i credenti dovrebbero aspirare, rendono evidente questo punto di vista morale: Dio è il creatore e il re di tutto il mondo, il sovrano giusto nel quale non c'è né parzialità né ingiustizia. Egli è solamente un genitore che ama le sue creature con tenera pietà e interesse. Modellando il loro comportamento su quello di Dio, Ebrei, cristiani e musulmani sono perciò chiamati a separarsi dagli interessi egoistici e ad adottare un punto di vista equilibrato. Alcune religioni asiatiche condividono tale insegnamento. Gli aderenti alla tradizione *bhakti* (devozione) dell'Induismo trovano un modello nel dio (spesso rappresentato dalla figura di Kṛṣṇa) il cui amore trascende le distinzioni sociali della casta, della ricchezza o del sesso. Nelle antiche tradizioni cinese e confuciana, Shang-ti («signore dell'alto») e T'ien («cielo») rappresentano il modello della giustizia imparziale. Non conoscendo favoritismi, il Cielo giudica soltanto secondo il merito ed espelle l'indegno.

Le tradizioni mistiche, che spesso pongono l'accento meno sull'obbedienza a Dio e di più sull'esperienza degli aderenti della realtà trascendente, arrivano a questo punto di vista in modo diverso. Una volta che una persona si è unita oppure è in contatto con la realtà trascendente (sia come *brahman*, *nirvāṇa* oppure Tao), l'io assume, secondo una modalità caratteristica, una importanza ridotta. Non più attaccati all'io, si partecipa in modo simpatetico a tutta la realtà. Nel Buddhismo Mahāyāna questa esperienza si risolve nella compassione (*karuṇā*) verso tutti gli esseri viventi e nel desiderio di aiutare a liberarli dalla sofferenza. L'adepto taoista, raggiungendo l'intuizione mistica della Via, partecipa della sua spontaneità, della sua generosità e del suo sostegno verso tutte le creature viventi.

Si può obiettare che il quadro della compassione universale qui rappresentato è unilaterale: che, mentre le religioni storiche talvolta raccomandano una visione universale, sono state anche terribili vivai di intolleranza, di persecuzione e di crudeltà e che sotto il pretesto di una devozione religiosa è fiorita ogni sorta di nazionalismo e di tribalismo. Certamente queste cose sono vere. Ma ancora una volta, bisogna considerare la prospettiva storica. Uno degli aspetti salienti di tutte le culture tradizionali è la tendenza a considerare se stessi come gli uomini, mentre gli estranei, spesso tutti quelli che si trovano al di là dei confini più rigidi di una comunità locale, sono ritenuti nemici, barbari oppure meno che uomini. Frequentemente questa affermazione ha una sua motivazione reale in quelle condizioni, che si ripresentano costantemente, di conflitto e di vendetta che rendono ogni estraneo infido e pericoloso. Fino a un certo punto, è possibile scorgere questa mentalità negli strati più antichi di molte delle tradizioni scritte, sebbene siano contemporaneamente discernibili anche taluni elementi universalistici. Il *Genesi*, per esempio, contiene molti passi in cui Jahvè è raffigurato con le sembianze di una divinità poco più che tribale, la quale mette in atto una lotta senza quartiere per conto del proprio popolo, mentre altri passi mostrano una notevole universalità della prospettiva. Talvolta le due spinte sono unite. Un esempio significativo si ha in Gn 21, quando l'attuazione del piano divino a favore della discendenza di Isacco porta Abramo a cacciare Agar e suo figlio Ismaele nel deserto. In un passo commovente, Jahvè interviene personalmente per salvare la vita della coppia abbandonata. Benché la sua prima alleanza sia stata stipulata con Israele, lo strumento scelto per il suo scopo nella storia, tuttavia

Jahvè si rivela come un Dio la cui compassione e il cui interesse trascendono le demarcazioni nazionali.

Quando le tradizioni si sviluppano, si incontra un movimento quasi costante da un particolarismo relativo a un maggiore universalismo. Gli esempi comprendono le sublimi visioni della fede profetica, dove la scelta di Israele viene a essere considerata nei termini di una missione di istruzione e di redenzione universale; l'emergere della *bhakti*, lo sforzo devozionale, nel tardo Induismo, con la sua percezione della santità di tutti gli uomini; e lo sviluppo di varie forme di messianismo nel Buddhismo Mahāyāna, che situa la salvezza nel raggiungimento del tutto e che rende ogni uomo potenzialmente un essere illuminato, o *bodhisattva*. Se è possibile trovare un simile sviluppo all'interno delle tradizioni religiose, esso ancora una volta si mostra in modo più drammatico nei momenti di decisivo cambiamento religioso. L'abbandono da parte del Cristianesimo della legge religiosa ebraica, per esempio, aprì le sue comunità, «il nuovo Israele», a proseliti provenienti da tutto il mondo antico. L'affermazione di Paolo in Gal 3,28 che in Cristo «non c'è più giudeo né greco; non c'è più schiavo né libero; non c'è più uomo né donna» esprime pienamente l'impulso universalizzante del Cristianesimo. Similmente, il Buddhismo, mediante il rifiuto delle nozioni induiste di casta, tagliò i legami geografici con l'India che avevano caratterizzato l'Induismo e, come conseguenza, il Buddhismo divenne una religione mondiale. Grazie all'estensione della possibilità di una salvezza al di là della ristretta comunità dei mendicanti, gli sviluppi religiosi nel tardo Buddhismo Mahāyāna accentuarono soltanto una tendenza implicita nel Buddhismo fin dall'inizio.

Ma probabilmente nessuna tradizione religiosa meglio dell'Islamismo illustra questa tendenza all'universalismo unita a un eventuale atteggiamento intollerante. Nel corso dei secoli, la volontà dei musulmani di usare la spada per difendere la propria fede ha guadagnato all'Islamismo, specialmente tra i cristiani, la reputazione di essere un esempio di intolleranza e di persecuzione religiosa. Ma la testimonianza dell'Islamismo a questo riguardo è molto più complessa di quanto non ammettano i suoi antagonisti. Non solamente nelle fonti classiche musulmane l'idea della guerra santa (*Jihād*) è un concetto meno bellicoso e più difensivo di quanto spesso non si pensi, ma sotto molti aspetti la testimonianza offerta dall'Islamismo sulla tolleranza religiosa è invidiabile. E anche se alcuni musulmani hanno aperto la strada alla loro fede con la violenza, va ricordato che, nella sua essenza, questa fede ha aspirazioni universalistiche. L'oggetto dell'Islamismo è precisamente quello di portare tutti gli uomini, qualunque sia la loro razza e la loro nazionalità, alla sottomissione al volere di Dio. L'Islamismo creerebbe una comunità umana in cui tutti condividono l'obbedienza a un alto modello morale e religioso e in cui tutti meritano la protezione incarnata da quel modello. Il fatto che alcuni musulmani siano stati talvolta inclini all'eccesso per favorire questo obiettivo può essere considerato una sfortunata conseguenza della vastità della loro visione morale e religiosa. Questa idea ben rappresenta la tendenza delle altre maggiori religioni mondiali a realizzare la promessa dell'universalità implicita nel punto di vista morale.

**Perché mai dovremmo essere morali?** Le religioni non sono soltanto raccolte di insegnamenti su ciò che è giusto e sbagliato: esse sono sistemi assoluti di vita. Di conseguenza non è sorprendente che esse forniscano risposte, sia esplicite sia implicite, ad alcuni dei più urgenti problemi «transnormativi» della morale, tra cui la questione del motivo per cui si dovrebbe essere morali oppure come si possa ottenere un carattere moralmente stimabile. Sotto molti riguardi, queste domande sono centrali nell'insegnamento religioso. Mentre i modelli di una condotta corretta e di una sbagliata vengono rapidamente elaborati dalle tradizioni religiose, una maggior preoccupazione è rappresentata dagli sforzi per assicurare una piena conformità a questi ideali.

***La ricompensa.*** Le tradizioni religiose forniscono comunemente risposte alla domanda «perché dovrei essere morale?» con l'affermazione dell'esistenza di una realtà in cui la ricompensa morale (premio o punizione) è assicurata. Le religioni sorte in Occidente conoscono bene alcune delle forme tipiche di questa credenza: Dio è completamente giusto; è il giudice onnisciente degli atti e delle intenzioni umane; conferma la legge morale punendo il malvagio e premiando il giusto; e infine, in alcuni casi, distribuisce direttamente il premio o la punizione nel corso della vita dell'uomo. Ma poiché c'è un'evidente discrepanza tra condotta morale e destino terreno di una persona – troppo spesso il buono soffre mentre il malvagio prospera – la ricompensa divina è di solito affidata a un regno escatologico, una vita ultraterrena personale, oppure un periodo di giudizio alla fine della storia (il Regno di Dio), o ancora una qualche combinazione delle due idee.

Sebbene questo schema punitivo prevalga nell'Ebraismo, nel Cristianesimo e nell'Islamismo, esso non è l'unico che le religioni (comprese queste medesime tradizioni occidentali) hanno elaborato. L'idea della punizione escatologica è assente da molte tradizioni prive di scrittura, e anche nell'ambito della fede biblica essa rappresenta uno sviluppo relativamente tardo. Più comune è la percezione della morte come partenza verso una condizione in cui l'anima incorporea non

soffre né una punizione né un premio. L'aspettativa principale per una condotta virtuosa, perciò, risiede nella speranza della prosperità terrena, in una discendenza numerosa, nella buona salute e in una lunga vita, in modo da andare «alla tomba in piena maturità», come dice il *Libro di Giobbe* (5,26). Può essere che il pensiero più esplicitamente escatologico sorga, come avvenne nella fede ebraica, solamente dopo una notevole e ripetuta frustrazione di queste attese e, anche allora, soltanto all'interno di un contesto di aspettativa storica e di prolungata riflessione e descrizione di questa esperienza.

Né la distribuzione del premio e della punizione è sempre realizzata da una divinità suprema moralmente intenzionata. In alcune tradizioni religiose la sincerità di coloro che fanno un voto è messa alla prova servendosi della richiesta di sottoporsi a una prova quasi magica (come ingerire un veleno che si ritiene mortale solamente se si è davvero colpevoli). Un esempio di una simile prova si trova in Nm 5,11ss., dove un'adultera deve difendersi dalle accuse bevendo un sorso di «acqua amara».

In molte delle tradizioni prive di scrittura dell'Africa e in alcune religioni primitive americane, anche agenti meno soprannaturali, come streghe e stregoni, svolgono un ruolo – invero, un ruolo complesso – nell'approvazione dell'ordine morale. Questi soggetti sono spesso «modelli negativi», che incarnano atteggiamenti di egoismo e di rancore, opposti a quelli aperti e generosi richiesti a un buon membro della comunità. Poiché le streghe e gli stregoni possono essi stessi essere puniti per il loro comportamento, la lezione è chiara per tutti: evitare di diventare persone di questo tipo. Ma anche la presenza di questi personaggi maligni rinforza la condotta morale degli altri. Chiunque dimentichi gli obblighi dell'ospitalità e tratti lo straniero in modo maleducato o si comporti ingiustamente con una delle sue varie mogli oppure non riesca a essere generoso con gli altri mentre lui stesso sperimenta la prosperità, può facilmente cadere preda dei poteri distruttivi di una strega. Anzi, poiché streghe e stregoni sono maestri di frode, combinando la benevolenza esteriore con l'ira interiore (e così, ancora una volta, sono esempi completi di come *non* essere), è possibile che, se maltrattati, anche i parenti più stretti o i vicini possano diventare una minaccia.

Tra le tradizioni dell'India, anche la ricompensa e la punizione morale appartengono alla sfera d'azione del pensiero religioso, ma (almeno nel periodo postvedico) sono realizzate con mezzi realmente diversi da quelli dell'Occidente. Nel pensiero indiano questo si realizza attraverso la legge impersonale naturale-morale del *karman*: la certezza della punizione oppure del premio morale è collegata alla credenza nella metempsicosi e/o trasmigrazione dell'anima individuale. Nel mondo del *karman*, ogni atto e ogni decisione comporta un effetto per il benessere di chi agisce. In un certo senso, è fuorviante etichettare queste conseguenze come premi oppure punizioni, perché esse non derivano dall'azione di un qualche giudice, ma sono parte della legge naturale degli avvenimenti nel mondo. Di per sé, queste ripercussioni possono essere sperimentate all'interno della vita di un individuo. Più comunemente, però, esse impiegano molte vite successive per sortire il loro effetto, in base a quando «matura» il proprio *karman*. Quando si verifica una sofferenza causata da un atto morale, spesso questa è appropriata a un peccato commesso in un tempo (o in una vita) precedente. Uno che abitualmente mente, per esempio, può finire vittima della calunnia in qualche vita futura; uno che beve eccessivamente può rinascere pazzo. Proprio perché si tratta di una legge impersonale e naturale, al *karman* non si può sfuggire. Come dice il *Dhammapada* (9,127), «Né nel cielo, né in mezzo al mare, né se si entra nelle fenditure delle montagne» si può essere liberi dalle conseguenze delle proprie cattive azioni.

La fede nel *karman* è così ampiamente condivisa nelle tradizioni indiane – Giainismo, Induismo, Buddhismo – che può essere definita il dogma principale della credenza religiosa dell'India. Per queste tradizioni, rifiutare il *karman* vuol dire porsi al di fuori del mondo della religione. L'unica tradizione dell'India antica che fece proprio questo, il Cārvāka o scuola materialista, sopravvive, come i sofisti della Grecia antica, soltanto in quanto oggetto di scherno da parte delle altre tradizioni. Una ulteriore testimonianza della centralità di questa credenza nella religione indiana è che il Buddhismo, la cui dottrina dell'*anattā* («non io») apre il problema di chi (o quale oggetto) può essere l'erede delle forze karmiche permanenti, continua, nonostante ciò, ad affermare fermamente la realtà e il pieno significato della legge del *karman*.

Uno dei compiti futuri della ricerca comparativa sull'etica delle diverse religioni sarà quello di meglio comprendere perché mai le dottrine di tipo retributivo si sviluppano fino ad acquisire forme assai differenti. Sarà anche importante comprendere perché, in certi casi, le dottrine religiose fondate sulla retribuzione perdono la loro importanza e finiscono per scomparire. Tutto ciò è accaduto, anche se probabilmente per motivi differenti, sia nella Grecia antica che in Cina.

Nel caso della religione della Grecia antica, la fiducia nella possibilità di realizzare un ordine religioso e morale può essere stata intaccata, in una società sempre più complessa, dalla ripetuta frustrazione delle

aspettative morali. La religione tradizionale, infatti, era fondata su un complesso di divinità la cui integrità morale e il cui valore avevano dato adito a discussioni fin dall'epoca antica. La conseguenza fu una progressiva perdita di fiducia verso la religione e la sua sostituzione con il tentativo di giustificare l'obbedienza alla morale attraverso la comprensione del rapporto tra virtù e benessere personale (*eudaimonia*). Perciò la disciplina razionale della morale, quale si trova attestata negli scritti dei grandi filosofi classici, sorse nel bel mezzo della crisi di una cultura religiosa e morale.

In Cina, invece, una sequenza opposta di avvenimenti sembra aver portato allo stesso risultato. Fin dall'epoca antica, i pensatori religiosi cinesi posero il benessere umano, descritto nella forma di una società stabile, sicura e prosperosa, in perfetta relazione con la condotta morale dei governanti. Il malgoverno, si credeva, si sarebbe manifestato nel tumulto popolare, nella ribellione e nella predisposizione all'invasione. «Il Cielo vede e sente come vede e sente il nostro popolo» (*Il libro dei documenti* 3,74) era l'insegnamento delle tradizioni cinesi. Può essere che, con il tempo, questo legame diretto e dimostrabile, caratteristico di un mondo interiore, tra virtù e benessere sia stato sostituito dal bisogno di una affermazione appassionata di una ricompensa religiosa (almeno tra gli intellettuali che stavano dando forma alla tradizione). Nell'esperienza cinese, si può ragionevolmente affermare che la virtù, in modo veramente diretto e materiale, ottiene la sua ricompensa. Ma questo non sempre si realizzava pienamente, per cui in un'epoca successiva l'escatologia buddhista riempì facilmente il vuoto lasciato dalla tradizione precedente.

A questo proposito, il corso del pensiero religioso greco e di quello cinese contrasta marcatamente con quello dell'antico Israele, dove l'evidenza sulla ricompensa religiosa fu ingigantita dalle successive e intense esperienze, sia di fallimento che di difesa delle aspettative morali. Questo porta a congetturare che gli schemi più forti della ricompensa religiosa molto verosimilmente fioriscono là dove la fiducia nella ricompensa morale non è né troppo sicura né troppo incerta.

L'incerto legame tra condotta e ricompensa morale ha una ulteriore conseguenza molto importante per il pensiero religioso: contribuisce allo sviluppo di una costante riflessione sul problema del peccato e dell'agire negativamente. In precedenza ho notato quanto sia difficile fornire risposte alla domanda «perché si dovrebbe essere morali?». Se la condotta morale oppure immorale fosse sempre seguita dalla sua appropriata ricompensa oppure punizione, non solamente sarebbe facile rispondere a questa domanda, ma gli uomini sarebbero anche poco tentati dalla ricerca di mete egoistiche. Il fatto che le cose non stiano così e che il dovere morale debba fondarsi su credenze religiose incerte o su convinzioni metafisiche, porta alla ricorrente possibilità di una debolezza morale e del fallimento morale.

***La redenzione.*** È importante notare che la forte affermazione, da parte delle tradizioni religiose, dell'esistenza di un ordine che retribuisce ciascuno sulla base della propria moralità se da una parte mitiga questo problema per alcuni aspetti (rinforzando la fiducia in una retribuzione corrispondente), lo accentua sotto altri. Questo accade prima di tutto perché, in un mondo ritenuto retto da considerazioni morali, le forme ordinarie della sofferenza (malattia, carestia o morte prematura) sono naturalmente attribuite a fallimenti morali e religiosi da parte del singolo oppure della comunità. Non è sorprendente, perciò, se troviamo attestato presso molte tradizioni prive di scrittura un interesse per l'espiazione del peccato, e anche nei più antichi documenti delle tradizioni letterarie (come le prescrizioni relative al culto nel *Levitico*, nel *Ṛgveda* oppure nel *Libro dei Riti* cinese) questi argomenti sono posti in particolare evidenza. Ma quando si sviluppano le tradizioni, si solleva un ulteriore problema che spesso conduce alle forme più sottili e paradossali del pensiero religioso. In precedenza ho notato che il ragionamento morale, sebbene possa condurre a un riconoscimento del bisogno di una certa fiducia in una retribuzione morale, ciononostante si oppone a un dovere morale fondato su grossolane considerazioni relative all'ottenimento di un beneficio o di un vantaggio personale. Non si tratta soltanto di singoli che misurano il loro dovere in questo modo moralmente irrealizzabile (perché le considerazioni opportunistiche possono facilmente portarli a essere immorali), ma di coloro che non raggiungono i più elevati modelli della virtù morale, in cui lo spontaneo e puro amore per la rettitudine è la base principale della giustificazione della propria condotta.

Ma poiché le religioni inevitabilmente offrono la promessa di una ricompensa, come possono, allo stesso tempo, portare i loro aderenti a un livello così elevato di coinvolgimento morale? Oppure, quando il comportamento esteriore degli aderenti diventa più raffinato: come possono le religioni impedire all'egoismo di corrompere il nucleo più profondo dell'intenzione? Rispondere esaurientemente a queste domande richiederebbe un esame completo delle varie concezioni di peccato e di redenzione presenti nelle varie tradizioni religiose. A questo punto, comunque, possiamo mettere in luce una direzione comune intrapresa dal pensiero religioso. Affrontando questo problema, infatti, le tradizioni religiose tendono a modificare e ad ammor-

bidire la loro insistenza sulla punizione morale. Il mondo può costituire un ordine morale, ma la redenzione finale non poggia necessariamente sulla manifestazione o sull'adempimento morale dei singoli agenti. Le conseguenze di questo insegnamento sono due: in primo luogo esso allevia l'inevitabile autocondanna della persona moralmente coscienziosa e tuttavia evidentemente fragile, ma allo stesso tempo esso cancella tutti i resti del nauseante egocentrismo che potrebbe corrompere la vita morale e farne semplicemente uno strumento di orgoglio e di autoaffermazione.

Le tradizioni realizzano in modo differente questa esigenza di uno schema punitivo. Ebraismo, Cristianesimo e Islamismo mettono in evidenza la grazia di Dio e la ricorrente possibilità del pentimento. Il Cristianesimo paolino porta questo insegnamento alla conclusione estrema che la salvezza non viene dalle opere della legge morale e religiosa ma grazie al libero e incessante amore di Dio. Concezioni simili si trovano nella tradizione devozionale (*bhakti*) del pensiero induista, ma nelle forme religiose di derivazione indiana di solito l'ordine retributivo è spiegato in un modo diverso: la redenzione finale esige il raggiungimento della consapevolezza che la piena liberazione (*mokṣa*, *nirvāṇa*) è aperta solamente a coloro che trascendono l'attaccamento al *saṃsāra*, il regno karmico del merito e del demerito.

In apparenza, tutti questi insegnamenti sembrano indebolire il significato dell'etica e dell'impegno morale – anzi, del vero ordine retributivo che queste fedi hanno affermato – ed è vero che, di quando in quando, insegnamenti come questi sono stati portati a conclusioni antinomiche. Ma i pensatori religiosi o le tradizioni religiose che avanzano simili idee «transmorali» spesso hanno in realtà lo scopo opposto: liberare, cioè, gli uomini coscienziosi e moralmente impegnati dalle ultime tracce di egoismo, per rendere loro possibile una vita morale spontanea, gioiosa e sincera. Perciò Paolo, dopo aver affermato la sua dottrina della giustificazione mediante la grazia in Rm 5 e dopo aver posto la domanda retorica: «Continueremo a restare nel peccato perché abbondi la grazia?», risponde: «È assurdo!» (6,1-2). Ricavare una lezione antinomica o immorale da questo insegnamento, secondo l'idea di Paolo, non coglierebbe l'essenziale: che esso tanto presuppone quanto aspira a un elevato compito morale.

Gli induisti e i buddhisti egualmente rifiutano vigorosamente l'idea che, secondo i loro insegnamenti, la persona religiosamente liberata può agire in modo immorale. La liberazione può portare un uomo al di là dell'ordine morale del *dharma*, ma non è assolutamente la stessa cosa dell'*adharma*, della illiceità. Al contrario, il raggiungimento della liberazione richiede come preparazione una vita disciplinata e giusta; per la maggior parte dei pensatori induisti e buddhisti, inoltre, essa ha come conseguenza una esistenza assolutamente morale. Proprio perché l'uomo liberato ha lasciato dietro di sé tutte le tracce di egoismo, egli ha raggiunto una condizione mentale in cui, senza riguardo per il beneficio personale, egli agisce nella libera compassione per gli altri esseri. Questo è esattamente lo stato raggiunto da Arjuna nella *Bhagavadgītā*. Perplesso di fronte alle terribili conseguenze che sarebbero derivate per lui stesso e per i suoi congiunti, se avesse compiuto il proprio dovere di soldato, Arjuna non è capace di agire finché, in una serie di incontri religiosi, non impara da Kṛṣṇa-Viṣṇu che il vero io di una persona non è assolutamente macchiato dal bene o dal male morale. Questo insegnamento lo rende libero di fare il proprio dovere e perciò aiuta a mantenere l'ordine cosmico e morale. Lungi dall'essere antinomico oppure immorale, perciò, questo insegnamento dell'«azione imparziale» (*niskama karman*), come osservava Max Weber, è una delle conquiste più elevate del pensiero morale e religioso indiano.

## Conclusione

Fino a quanto la documentazione storica ci permette di vedere all'indietro, religione e morale sono state profondamente intrecciate tra loro. Questa collaborazione non sempre è stata fruttuosa. Critici occidentali come Marx e Freud hanno considerato il legame tra religione ed etica del tutto inopportuno. Tra le altre cose, lo hanno criticato perché dava vita a insegnamenti immorali (sia in campo economico, sia in quello sessuale) e a schemi escatologici dubbi o moralmente discutibili, per il fatto che le religioni fondavano la morale sulla paura della punizione e ricorrevano alla dottrina del perdono con lo scopo di ingannare o con una finalità immorale. Tutte queste critiche erano in gran parte valide, non soltanto per la religione occidentale di quest'ultimo periodo, ma anche per tutte le tradizioni religiose, in un momento o nell'altro della loro storia. Le religioni affrontano alcune delle questioni fondamentali e più difficili della vita morale, e non fa meraviglia che il loro fallimento nell'affrontarle adeguatamente possa portare a conseguenze più serie. Nello sforzo di trascendere il rigido tribalismo, per esempio, una religione può contribuire al reinserimento di atteggiamenti tribali a un livello sempre più alto e pericoloso.

Nonostante ciò, questa parola critica non esaurisce tutto ciò che si può dire. Le religioni, sia prive di scrittura che letterarie, nascono e si sviluppano in modo caratteristico all'interno di un processo di intenso dia-

logo con le esigenze della vita morale. Elaborano codici di condotta, procedure di ragionamento morale e modelli di virtù. Per sostenere l'impegno di una vita morale, aiutano a configurare il mondo secondo un ordine morale. Infine, esse sono preparate a qualificare o a raffinare questo ordine, in modo da permettere a chiunque di raggiungere il livello più elevato dell'eccellenza morale. In tutti questi modi, le tradizioni religiose hanno contribuito allo sviluppo morale e alla comprensione di sé dell'umanità. La religione non è riducibile alla morale, come sostenevano alcuni pensatori del XIX secolo, perché si fa carico di moltissimi interessi e preoccupazioni degli uomini. Le preferenze estetiche, la curiosità storica o scientifica, le tendenze speculative e rituali: tutto trova espressione nella fede religiosa. Ma nessuno può negare che gli interessi morali, nel loro senso più pieno, siano stati un aspetto centrale nella vita religiosa.

[Vedi *NONVIOLENZA* e *SOFFERENZA*; *BENE* e *MALE*, vol. 4; *DIRITTO E RELIGIONE*, *ILLUMINISMO* e *RELATIVISMO*, vol. 5].

## BIBLIOGRAFIA

Tra le indagini classiche sul rapporto tra religione e morale ricordiamo, Platone, *Eutifrone*; Tommaso d'Aquino, *Summa theologiae*, 2,1,90-7; I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, 1788 (trad. it. *Critica della ragion pratica*, Roma-Bari 1993); *Die Religion innerhalb der Grenzen blossen Vernunft*, 1793 (trad. it. *La religione entro i limiti della sola ragione*, Roma-Bari 1993); S. Kierkegaard, *Timore e tremore*, 1843 (trad. it. Milano 1948); e J.St. Mill, *Three Essays on Religion*. Discussioni più recenti sul rapporto tra religione e etica sono: J.P. Reeder, Jr. e G.H. Outka (curr.), *Religion and Morality. A Collection of Essays*, New York 1973; W.G. Maclagen, *The Theological Frontier of Ethics*, New York 1961; e W.W. Bartley II, *Morality and Religion*, New York 1971.

Le attuali teorie morali abbracciano un'ampia sfera di idee. Buone trattazioni dei problemi fondamentali si possono trovare in G.J. Wannock, *The Object of Morality*, London 1971; W.K. Frankena, *Ethics*, Englewood Cliffs/N.J. 1973 (2ª ed.); e P.W. Taylor, *Principles of Ethics. An Introduction*, Encino/Calif. 1975. Tra gli approcci razionalisti contemporanei alla teoria morale sono particolarmente apprezzati K. Baier, *The Moral Point of View*, Ithaca/N.Y. 1958; J. Rawls, *A Theory of Justice*, Cambridge/Mass. 1971; B. Gert, *The Moral Rules*, New York 1970; e A. Gewirth, *Reason and Morality*, Chicago 1978. Per la trattazione di alcuni problemi morali collegati con l'etica religiosa, cfr. J. Ladd (cur.), *Ethical Relativism*, Belmont/Calif. 1973; e D. Heyd (cur.), *Supererogation. Its Status in Ethical Theory*, New York 1982.

Sulle discussioni in Occidente riguardo al problema se la morale possa essere basata sopra un comando divino, cfr. J.M. Idziak (cur.), *Divine Command Morality*, Lewiston/N.Y. 1980; e P. Helms (cur.), *Divine Commands and Morality*, Oxfod 1981.

Mentre esistono molte buone discussioni specifiche sull'etica cristiana, ebraica, induista o buddhista, relativamente scarso è invece il materiale sull'analisi comparata delle tradizioni religiose, relativo non solamente agli specifici insegnamenti normativi, ma anche alle dottrine della retribuzione e alle modalità fondamentali per collegare l'etica ad altri aspetti della vita religiosa. Due trattazioni classiche in questo settore sono E.A. Westermarck, *The Origin and Development of the Moral Ideas*, I-II, London 1924 (2ª ed.); e *Christianity and Morals*, 1929, Freeport/N.Y. 1969. Queste opere offrono molte informazioni sulle credenze morali e religiose delle culture prive di scrittura e letterarie, sebbene debbano essere collocate nella prospettiva del relativismo morale caratteristico di Westermarck. Una discussione comparata più sistematica delle tradizioni particolari si può trovare negli studi pionieristici di M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, I-III, 1904-1905, Tübingen 1920-1921, II: *Hinduismus und Buddhismus*, e III: *Das antike Judentum* (trad. it. *Sociologia della religione*, I-II, Milano 1982). Per una trattazione più recente di etica comparata, cfr. R.M. Green, *Religious Reason*, Oxford 1978; e D. Little e S.B. Twiss, Jr., *Comparative Religious Ethics. A New Method*, San Francisco 1978.

RONALD M. GREEN

**FAMIGLIA.** La famiglia è di vitale importanza per la maggior parte delle tradizioni religiose sotto due aspetti strettamente legati: in primo luogo diversi processi rituali posti in atto dalla famiglia, nei suoi confronti e a suo favore, concorrono alla sua creazione e al suo sostentamento, come pure alla sua attribuzione di un significato; in secondo luogo essa adempie alle sue funzioni come importante simbolo della divinità. In una prospettiva storica e ampiamente comparativa, la famiglia sotto vari aspetti è stata (fino alla fine del XX secolo nelle culture postindustrializzate) tanto basilare per l'esistenza umana da rappresentare un simbolo universale di valore ultimativo.

**Definizione.** Che cosa esattamente costituisca la famiglia non è sempre chiaro. Alcuni studiosi equiparano la famiglia alla cerchia dei familiari, altri utilizzano una formula imprecisa che in vario modo comprende tutti i membri permanenti, come la servitù, oppure esclude i familiari non consanguinei. Una ulteriore confusione è originata dal fatto che la maggior parte degli antropologi propone due tipi fondamentali di famiglia: la famiglia nucleare, composta dalla madre, dal padre e dai figli non sposati, e la famiglia estesa, che comprende propriamente la madre, il padre, tutti i figli non sposati e uno o più figli con le mogli e i figli. Esistono numerose e complicate variazioni che comprendono diverse soluzioni poligamiche, secondo le quali due o più mogli vivono sotto lo stesso tetto. Alcuni singolari raggruppamenti domestici, come quelli dei Nayar dell'India, i cui uomini non vivono mai con le loro mogli, rimettono in discussione tutte le categorie. Nonostante tutto, la famiglia, pur con molte varianti, è considerata universale.

Crea confusione anche il fatto che tutte le persone sposate appartengano contemporaneamente a due famiglie differenti. La famiglia in quanto gruppo di origine mette in rilievo i legami di sangue, mentre la famiglia in quanto affiliazione enfatizza i vincoli del matrimonio. Per mantenere separati questi due diversi tipi di famiglia, alcuni antropologi definiscono la prima «ceppo» o «lignaggio» e la seconda «famiglia». Ceppo sono coloro che hanno in comune gli stessi antenati, come la madre e il figlio (diversamente da quanto accade tra la madre e il padre, che non hanno antenati comuni). A rigor di termini, mentre la famiglia include al suo interno il ceppo, il contrario non è sempre vero, dal momento che, eccettuato il caso dei matrimoni incestuosi, gli sposi di solito non sono consanguinei.

La famiglia è sostanzialmente un riavvicinamento di poli opposti assai diversi tra loro: maschile e femminile, vita e morte, ascendenti e discendenti, ceppo e affini (parenti per matrimonio), biologia e cultura, libertà e servitù, corporazione e individualità. La famiglia controlla questi elementi contrapposti attraverso modalità differenti, le quali rappresentano le diverse forme di organizzazione dell'ordine con cui si valutano i ruoli familiari considerando la fede e il costume religioso e culturale accettati in quel particolare luogo. La valutazione di tutti i membri non è quasi mai uguale: la famiglia, perciò, nella sua totalità, incarna e simboleggia un ordine di tipo particolare: una gerarchia.

Nella sua completezza questo ordine «naturale» delle relazioni umane, che si ritiene si sia originariamente sviluppato all'interno di alcuni gruppi di ominidi, è stato ripetutamente divinizzato, mostrando personaggi che riflettono in modo caratteristico le strutture della

famiglia quale viene vissuta in ciascuna cultura particolare. Per questo Kwoiam, l'eroe guerriero di Mabuiag, un'isola al largo della Nuova Guinea, vive con la madre, il fratello e la sorella di lei e il figlio di sua zia in una «famiglia» matrilineare (tecnicamente un sistema di lignaggio) che trascura del tutto il padre. La famiglia patriarcale estesa di Zeus e Hera, descritta da Omero, è invece assai diversa, perché include una discendenza variamente generata. La famiglia nucleare minima viene rappresentata simbolicamente da varie culture religiose, come per esempio gli egizi Osiride, Iside ed Horus; la sacra famiglia del Cristianesimo formata da Giuseppe (o Dio Padre), Maria e Gesù; e la sacra triade dei Samoiedi Iurak: Nyebye-haha, la dea madre; Wesako-haha, suo marito, e Nyu-haha, il loro figlio. Varianti più complesse e curiose compaiono nelle enneadi (triplici triadi) così caratteristiche dell'Egitto dinastico.

Nella sua configurazione minima (a prescindere dall'individuo singolo, talvolta inteso come famiglia nell'Occidente postindustriale), cioè in quella formata da marito e moglie, la famiglia appare in quasi tutte le mitologie. Racconti di *hieros gamos* parlano universalmente del sacro matrimonio del Cielo e della Terra da cui nasce l'umanità, come mostrato da Awitelintsita degli Zuni, la Madre Terra che contiene quattro volte, e Ta 'Chu degli Apoyan, il Padre Cielo che tutto copre. Spesso storie eziologiche di questo tipo sulla nascita del mondo raccontano come uno o più figli nati dall'unione separino la coppia, spesso con la forza, per formare il regno del cielo e della terra. È questo il caso nel racconto vedico di Dyaus e Pṛthivī. [Vedi *IEROGAMIA*, vol. 2].

**Gli antenati.** Probabilmente nessuno dei membri realizza così pienamente il significato sia religioso sia simbolico della tradizionale famiglia estesa come gli antenati. Dal periodo paleolitico fino ad oggi, molte culture hanno venerato gli antenati a vari livelli, nonostante il rifiuto generale della teoria di Herbert Spencer secondo la quale il culto degli antenati si troverebbe all'origine di ogni pratica religiosa. Quasi tutte le tribù degli Indiani d'America, per esempio, credono che gli spiriti degli antenati della tribù tornino sulla terra per ammonire, proteggere e istruire i viventi, sebbene soltanto sciamani particolarmente preparati siano capaci di vederli.

La mitologia e i manufatti babilonesi incorporano importanti motivi del culto degli antenati. Il tentativo fallito dell'eroe Gilgamesh di sfuggire alla morte andando a trovare il suo antenato Utnapishtim, il Noè babilonese, che a sua volta l'ha evitata, indica il ruolo salvifico che ci si aspetta dagli antenati. Tra il III millennio a.C., quando ai re defunti Shulgi e Gudea furono offerti sacrifici, e il 2500 a.C. circa, quando si vede Grimalsin della II dinastia di Ur deificato mentre è ancora in vita, emergono altri due temi importanti: il culto degli antenati da parte degli attuali discendenti tende a fondersi con l'omaggio reso da un intero popolo ai regnanti o «padri» defunti. Per questo in molte culture gli antenati svolgono in vario modo la funzione di oggetti di culto, domestico oppure statale, una situazione che divenne chiarissima nell'Impero romano. L'attribuzione di un lignaggio divino è stato comune per i sovrani, come risulta evidente soprattutto nel Giappone posteriore alla restaurazione Meiji, dove l'imperatore fu ufficialmente proclamato un discendente diretto della dea solare Amaterasu Ōmikami. Lo stesso lignaggio è stato sempre attribuito all'intero popolo giapponese, come mostra ripetutamente la poesia epica.

In culture come quelle della Cina, del Giappone dopo il contatto con la Cina (VII secolo d.C.), e delle aree di influenza indoeuropea, in particolare l'India e Roma, la venerazione degli antenati è così importante che la famiglia tradizionale spesso sembra esistere più per il loro interesse che per quello dei vivi. Questo punto indica un tema presente nella famiglia tradizionale, il suo orientamento verso la morte. Oltre a ciò, poiché in modo caratteristico in queste culture gli antenati collettivamente sopraffanno e soffocano l'individualità, comune oggi nel mondo occidentale, il culto degli antenati fa anche risaltare un secondo tema assai importante: la famiglia in quanto entità collettiva si oppone all'individualità dei suoi membri.

L'enfasi posta sugli antenati indica che la famiglia non è soltanto la matrice all'interno della quale un individuo entra nella vita, ma anche il mezzo con cui l'uomo (meno comunemente la donna) raggiunge una specie di immortalità. Paradossalmente, questa negazione della morte sottesa al culto degli antenati rende la famiglia la sede di un culto perpetuo della morte sancito dai vivi. [Vedi *ANTENATI, CULTO DEGLI*, vol. 2].

**I fanciulli.** A differenza dei membri defunti della famiglia, che sono venerati quasi universalmente, i figli sono spesso trattati in modo ambivalente. Sebbene desiderati in astratto per perpetuare la famiglia, i bambini possono essere maltrattati o addirittura può essere negata loro la vita, come nel mondo classico antico. Ippocrate illustra questo punto quando chiede: «Quali bambini devono essere allevati?». Il tema essenzialmente universale dell'infanticidio è chiaramente presente anche nelle storie bibliche di Isacco e di Mosè, che vengono infine salvati. Attualmente la pratica continua sporadicamente per le bambine in alcune zone

dell'India e della Cina, mentre storicamente è stato un evento quasi universale.

L'orientamento opposto verso la vita emerge molto chiaramente in connessione con quei neonati che vengono trascelti affinché sopravvivano. Eppure anche qui la tensione degli opposti è forzata, perché soltanto qualcuno ottiene di appartenere a una famiglia. Comunemente pensata come «naturale», la costruzione di una famiglia è invece spesso soltanto artificiale.

Nascita, accoppiamento e morte, i tre metodi naturali per creare, mantenere e spezzare una famiglia, sono contemporaneamente eventi biologici e socio-religiosi. Il parto riuscito di un neonato vivo non garantisce l'esistenza di un nuovo membro della famiglia. In molte culture, una volta che il bambino è nato (soprattutto nella Grecia patriarcale, ma anche nella Cina o nell'India contemporanee), il padre può decidere se tenerlo o meno. Poi deve essere inserito nella famiglia. La Malesia islamica contemporanea mostra una interessante variante di questa pratica, un tempo quasi universale; per prima cosa il padre sussurra nell'orecchio del neonato l'invito islamico alla preghiera; poi una persona scelta in modo particolare tocca con alcuni oggetti le labbra del neonato per preservarlo dalla menzogna e dalla maldicenza in futuro; infine, quarantaquattro giorni dopo, il padre brucia la placenta sotto una pianticella di palma da cocco. Questi e altri rituali della nascita aiutano a inserire il bambino nel suo contesto familiare e socio-religioso. Perciò un nuovo membro della famiglia è «creato» soltanto in modo estremamente superficiale dalla sua nascita fisiologica. Soltanto una serie di azioni, compiute dai vari membri della famiglia, spesso diversi dalla madre, introducono completamente il bambino nella vita della famiglia.

Come simbolo di divinità, il fanciullo divino appare in numerose tradizioni. [Vedi *FANCIULLO*, vol 1]. Reperti archeologici come pitture vascolari e figurine rappresentanti temi e rituali dell'infanzia datano questo concetto almeno dal periodo neolitico e calcolitico (circa 7000-3500 a.C.) nell'Europa antica (approssimativamente nell'Europa sudorientale, dalla Cecoslovacchia all'Egeo). I motivi della nascita e, più tardi, della maturazione del neonato prendono forma miticamente e cultualmente in molte varianti che raccontano la passione del giovane dio della vegetazione. Rappresentativo è il culto dell'infante Dioniso, inizialmente limitato alla Beozia e a Creta, ma successivamente esteso a quasi tutta la Grecia, durante il quale il fanciullo Dioniso-Zagreo finisce smembrato. Secondo il mito, i Titani attirano il bambino con sonagli, con il gioco degli astragali, con una trottola, con una palla e con uno specchio, poi lo fanno a pezzi, lo cucinano e lo divorano. In alcune versioni il piccolo Dioniso viene fatto resuscitare dalla madre terra, Rhea. Questo tema della morte e della resurrezione, comune al complesso delle immagini che è centrale nelle religioni contadine, trova nel bambino (o alternativamente nel seme) una appropriata immagine di rinnovamento.

Il culto del fanciullo divino era in origine collegato con quello della dea madre o addirittura si risolveva in quest'ultimo, come nel caso di Ishtar, Astarte e Cibele, i cui figli-mariti erano di importanza assai secondaria. Con il tempo, tuttavia, il fanciullo, in origine indifferentemente di entrambi i sessi, come è suggerito da numerosi Marduk femminili sumeri, cessa di essere soltanto il figlio o il consorte destinato al sacrificio e diventa sempre più un oggetto autonomo di culto. Il Cristianesimo riassume questo processo per mezzo del quale il fanciullo divino finisce per eclissare la madre.

Anche se in una forma diversa, le rappresentazioni del fanciullo divino in quanto eroe sono comuni anche nella mitologia delle Americhe. Questo modello si incarna, per esempio, nella storia di Cieli Splendenti degli Haida. Un giorno una donna stava scavando sulla spiaggia. Udendo provenire da una conchiglia uno strillo, la rivoltò e trovò Cielo Splendente appena nato. Lo portò a casa e scoprì subito il suo potere soprannaturale, che si manifestava nella sua capacità di crescere quasi immediatamente. Questo motivo assai comune del neonato meraviglioso che cresce istantaneamente da bambino a giovanetto oppure a uomo è presente anche nella figura del Giovane Coniglio dei Sioux e dal Ragazzo Grumo di Sangue degli Algonchini. Talvolta l'eroe bambino fa addirittura dei progetti mentre è ancora nel grembo di sua madre, come fanno i gemelli irochesi Buona Mente e Cattiva Mente. Tali capacità «non naturali» mettono in luce il potere della divinità di trascendere la natura.

Questa capacità è ancora più evidente nelle sette Vallabha e Caitanya dell'Induismo, nelle quali il culto del bovaro Kṛṣṇa in forma di bambino divino è stata popolare almeno fin dal 900 d.C. Nella spontaneità delle sue risa, dei suoi scherzi, delle sue danze, della sua disobbedienza e del suo divertimento, il bambino Kṛṣṇa simboleggia la natura incondizionata della divinità. In tale attività, intrapresa per il solo scopo di suscitare gioia, il gioco del bambino esprime metaforicamente un aspetto della divinità che sarebbe assai meno facile da rendere attraverso personificazioni «adulte».

**Le madri.** Il ruolo della donna come madre è talmente importante nella maggior parte delle società che gli Israeliti, per esempio, sostenevano che una moglie che non poteva avere figli era obbligata a trovare al marito una concubina (Gn 16,12). Secondo la tradizione popolare islamica, il dovere principale di una donna

è quello di obbedire e di servire rispettosamente il proprio marito; il suo secondo dovere è quello di dargli eredi maschi. Nella Cina tradizionale, con la sua salda etica confuciana, la vita era priva di senso senza figli maschi. Senza figli maschi, infatti, una donna doveva fare i conti con una seconda moglie, che di fatto la sostituiva.

Alcuni studiosi ritengono che l'introduzione dell'allevamento del bestiame e della coltivazione abbiano fornito agli uomini un insegnamento relativo alla capacità riproduttiva maschile. Questo significa che soltanto da circa 12.000 anni, nell'arco dei milioni di anni dell'esistenza dell'uomo, gli uomini hanno compreso il ruolo della paternità e considerato la discendenza anche in linea maschile, oltre che femminile. Così l'antico legame di parentela tra la madre e il figlio fu inserito all'interno del legame familiare. La credenza del XIX secolo nel diritto materno, esposta da J.J. Bachofen, Robert Stephen Briffault, Henry Maine e altri, per cui si pensava che le donne avessero davvero posseduto un potere sociale e politico nell'era prepatriarcale, è stata da tempo cancellata; tuttavia si riconosce ancora l'esistenza della pratica di un culto preistorico della madre in Europa e in Asia minore. [Vedi *CULTO DELLA DEA*, vol. 2].

L'evidenza materiale che si manifesta nella forma di numerose «Veneri», spesso rappresentate con caratteri sessuali secondari esagerati e gravide, come nella ben nota Venere di Willendorf, definisce saldamente l'idea della maternità divina del Paleolitico in Eurasia (22000 a.C. circa). Fin dal Neolitico e dal Calcolitico (circa 7000-3500 a.C.), nell'Europa antica e nel Vicino Oriente, la Grande Madre, con i suoi tipici tratti paleolitici, è ben documentata nelle varie forme che generalmente la caratterizzano nelle società agricole di tutto il mondo. (Nelle culture totemiche patrilineari e tra i nomadi patriarcali essa compare in modo meno significativo, associata al dio del cielo che ricopre invece il ruolo dominante). Sotto vari nomi, la dea madre appare quasi universalmente ovunque si sviluppi l'agricoltura – come Ishtar (Babilonia e Assiria); Astarte (Canaan); Iside (Egitto); Cibele (Frigia); Rhea o Gaia (Grecia pre-ellenica); Pṛthivī (India vedica); Ti (Cina antica); Pachamama (Inca); e così via.

In culture come quelle dell'Europa antica, della Grecia classica e dell'India prevedica (Harappa, Mohenjo-Daro), che non furono dominate da popolazioni costituite di pastori nomadi, la maternità è posta in modo caratteristico sulla stessa linea con un concetto apparentemente opposto, quello della verginità. Ma questa credenza riflette la nozione arcaica che la nascita sia il risultato della partenogenesi, una credenza perfettamente accettabile per chi sia ignaro del potere maschile. Lungi dall'essere un concetto moralistico, come divenne successivamente nelle culture patrilineari e patriarcali, quello della verginità rifletteva originariamente una interpretazione della donna come creatrice e potente in sé. [Vedi *VERGINE DIVINA*, vol. 1].

La terra e i relativi fenomeni della vegetazione, come la crescita del grano, non sono però i soli elementi naturali associati alla maternità. Anche l'acqua, infatti, il mezzo dal quale gli uomini emersero in origine sulla terraferma, operò in questo modo, come nel caso dell'antica dea mexica delle acque, Chalchiuhtlicue, e la comune madre acqua degli antichi Kareli e di altri popoli ugro-finnici. Talvolta, come nel caso della dea solare giapponese Amaterasu, oppure della preislamica Allat, madre dei celesti, o ancora della dea del cielo egizia Nut, la tradizionale associazione della terra con la maternità e del cielo con la paternità viene capovolta: di conseguenza le associazioni predominanti non si mantengono sempre, come quando il concetto di «giù», di solito associato alla terra e alla maternità, si riferisce invece a una divinità ctonia e maschile. La variante figlio-coniuge della dea madre, come nel caso di Adonis e di Tammuz, riflette questo fenomeno.

Vari processi tra loro connessi incidono particolarmente sulle modalità con cui la maternità viene rappresentata nella divinità, o viceversa. Una certa specializzazione, infatti, tende a separare qualità originariamente compresenti in una sola grande figura di dea, distribuendole in numerose immagini personificate, come nel caso delle dee del pantheon omerico. Artemide e Afrodite, per esempio, persero entrambe la loro originaria ricchezza e pienezza di personalità per finire associate, rispettivamente, alla caccia e all'amore erotico. In questo modo la maternità, soprattutto nelle culture occidentali dominate dal monoteismo, è stata nettamente separata da tutti gli altri attributi della femminilità, reali o potenziali. Così la caccia, la saggezza, la sessualità e la guerra, tutti originari attributi della dea indifferenziata, cominciano ad apparire separati gli uni dagli altri.

Un processo analogo polarizza le qualità «buone» e «cattive» rispettivamente in dee benefiche e terribili. Terribili madri di morte e di distruzione come la Kālī induista, la Tlamatecuhtli azteca e la greca Medusa segnano questo processo. Una tale scissione dicotomizza il ciclo originariamente unificato della nascita e della morte, in cui la Madre Terra dà la vita (spesso in modo quasi letterale, come nella storia greca di Erittonio e nei molti miti americani che raffigurano l'umanità che emerge dal grembo della Terra) e più tardi riprende il suo morto per il funerale (come nella credenza dei Pueblo secondo cui Shipapu, il mondo sotterraneo, è anche il grembo della dea terra, Natya Ha 'Atse). Gra-

ne a questa polarizzazione emergono alcune dee del regno sotterraneo, come la greca Persefone e la temuta sumero-accadica Ereshkigal, che vengono separate delle loro controparti benefiche, Demetra e Ishtar.

Attraverso un diverso processo la dea semplice si moltiplica, di solito in una triade, come nel caso delle Norne scandinave, delle Parche greche, delle strane figure di *matres* e di *matrones* provenienti dalle province celtiche e germaniche dell'Impero romano. Rappresentazioni trinitarie di questo genere spesso implicano diversi stadi della maternità, come in alcune triadi vergine-madre-vecchia rugosa che sono ampiamente diffuse (le induiste Pārvatī, Durgā e Umā e le celtiche Macha, Moríghan e Badhbh, per esempio).

**I padri.** Prossimi agli antenati e frequentemente concettualmente amalgamati con quelli, i padri detengono il potere più grande nelle tradizionali famiglie patriarcali, biologica o meno sia la loro paternità. Questo paradosso si scioglie logicamente quando la paternità si articola in tre categorie: il padre genetico, che feconda l'ovulo; il genitore, che contribuisce alla crescita del bambino nel grembo materno, come quando lo Spirito Santo fa sì che Maria resti incinta attraverso il suo orecchio; e infine il padre sociale, noto anche come *pater*, che domina la vita della famiglia. In qualità di padre genetico, oppure di padre adottivo o zio materno, il *pater* protegge la posizione sociale del bambino.

In una famiglia estesa patriarcale il *pater*, in quanto il più anziano in una linea di discendenza diretta, guida saldamente la gerarchia familiare. Questo schema venne ampiamente elaborato nella famiglia romana, dove il potere patriarcale era così completo che, fino alla sua morte, il padre manteneva una autorità illimitata sulle figlie nubili, sui figli maschi e sui loro figli. Ogni donna sposata automaticamente entrava a far parte della famiglia del proprio marito e perciò passava sotto l'autorità del padre di lui. Questo eccezionale potere paterno distingue il padre romano da quelli appartenenti ad altre società per il grado, ma non certo per il genere.

A differenza della maternità, che si manifesta nella gravidanza e nel parto, la paternità non è immediatamente evidente. È perciò la paternità non può essere così immediatamente rappresentata mediante immagini. Di conseguenza, lo sviluppo e l'evoluzione del concetto sono meno sicuri e soprattutto meno facili da seguire. Quasi ovunque, ad ogni modo, la manifestazione più arcaica della paternità divina è la cosiddetta «divinità elevata», che ha la sua sede nel cielo. [Vedi *CIELO*, vol. 1]. Generalmente questo «padre» è in origine un creatore, i cui tratti comprendono bontà, età (eternità) e distacco dal mondo delle vicende umane. Egli è così trascendente che spesso abdica al suo ruolo di creatore, cedendolo a un successore o demiurgo. Per questo egli è raramente venerato nel culto e può addirittura scomparire del tutto. [Vedi *DEUS OTIOSUS*, vol. 1]. Esempi rappresentativi di questa figura divina sono le divinità australiane Baiame, venerato dai Kamilaroi, e Bunjil, della tribù Kulin; Puluga degli Andamanesi, numerosi dei padri africani, come Nzambi dei popoli di lingua bantu, e Nyan Kupon degli Tshis. L'esistenza di una simile divinità del cielo è evidente fin dal Neolitico e risale forse al Paleolitico, anche se mancano solide tracce documentali che lo dimostrino. Fatta eccezione per talune immagini che mostrano alcuni tori muggenti associati con gli dei padri, non è stata scoperta alcuna immagine paragonabile alle Veneri del Paleolitico.

La paternità di queste divinità arcaiche è spesso meno specificamente biologica che creativa, come dimostrano i termini *Bawai* e *Apap*, usati rispettivamente dai Chawai e dai Teso africani, termini che descrivono la paternità di Dio nella creazione. In questo senso l'Essere supremo è in ogni caso un «padre», sia che crei, oppure si accoppi nel ben noto *hieros gamos* con la Madre Terra, oppure infine ricorra a poteri esclusivamente suoi, come fa Baiami. [Vedi *ESSERE SUPREMO*, vol. 1].

In molte concezioni mitologiche e ritualizzate meno arcaiche, invece, la paternità divina è inconfondibilmente biologica. Qui l'accoppiamento arcaico della Madre Terra e del Padre Cielo, in origine una descrizione astratta della creazione, diventa assai più concreto. Il padre supremo viene eclissato, secondo una procedura caratteristica, dal suo figlio, come nel caso del greco Urano che viene eliminato da Kronos, dell'australiano Baiami da Grogoragally, di Awondo dei Tiv dal Sole. Un tema connesso in modo caratteristico con la paternità divina, nella maggior parte delle mitologie, è perciò il conflitto generazionale tra padri e figli. Quando il dio padre arcaico si ritira, il figlio che lo sostituisce, proprio nel momento in cui lui stesso realizza a sua volta la paternità, raramente raggiunge la statura del suo progenitore. Questo fenomeno è indicato dal suo caratteristico anche se vario mutare da dio del cielo a dio solare o del tempo atmosferico (come quando il dio del tempo atmosferico Zeus si sostituisce a Kronos) oppure in divinità agreste (come quando il babilonese Marduk, divinità a un tempo solare e della vegetazione, alla fine sostituisce la grande triade sumera degli dei solari Anu, Enlil ed Ea): le divinità finali mancano in ogni caso delle connotazioni maestose che universalmente sono attribuite al cielo.

In particolare nelle culture calcolitiche del Vicino Oriente (per esempio i Sumeri e i Babilonesi), dove il culto della dea paleolitica si sviluppa notevolmente nel periodo storico, questo mutamento è evidente. Qui la

terra in quanto madre, piuttosto che il cielo come padre, simboleggia in modo tipico l'Essere supremo, rendendo la paternità un concetto meno centrale e meno celebrato. Il dio è padre soltanto come fecondatore, essendo in genere un amante piuttosto che un marito. Le divinità della vegetazione del tipo di Adonis, Tammuz e della miriade delle loro controparti operano appunto in questo modo.

In marcato contrasto con questa paternità biologica e spesso ctonia si pone l'elaborazione di una paternità orientata verso il cielo che compare nelle religioni monoteiste – Ebraismo, Cristianesimo e Islamismo – e nello Zoroastrismo dualistico: si tratta sempre di società patriarcali di pastori nomadi che conservarono numerosi elementi della religione arcaica, molto più numerosi rispetto alle loro controparti agricole e matrilineari. Si pensa, per esempio, che lo Jahvè biblico sia derivato dalla divinità celeste semitica occidentale nota come Ya, Yami o Yahu.

Una delle caratteristiche frequentemente assegnate agli dei padri in quasi tutte le culture patriarcali è quella di dare la vita: il Dio biblico crea il mondo senza l'aiuto di una divinità femminile; Zeus genera Atena dalla sua fronte e Dioniso dalla sua coscia; il gigante scandinavo Ymir e il Grande Padre degli Aborigeni australiani, Kakora, generano entrambi dalle ascelle; e l'egizio Khepri, infine, sputa e si masturba in vario modo per produrre, rispettivamente, Shu e Tefnut.

Anche nel rituale i padri spesso mimano il ruolo materno. Presso vari gruppi di Aborigeni australiani, per esempio, i riti di iniziazione maschile mostrano frequentemente i padri della tribù che agiscono come madri, dal momento che mimano ritualmente le mestruazioni e «danno la vita» ai giovani iniziati. Una tale mescolanza di temi sessuali inserisce nel concetto stesso di paternità numerosi temi conflittuali. La paternità, infatti, è in se stessa una sorta di maternità in forma di partenogenesi; oppure riflette un genere di allevamento «materno», molto distante dalla lontananza del dio celeste arcaico; oppure infine sminuisce la differenziazione sessuale attraverso la confusione, un tema che compare in modo esplicito in figure come Marduk, il cui sesso è continuamente alternante. Queste sono soltanto alcune delle modalità con cui il concetto di paternità e le figure dei padri divini hanno sviluppato ovunque la loro complessità.

**I fratelli.** In modo simbolico, i rapporti tra fratelli sono centrali nella religione e nel mito quasi come quelli tra genitori e figli. Questo è in parte dovuto al fatto che fratelli e sorelle spesso sono anche coniugi, come Zeus e Hera, soprattutto nei miti di creazione, rendendo il tema dell'incesto un comune mitologema universale. Quasi universalmente, infatti, si crede che due gemelli incrociati (cioè di sesso diverso) siano stati i primi esseri umani, da cui sarebbero discesi tutti gli altri.

La prima coppia dell'antica enneade egizia furono i gemelli Shu e Tefnut; la seconda furono il fratello e sorella Geb e Nut, il padre e la madre degli dei osirici. I gemelli vedici Yama e Yami e gli scandinavi Askr ed Embla funzionavano nello stesso modo.

Una qualche idea dei possibili significati del «matrimonio» tra fratelli germani, gemelli o meno, appare nel mito giapponese di Amaterasu Ōmikami, la dea che illumina il Cielo, e di suo fratello Susano-o no Mikoto, l'eroe valente, veloce e impetuoso. Il governo dell'universo era diviso tra questi due dei: il regno della luce, comprendente cielo e terra, era retto in modo estremamente saggio dalla dea solare; mentre l'oceano e il regno delle cose nascoste erano retti in lungo e in largo dal suo focoso fratello. In conseguenza alla cattiva condotta di suo fratello, Amaterasu viene richiusa in una caverna, lasciando il mondo intero nelle tenebre. Quando infine lei ricompare, la luce trionfa sulle tenebre, e suo fratello viene esiliato in una regione lontana.

Molte varianti di questa rivalità mostrano i fratelli come due gemelli, come nell'antico mito zoroastriano dei gemelli Ōhrmazd (la «luce») e Ahriman (le «tenebre») oppure nel mito irochese di Ioskeha, il creatore e conservatore, e Tawiskara, il dio della morte invernale. A differenza della coppia irochese, però, la diade persiana, raffigurante rispettivamente il principio del bene e quello del male, pone le basi per un sistema dualistico in cui entrambi i principi sono uguali.

Spesso la rivalità tra fratelli prevede il tema del fratricidio, come nel caso dell'egizio Seth che uccide Osiride, oppure dei fratelli greci Ismenos e Kaanthos attraverso i quali viene introdotto per la prima volta nel mondo il fratricidio. Questo tema comune drammatizza la distinzione che molte culture compiono tra i primogeniti e gli altri figli. Un mito di creazione australiano riguardante due fratelli che viaggiano insieme all'inizio dei tempi drammatizza in modo particolare questa distinzione. Quando il fratello maggiore desidera una moglie, interviene sul fratello minore e lo trasforma in una donna. Il fratello più giovane, allora, trasformato in moglie, semplicemente continua a vivere nella posizione subordinata che ha occupato fin dal principio, rendendo evidente l'equivalente impotenza che caratterizza sia i fratelli più giovani sia le mogli.

Tutti questi racconti incentrati sui rapporti tra fratelli creano notevoli varianti su alcuni importanti temi familiari. I gemelli in lotta rappresentano l'identità contro la differenza; fratelli e sorelle in contrasto tra loro raffigurano l'opposizione familiare; e fratelli in lotta simboleggiano l'alternativa tra uguaglianza e ge-

rarchia, poiché infine i sentimenti fraterni cedono sempre di fronte ai diritti del fratello maggiore, che sarà infine il patriarca. [Vedi *GEMELLI*, vol. 4].

**I servi.** Tra tutti i tradizionali membri della famiglia, nessuno enfatizza così pienamente le modalità delle funzioni familiari, sia come esempio sia come simbolo di un ordine gerarchico, come il domestico, il salariato o lo schiavo che contribuisce alla vita familiare ed economica, all'interno di ambienti agricoli o commerciali. Nella sua forma più estrema, la schiavitù, la condizione servile sottolinea la natura gerarchica della famiglia tradizionale. Nell'antica cultura hawaiana, per esempio, un gruppo sociale di fuori casta, i *kauwa*, era stato scelto per servire i capi e soltanto i suoi membri potevano toccarli, essendo esenti dal *kapu* («tabu») che proibiva ogni contatto con i capi sotto pena di morte. Tuttavia questi *kauwa* erano a loro volta intoccabili: non era conveniente mangiare con loro oppure dormire vicino a loro. Alla morte dei loro padroni, essi erano bruciati vivi, spesso come riparazione per le violazioni al *kapu* commesse da altri. Sebbene estremo, questo esempio, come molti altri relativi alla servitù indiana degli intoccabili, agli schiavi neri americani e gli eunuchi del Medio Oriente, introduce i temi del capro espiatorio, del sacrificio e della gerarchia che sono assai comuni alla famiglia in generale.

Alcune tradizioni religiose sviluppano apertamente il tema implicito in ogni forma di servitù, accentuando maggiormente gli attributi positivi piuttosto che quelli negativi, come nei casi di Hanuman, il perfetto servo induista, e di Cristo, inteso come colui che realizza compiutamente la promessa contenuta nei poemi del servo di Jahvè del «Deuteroisaia». Altre semplicemente raffigurano la servitù come una istituzione naturale, tanto per la divinità quanto per l'umanità: nella mitologia giapponese, per esempio, la volpe svolge la funzione di messaggero del dio delle messi, Inari, così come Hermes serve gli dei olimpici in Grecia. Tra gli Haida della costa nordoccidentale, la «vecchia donna sotto il fuoco» funge da messaggera degli esseri soprannaturali, viaggiando continuamente tra questo mondo e quello degli spiriti. La servitù, inoltre, intesa come esemplificazione di una forma di umiltà adatta a tutti i devoti, caratterizza molte tradizioni: per questo gli induisti si sentono come schiavi alla presenza di Varuṇa (*Ṛgveda* 1,25,1).

## BIBLIOGRAFIA


Oltre alle scritture canoniche, le fonti più utili per gli studiosi della famiglia sono gli antichi codici giuridico-legali sviluppati dalla maggior parte delle culture letterarie. Rappresentativo è W. Jones (cur.), *The Institutes oh Hindu Law, or The Ordinances of Menu, according to the Gloss of Colluca. Comprising the Indian System of Duties, Religious and Civil*, 1794, London 1876 (2ª ed.): i vari decreti coprono ad ampio spettro tutti gli argomenti riferibili alla famiglia, compresi divorzio, seconde nozze, condizione della moglie e simili. In «Daedalus» 1977 si può trovare un eccellente compendio di vari studi relativi alla famiglia, con articoli su culture specifiche, pubblicazioni relative alla politica familiare negli Stati Uniti e allo studio della storia della famiglia.

Opera più rappresentativa del controverso approccio demografico è P. Laslett e R. Wall, *Household and Family in Past Time*, Cambridge 1972. In questo studio Laslett presenta la sua provocatoria tesi che la famiglia nucleare sia precedente alla rivoluzione industriale e che perciò sia piuttosto una causa che una conseguenza. Ugualmente rappresentativo della nuova corrente demografica sulla famiglia è M. Mitterauer e R. Seider, *Vom Patriarchat zur Partnerschaft*, Chicago 1977. Il lavoro più recente per coloro che si vogliono informare degli aspetti storici della famiglia, in particolare guardando a piccoli gruppi di persone in aree documentate molto precisamente, è «The Journal of Family History», Worcester/Mass. a partire dal 1976.

Tra le numerose fonti di informazione sulla dea madre, ne emergono due per la loro lucidità: E.O. James, *The Cult of the Mother-Goddess. An Archaeological and Documentary Study*, New York 1959; e Marija Gimbutas, *The Goddesses and Gods of Old Europe, 6.500-3.500 a.C. Myths and Cult Images*, Berkeley 1982 (trad. it. *Il linguaggio della dea. Mito e culto della dea madre nell'Europa neolitica*, Milano 1990); F. Facchini et al., *La religiosità nella preistoria*, Milano 1991. Assai più difficile da tracciare, per la mancanza di documentazione antica e per la scarsità di libri dedicati a questo oggetto, è il concetto di dio padre. Le fonti utili comprendono E.O. James, *The Worship of the Sky-God. A Comparative Study in Semitic and Indo-European Religion*, London 1963; W. Schmidt, *The Origin and Growth of Religion. Facts and Theories*, 1931, New York 1972 (trad it. *Manuale di storia comparata delle religioni*, Brescia 1943); M. Eliade, *Traité d'histoire des Religions*, Paris 1948 (trad. it. *Trattato di storia delle religioni*, Torino 1954). Un'utile presentazione di Kṛṣṇa come fanciullo divino compare in D. Kinsley, *The Sword and the Flute. Kali and Kṛṣṇa, Dark Visions of the Terrible and the Sublime in Hindu Mythology*, Berkeley 1975. Informazioni molto utili sui gemelli si possono trovare in D.J. Ward, *The Divine Twins. An Indo-European Myth in Germanic Tradition*, Berkeley 1968.


KATHRYN ALLEN RABUZZI

**FLUSSI DI COSCIENZA.** Si ritiene che tutte le maggiori religioni del mondo, così come la maggior parte delle sette e dei culti tribali, producano all'occasione, tra i loro fedeli, stati di estasi o almeno stati alterati di coscienza. Simili esperienze costituiscono, per molti credenti, una delle attrattive principali della religione, se non addirittura la prova della sua capacità di fungere da intermediaria con il soprannaturale. In alcuni culti e presso alcune sette queste esperienze ven-

gono indotte da particolari sostanze ingerite secondo modalità rituali, oppure dal digiuno o da *trance* ipnotiche, oppure infine da ciò che Émile Durkheim chiamava «effervescenza collettiva», cioè da una condizione eccezionale preparata dalla musica ossessiva, dalla danza ritmata e da movimenti ripetuti.

Nelle maggiori religioni si possono ancora reperire tracce di questo genere di mezzi, che colpiscono direttamente i sensi per determinare stati alterati di coscienza. L'uso della musica, del canto, delle luci e dei profumi durante la liturgia e le varie regole del digiuno rituale derivano molto probabilmente da antichi metodi per produrre l'estasi. Ma le grandi tradizioni religiose si sono lentamente liberate da questi metodi che sfruttano esclusivamente gli organi di senso, sviluppando invece la capacità di indurre l'estasi attraverso il ricorso a discipline cognitive. Nonostante le notevoli differenze culturali, che sono rese più evidenti dalle singole modalità di applicazione di queste pratiche, si può dire che la preghiera, la meditazione, il *satori* e il *samādhi* sono tutti meccanismi capaci di creare un senso di unione mistica con una forza sacra e trascendente.

L'estasi che si realizza nelle pratiche e nei rituali religiosi si riferisce unicamente alla religione, oppure è una forma particolare che appartiene a un genere più vasto di stati di coscienza? È almeno dai tempi di William James che gli psicologi propendono per la seconda ipotesi. Si ritiene, infatti, che non sussista alcuna differenza qualitativa tra gli stati alterati di coscienza sperimentati all'interno di contesti religiosi e i corrispondenti stati alterati riferiti però a contesti profani. Il compito dello studioso è quello di descrivere in modo preciso questi stati di coscienza e di spiegare perché essi si ritrovano anche all'interno delle pratiche religiose.

Lo stato di coscienza che forse più da vicino si avvicina alle diverse descrizioni dell'estasi religiosa è il cosiddetto «flusso di coscienza» (o «esperienza di flusso», *flow experience*), che è stato chiamato così perché molte persone hanno utilizzato la parola *flusso* per descriverlo. A quanto risulta, questo stato soggettivo è stato sperimentato da artisti nel corso del loro lavoro creativo, da atleti al culmine della competizione, da chirurghi durante operazione particolarmente difficili e infine anche da persone normali impegnate nelle loro attività di maggiore soddisfazione. In altre parole, talune situazioni caratterizzate dal raggiungimento di un elevato livello di autoconsapevolezza – benché in contesti assai diversi tra loro, che comprendono anche la meditazione, la preghiera e l'unione mistica – vengono significativamente descritte utilizzando parametri soggettivi estremamente simili. L'esperienza che ne deriva è «estatica» in quanto è caratterizzata da un senso di chiarezza e di godimento che emerge dallo sfondo confuso della *routine* quotidiana.

Questo stato di coscienza è caratterizzato dalle seguenti dimensioni fenomenologiche:

1. riduzione del centro della percezione a un ambito di impulsi chiaramente delimitato;
2. esclusione dalla consapevolezza degli stimoli immediati irrilevanti, dei ricordi degli eventi passati e della contemplazione del futuro: da qui deriva una concentrazione dell'attenzione sul presente, che si dischiude libero alla mente;
3. fusione di azione e prontezza di spirito, descritta anche come assenza di dubbio e di riflessione critica sulla propria attività presente;
4. percezione di mete chiare e di una evidente retroazione, così da conoscere la propria posizione rispetto a tali mete;
5. assenza totale di ansietà, grazie alla capacità di controllare perfettamente la situazione;
6. perdita della coscienza di sé, che talvolta giunge fino a una sensazione di trascendenza al di fuori dei confini dell'*ego* e di unione in un sistema più vasto, in qualche modo transpersonale.

Quando queste condizioni si presentano alla coscienza, in genere l'esperienza viene giudicata piacevole e autotelica (degna di essere ricercata per il vantaggio personale che ne deriva). Di genere assai diverso sono le attività della vita quotidiana capaci di determinare una esperienza di flusso. Al livello più basso possiamo porre alcune attività di «microflusso», come lo scarabocchiare, il passeggiare senza meta oppure anche il fumare, che forniscono esperienze occasionali all'interno di una esistenza ordinaria. All'altro estremo, invece, vanno considerate le attività di «flusso profondo», che forniscono esperienze relativamente durature e totalmente assorbenti, come lo sforzo creativo, un pensiero complesso, di tipo simbolico o religioso, oppure l'apice di una prestazione sportiva.

La possibilità per ciascuna di queste attività di determinare una esperienza di flusso dipende in larga misura dal tipo e dal grado di sfide (opportunità di azione) che essa rende possibili e inoltre dall'abilità di chi agisce (capacità di porsi in relazione ad esse). Quando queste due realtà si trovano in perfetto equilibrio, allora si realizza il flusso. Se invece le sfide offuscano l'abilità, si produce ansietà; se, al contrario, le abilità sono superiori alle stesse opportunità di utilizzarle, ne deriva una sensazione di noia. La complessità di un flusso di coscienza – ovvero la sua capacità di creare un flusso profondo – è una funzione della dimensione delle

sfide che l'attività presenta e delle capacità di chi agisce. I giochi, gli spettacoli, i rituali sono strutturati in modo da fornire il massimo del flusso di coscienza.

I sistemi religiosi presentano un'ampia varietà di opportunità per l'azione, dai rituali fisici semplicemente ripetitivi, del genere del microflusso (come ad esempio, nel Tibet, l'atto di far girare le ruote di preghiera), fino alle sequenze puramente cognitive dell'esegesi dottrinale. Le religioni sono talora in grado di trasformare l'attività dell'intera esistenza di una persona in un sistema d'azione perfettamente unificato e dotato di mete chiare e congruenti. Si potrebbe dire, per esempio, che la religione dei primi puritani era una attività di flusso assolutamente totalizzante, che concentrava la consapevolezza dei credenti sulla necessità di raggiungere la salvezza e prescriveva lo sforzo produttivo come mezzo per ottenere la *certitudo salutis*. In questo processo, il Puritanesimo è stato costretto a escludere dalla consapevolezza del fedele molte esperienze piacevoli, ma esso, pur all'interno dei limiti delle sue mete e delle sue regole, ha fornito un campo di azione totalizzante e, in ultima analisi, gradevole.

In linea generale, comunque, si può dire che le esperienze di flusso di coscienza – comprese quelle di carattere religioso – si pongono al livello minimo della percezione dei modelli dominanti di consapevolezza richiesti dall'esistenza sociale. La preghiera, il rituale, la meditazione o la lettura dei testi sacri introducono intermezzi di flusso in una corrente di consapevolezza che altrimenti tenderebbe a essere strutturata in modo troppo approssimativo oppure troppo rigido. Queste attività sono talvolta in grado di offrire esperienze concrete di una modalità di esistenza capace di condurre alla manifestazione delle potenzialità individuali meglio e più di quanto sia capace di farlo la realtà storica socialmente limitata.

[Vedi *COSCIENZA, STATI DI*, e inoltre *ESTASI*, *ESPERIENZA RELIGIOSA*].

**BIBLIOGRAFIA**

J.H. Crook, *The Evolution of Human Consciousness*, London-New York 1980.

M. Csikszentmihalyi, *Beyond Boredom and Anxiety. The Experience of Play in Work and Games*, San Francisco 1975.

M. Csikszentmihalyi, *Toward a Psychology of Optimal Experience*, in L. Wheeler (cur.), *Review of Personality and Social Psychology*, III, Beverly Hills/Calif. 1982, pp. 13-36.

W. James, *The Varieties of Religious Experience*, 1902 (trad. it. *Le varie forme della coscienza religiosa*, Torino 1904).

Marghanita Laski, *Ecstasy. A Study of Some Secular and Religious Experiences*, 1962, Westport/Conn. 1968.

V. Turner, *Liminal to Liminoid, in Play, Flow, and Ritual. An Essay in Comparative Symbology*, in «Rice University Studies», 60 (1974), pp. 53-92 (rist. in V. Turner, *From Ritual to Theatre. The Human Seriousness of Play*, New York 1982, pp. 20-60; trad. it. *Dal rito al teatro*, Bologna 1986).

MIHALY CSIKSZENTMIHALYI

**GLOSSOLALIA.** Il termine «glossolalia» (dal greco *glossa*, lingua, e *lalein*, parlare) indica uno specialissimo modo di parlare, considerato il risultato di un particolare atteggiamento che in numerose comunità religiose, dell'Occidente e dell'Oriente, è stato istituzionalizzato in forma di rituale religioso. La sua presenza assai diffusa, così come le numerose menzioni in documenti storici, ne attestano l'antichità. Si trovano accenni alla glossolalia nelle Sacre Scritture ebraiche e nel Nuovo Testamento; essa inoltre ha un ruolo fondamentale nella narrazione degli *Atti degli Apostoli* relativa al giorno di Pentecoste. La glossolalia è citata anche nei Veda (circa 1000 a.C.), negli *Yoga Sūtra* di Patañjali e negli scritti tantrici tibetani; se ne trovano tracce anche nelle litanie (*dhikr*) caratteristiche di alcuni gruppi del Sufismo islamico.

I primi resoconti etnografici parlavano con sospetto del fenomeno, definendolo assurdo, privo di senso, una sorta di balbettio incomprensibile di scarso interesse. La teologia cristiana, per parte sua, tendeva a farne un fenomeno di propria esclusiva pertinenza, collegandolo esclusivamente con l'età apostolica. Le forme attuali di glossolalia vengono in genere classificate come fenomeni psicologici anormali, sintomi probabili di schizofrenia o di isteria, in quanto riscontrati dai ricercatori esclusivamente nei malati di mente. La situazione ha cominciato a modificarsi quando, sulla spinta di un rinnovato interesse per il sorgere del movimento dei Pentecostali, alcuni studiosi hanno preso a studiare il fenomeno come parte di un rituale religioso.

In uno studio pubblicato nel 1969, per esempio, Virginia H. Hine, ha utilizzato un criterio antropologico e comparativo nella sua indagine sul movimento pentecostale negli Stati Uniti, nel Messico, a Haiti e in Colombia, ricorrendo anche a interviste, questionari e all'osservazione personale (in «Journal for the Scientific Study of Religion», 8, pp. 212-26). La sua analisi funzionale ha dimostrato che la glossolalia è una componente del processo di totale abbandono e affidamento al movimento, con importanti implicazioni sia sul piano personale che su quello sociale. Le sue conclusioni coincidono nella sostanza con quelle dei numerosi studi etnografici che hanno analizzato, presso società non occidentali, le varie forme di glossolalia che precedono o accompagnano l'iniziazione dei fedeli.

Già qualche anno prima dell'indagine della Hine, del resto, l'interpretazione patologica della glossolalia era stata rifiutata da L.M. Vivier-van Etveldt (in una dissertazione presentata alla University of the Witwatersrand, Johannesburg 1960). Nella sua analisi, egli aveva posto a confronto due gruppi distinti, formati l'uno da membri di una Chiesa praticante la glossolalia e l'altro da membri della tradizionale Chiesa protestante, che rifiutava tale atteggiamento. I test psicologici compiuti in quella occasione, soprattutto il «Thematic Apperception Test» (TAT) e il «Personality Factor Test» messo a punto da James Cattell, non segnalarono alcun guasto nello stato neurologico di coloro che praticavano la glossolalia: costoro, anzi, apparivano poco suggestionabili e meglio equilibrati dei loro avversari conservatori. Queste conclusioni, tra l'altro, contribuirono a cancellare definitivamente l'opinione, a quel tempo assai diffusa, secondo la quale gli sciamani, che praticano in modo ampio la glossolalia, sono degli psicotici. La differenza fondamentale che distingue un praticante religioso da un malato di mente con-

siste nel fatto che quest'ultimo è incapace di controllare i suoi comportamenti sottoponendoli alle regole imposte da un rituale.

La principale caratteristica formale della glossolalia è che si tratta della manifestazione di un linguaggio non ordinario, nel senso che le sillabe e le sequenze di sillabe, a differenza di quanto avviene nel linguaggio comune, non hanno senso e non costituiscono parole. Ad esse, in altri termini, non viene attribuito alcun significato, né esse sono strutturabili secondo le regole della grammatica. Per questo motivo i linguisti rifiutano la definizione della glossolalia come «xenoglossia» (dal greco *xenos*, straniero, e *glossa*, lingua), che farebbe della glossolalia una sorta di linguaggio forestiero, ma comprensibile anche da persone diverse da quelle che lo parlano. William J. Samarin, un linguista che ha studiato soprattutto gruppi cristiani di lingua inglese, ha interpretato piuttosto la glossolalia come una sorta di pseudolinguaggio. In un suo importante articolo del 1972 (*Variation and Variables in Religious Glossolalia*, in «Language in Society», 1, pp. 121-30) egli definì la glossolalia «una parlata inintelligibile e balbettante, che manifesta superficiali somiglianze fonologiche con il linguaggio, senza tuttavia possedere una consistente struttura sintagmatica e senza essere derivata in modo sistematico da (o almeno collegata a) un linguaggio conosciuto». Lo studioso mise in risalto la ripetitività della glossolalia, che è suddivisibile in macrosegmenti, paragonabili a frasi; in microsegmenti, che appaiono reminiscenze di parole; e in suoni. Ci sarebbe anche una maniera per segnalare le diverse inflessioni e le variazioni di tono. Samarin osservò che i personaggi da lui esaminati conservavano nella glossolalia il loro naturale «accento inglese»: i loro suoni, in altri termini, rimanevano imparentati con il suono della parlata inglese. Egli attribuì questo fenomeno al fatto che i devoti si impossessano di un particolare stile di discorso attraverso l'imitazione dei diversi stili della predicazione.

Al termine di accurati lavori sul campo e di lunghe ricerche di laboratorio (cfr. Felicitas D. Goodman, *States of Consciousness. A Study of Soundtracks*, in «Journal of Mind and Behavior», 2, 1981, pp. 209-19) sono personalmente giunta a conclusioni piuttosto diverse. Ho affrontato da antropologo del linguaggio e da linguista varie comunità pentecostali di lingua inglese, spagnola e maya presenti in Messico e negli Stati Uniti, e inoltre una delle nuove comunità religiose del Giappone; infine ho analizzato registrazioni di rituali non cristiani provenienti dal Borneo, dall'Indonesia e dall'Africa. Tutti i tipi di glossolalia presi in esame risultano perfettamente analoghi, sia dal punto di vista linguistico che da quello culturale, sia nella loro struttura segmentata (costituita cioè di suoni, sillabe e frasi), che nella loro struttura generale (quella cioè che prende in considerazione elementi quali il ritmo, l'accento e in particolare l'intonazione). Le analisi di laboratorio condotte utilizzando strumenti che registrano le variazioni della «pressione» della voce (cioè dell'intonazione) hanno confermato questa conclusione. Tale criterio consente tra l'altro di distinguere la glossolalia da altri consimili fenomeni di linguaggio non ordinario, quali ad esempio le parole pronunciate nel sonno o nel corso della regressione indotta dall'ipnosi. Particolarmente importante risulta questo ultimo aspetto, perché dimostrerebbe che erano in errore quegli etnografi che ritenevano provocati da ipnotismo i vari comportamenti connessi con la glossolalia.

Gli studi etnografici e l'osservazione diretta dimostrano chiaramente che nel corso dei fenomeni di glossolalia si verifica un significativo (piccolo o grande che sia) mutamento dello stato di coscienza. Personalmente, io tendo ad attribuire le innegabili analogie che si riscontrano nei vari comportamenti glossolalici a quei mutamenti neurofisiologici che si realizzano nel corso del cosiddetto stato di *trance*. La glossolalia sarebbe dunque un modello di vocalizzazione, una forma di linguaggio automatico che si produce all'interno dello stato di *trance* e che riflette direttamente, nelle sue strutture segmentate e generali, i processi neurofisiologici che caratterizzano questo stato alterato di coscienza.

In termini più semplici, qualsiasi cosa avvenga nel sistema nervoso durante la *trance*, questa provoca lo spezzettamento del discorso in frasi di eguale lunghezza, il che ci costringe a occuparci anche delle pause. Utilizzando concetti più familiari alla musica che alla linguistica, possiamo dire che le frasi risultano suddivise in battute, ciascuna delle quali accentata sulla prima sillaba, cosicché si produce un ritmico vibrare in sequenze formate da consonante e vocale, consonante e vocale. Lo stato di *trance* è probabilmente la causa dell'intonazione ossessiva della glossolalia; senza variazioni essa sale fino a raggiungere un picco a circa un terzo della sua articolazione, per poi cadere fino a un livello molto più basso di quello iniziale, come se andasse a concludere.

I suoni della glossolalia non sono necessariamente legati alla lingua nativa di chi parla, dal momento che, al contrario, essi comprendono di frequente suoni del tutto assenti dalle lingue madri. Questo avviene, per esempio, per gli appartenenti all'area linguistica anglosassone, i quali impiegano la /a/ come vocale media, non arrotondata, equivalente al cosiddetto «suono continentale», che è del tutto assente dalla lingua inglese; in modo analogo, nel Messico di lingua spagnola viene usato il suono /ö/ (corrispondente alla *o* lunga e

chiusa della parola tedesca *Öse*) che non appartiene al repertorio delle vocali usate dalla lingua spagnola. Sono stati addirittura registrati numerosi suoni propri del mondo animale, quali latrati, sibili, grugniti, ringhi.

Nonostante la glossolalia sia stata sovente definita come lo scoppio di una manifestazione spontanea, essa sembra invece essere un comportamento appreso, anche se non sempre in modo del tutto cosciente. Pare confermare questa conclusione il fatto che spesso certe congregazioni costituite da membri stabili sviluppano una loro propria glossolalia «dialettale»: tutto ciò sembra implicare un qualche tipo di apprendimento e renderebbe il fenomeno affine a quelle forme più tradizionali di glossolalia (estranee al mondo occidentale ed evidentemente frutto di insegnamento) che prevedono regole per l'esposizione, sia individuale sia collettiva, e per il dialogo (frequente nelle nuove religioni giapponesi) o il canto.

Da quanto detto sopra, parrebbe possibile individuare nello stato di *trance* il comportamento che fondamentalmente contraddistingue la glossolalia: in tale atteggiamento assumerebbe un posto di rilievo una forma di vocalizzazione sovrapposta all'azione del praticante, la quale, a sua volta, è sostenuta da una serie di stimoli esterni come il canto, la danza, il rullo dei tamburi o il battito delle mani. Lo stato attuale della ricerca suggerisce che questo stato di *trance* – delirio, rapimento, estasi o, in termini più neutri, stato alterato di coscienza – implica sempre un processo singolare di tipo neurofisiologico. Barbara W. Lex, medico e antropologo, ipotizza che si tratti dell'alternanza di due diversi ambiti del sistema nervoso: l'armonizzazione e il rilassamento avrebbero effetti benefici sul sistema nervoso stesso, e questo spiegherebbe i risultati genericamente benefici di tale esperienza. Le osservazioni condotte tra le diverse comunità cristiane e anche tra comunità religiose estranee al mondo occidentale indicano, in modo concorde, che qualsiasi persona di normale costituzione può dare inizio al processo in questione, fino a scivolare nello stato di *trance*. Non sembrano, invece, rientrare in questo quadro le differenze di personalità che sono state studiate dai primi ricercatori.

Oggi sono in molti ad accettare questa associazione tra glossolalia e *trance* (si veda ad esempio lo studio di Cyril Williams del 1981, citato in bibliografia). Una volta riconosciuto che lo stato di *trance* è fondamentale per la produzione dei fenomeni di glossolalia, possiamo concludere che una vocalizzazione consistente soltanto in semplici sillabe, del tutto prive di senso e combinate a piacere, può essere davvero una convenzione culturale, mentre altri tipi di discorso possono essere di fatto articolati dal praticante in stato di *trance* (nelle varie forme in cui essa si manifesta). L'indagine sul campo dimostra appunto questo. Sillabe senza senso ricorrono talora in combinazione con termini vernacolari oppure stranieri – spesso «Vieni Gesù» e «Alleluja» tra i Pentecostali americani – senza che l'accento o l'intonazione dell'espressione ne risultino disturbati. Nelle regioni subartiche, presso gli Inuit (Eschimesi), i Saami (Lapponi), i Chukchi, i Khanty (Ostiachi), gli Iakuti e gli Evenki, molti sciamani usano, nel corso dei loro riti, certi linguaggi segreti, che consistono in una mescolanza di sillabe senza senso e di espressioni vernacolari. Questi linguaggi, proprio come la lingua materna, vengono insegnati dai maestri sciamani ai neofiti loro allievi.

Dall'Africa provengono notizie intorno a un linguaggio religioso segreto, usato soltanto ed esclusivamente dalle donne. Le donne dei Bakweri, per esempio, che vivono sulle pendici del monte Camerun, usano, in un contesto rituale, un «linguaggio di sirena», che viene insegnato alle fanciulle durante la preparazione all'iniziazione. Il momento in cui la ragazza è pronta per la cerimonia viene segnalato dal suo cadere in deliquio, cioè dalla sperimentazione di uno stato di *trance*, nel corso del quale ella è in grado di comprendere lo speciale linguaggio nel quale le si rivolgono le donne adulte. Nessun particolare di questo linguaggio è tuttavia noto al di fuori della tribù, dal momento che è preclusa agli etnografi di sesso maschile la possibilità di apprenderlo (cfr. E. Ardener, *Belief and the Problem of Women*, in J.S. La Fontaine (cur.), *The Interpretation of the Ritual*, London 1972, pp. 135-201: secondo lo studioso, si tratta probabilmente di una forma mista di linguaggio, che egli pone in relazione con il linguaggio delle donne dei Bakweri inurbatesi e convertite al Cristianesimo. In quest'ultimo linguaggio, taluni elementi linguistici paiono essere gli esiti dello sviluppo in forma di parole di elementi che in origine non dovevano essere semplici sillabe prive di senso, ma che sapevano già esprimere, al contrario, significati ben definiti).

Chi pratica la glossolalia può talvolta impiegare un linguaggio misto, fatto di sillabe senza senso alternate a espressioni del linguaggio comune, cosicché, ferma restando la prevalenza delle sillabe incomprensibili, è tuttavia possibile – come nel caso della glossolalia all'interno del Cristianesimo o tra i nomadi siberiani Chukchi, che vivono cacciando le renne – tentare una sorta di «interpretazione» basata sulla distinzione tra un ritmo imposto dallo stato di *trance* e un diverso ritmo non riproducibile nell'esattezza dell'intonazione quando ci si trovi in uno stato di coscienza normale, non alterato. Si tratta di un fenomeno simile a quello che si registra nell'eloquio profetico e «ispirato», am-

piamente diffuso in ogni parte del mondo, nel quale un ritmo scandito conferisce una certa natura poetica all'espressione. In simili parlate, le parole sono spesso smozzicate, le regole della grammatica disattese, sopraffatte dalle esigenze dello stato di *trance*. Anche l'intento comunicativo può risultare alterato. Un caso simile è quello dei demoni che parlavano attraverso lo stato di *trance* della studentessa tedesca Anneliese Michel: costoro non potevano rivolgere domande perché nel tedesco parlato il tono interrogativo s'innalza alla fine della frase, mentre tutte le espressioni tipiche della *trance* sono caratterizzate da un abbassamento di tono (su questo caso si veda Felicitas D. Goodman, *The Exorcism of Anneliese Michel*, New York 1981).

Questo particolare caso richiama il problema di quali tipi di esperienza religiosa siano comunemente definiti glossolalia. Nel caso in questione si è realizzata l'esperienza di una possessione, alla quale la glossolalia forniva la voce (era, insomma, il «linguaggio» dei demoni che possedevano la ragazza). La possessione, in effetti, è una delle più frequenti occasioni rituali di impiego della glossolalia; nel corso di essa si sperimenta l'ingresso in una persona di una entità proveniente da una dimensione sacra della realtà. Entità che di solito è lo Spirito Santo nei contesti cristiani, nei quali, conseguentemente, la glossolalia è concepita come il linguaggio dello Spirito stesso, percepito però come una forza e non come una persona, mentre in contesti diversi (presso gli abitanti delle isole Trobriand, con i loro spiriti dei defunti, oppure tra gli adepti del Vudu di Haiti, oppure ancora in Africa tra coloro che credono agli spiriti degli antenati) gli spiriti possiedono una personalità spiccata, che si manifesta appunto attraverso la glossolalia. Nonostante alcuni osservatori occidentali parlino di recita di una parte, l'esperienza della possessione sembra piuttosto presupporre la presenza di un essere separato, diverso in quanto la voce dello spirito che possiede è diversa da quella del posseduto. I demoni che occupavano Anneliese Michel parlavano con voce maschile, profonda e stridente e ciascuno di essi (erano sei) aveva caratteristiche specifiche, quali la brutalità o l'effeminatezza. Nel rituale vudu le *medium* sono possedute da spiriti di sesso maschile (*lwa*) subendo in quel caso una modificazione nella voce e nel comportamento. Nell'Umbanda, il celebre culto di guarigione afro-brasiliano, la possessione da parte di uno spirito bambino produce analoghe modificazioni della voce. Gli sciamani siberiani, infine, possono essere posseduti da spiriti di natura animale: il loro eloquio, allora, sarà simile a un vero e proprio «linguaggio animale»; analoga modificazione, pur trattandosi di un'esperienza del tutto diversa, si realizza quando lo sciamano «si trasforma» in animale.

Secondo un'opinione diffusa, la malattia è il risultato della possesione di un essere umano ad opera di uno spirito dannoso, appartenente a una dimensione sacra. Queste entità nocive vanno dunque espulse o esorcizzate secondo metodi che dipendono dalla tradizione dominante nei diversi contesti religiosi. Può trattarsi della recita di un formulario che consente di restare in uno stato di coscienza vigile e consapevole (com'è stato fatto nel caso di Anneliese Michel, esorcizzata da un sacerdote cattolico che recitò preghiere esorcistiche tratte dal *Rituale Romanum*), così come si può entrare in *trance* abbandonandosi alla glossolalia. Frequenti sono i casi intermedi e misti, che si ritiene possano influenzare l'attività demoniaca: è quanto avviene nel rituale tantrico dell'esorcismo diffuso nel Tibet, per esempio, oppure nelle sedute per ottenere una guarigione organizzate dai buddhisti della Thailandia settentrionale.

La comunicazione attraverso la glossolalia, comunque, non si realizza soltanto per trattare con spiriti avversi. In una registrazione effettuata nel Borneo, per esempio, è possibile ascoltare una donna che invoca il proprio spirito amico per un aiuto. Nel culto etiopico *zār*, gli sciamani parlano agli spiriti (*zār*) in un «linguaggio segreto»; anche gli sciamani semai della Malesia impiegano la glossolalia per invitare a una certa cerimonia i «nipoti degli dei» e gli Indios Yąnomamö dell'Amazzonia invocano i loro demoni (*hekura*) affinché vengano, durante la *trance*, a vivere in loro.

In linea generale, possiamo concludere che la glossolalia non va considerata simbolicamente. Si tratta piuttosto di un mezzo di comunicazione che informa tanto i partecipanti a un rituale quanto i semplici osservatori della presenza di un contatto con poteri ed entità appartenenti a una sfera di realtà sacra (può trattarsi dello Spirito Santo che interviene al battesimo o della manifestazione di qualcuna di quelle numerose entità che abitano le sfere del sacro).

[Vedi *DELIRIO RELIGIOSO, ENTUSIASMO, POSSESSIONE SPIRITICA*; inoltre *CANTO E SALMODIA* e *LINGUAGGIO SACRO*, vol. 2].

## BIBLIOGRAFIA

Tre testi, tutti usciti nel 1972, trattano la glossolalia da differenti angolature. Si tratta di Felicitas D. Goodman, *Speaking in Tongues. A Cross-Cultural Study of Glossolalia*, Chicago 1972: analisi linguistica del fenomeno e descrizione dei comportamenti da esso indotti; J.P. Kildahl, *The Psychology of Speaking in Tongues*, New York 1972: analizza i rapporti tra variazioni della personalità e pratica della glossolalia; W.J. Samarin, *Tongues of Men and Angels. The Religious Language of Pentecostalism*, New

York 1972: cerca di collocare il fenomeno su uno sfondo sociale preciso. Un testo che rappresenta il punto della ricerca scientifica risalente a una decina d'anni fa, ricco anche di materiale non occidentale, è C.G. Williams, *Tongues of the Spirit. A Study of Pentecostal Glossolalia and Related Phenomena*, Cardiff 1981. Per una panoramica sui movimenti religiosi statunitensi che impiegano la glossolalia, cfr. la raccolta antologica I.I. Zaretzky e M.P. Leone (curr.), *Religious Movements in Contemporary America*, Princeton 1974. Per una analisi del fenomeno presso società non occidentali, cfr. A.F. Anisimov, *The Shaman's Tent of the Evenks and the Origin of the Shamanistic Rite*, in H.N. Michel (cur.), *Studies in Siberian Shamanism*, Toronto 1963.

FELICITAS D. GOODMAN

**GUARIGIONE.** La guarigione occupa un posto di singolare importanza nell'esperienza religiosa di ogni parte del mondo. Spesso, infatti, la figura o il simbolo più importante di una religione è appunto la fonte della guarigione.

Il Buddha Śākyamuni viene rappresentato nel canone pali come un grande guaritore. Egli guariva sia attraverso i suoi insegnamenti sia prescrivendo speciali esercizi di meditazione come terapia per quelle malattie che, dal punto di vista buddhista, risultano legate a stati psichici sbagliati. Quando il Buddha guariva direttamente, la vicenda della malattia e della successiva guarigione offriva a tutti gli interessati una nuova visione della natura delle cose e spesso forniva l'occasione per la completa liberazione (Birnbaum, 1979, p. 12).

Secondo le rivelazioni di Zarathustra (Zoroastro), l'umanità deve usare le tecniche della guarigione divina per avere il sopravvento sul male, che si presenta sotto forma di malattia, e per riportare il mondo alla sua originaria perfezione. Lo scopo dell'intero processo della creazione, della caduta e della salvezza è la *frashōkereti*, che significa insieme guarigione e rinnovamento. La perfetta guarigione dovrebbe avere come conseguenza la fine del tempo e della morte e dovrebbe offrire all'umanità una nuova esistenza in Paradiso con un corpo futuro e atemporale.

Nella tradizione biblica, è Dio stesso che annuncia: «Io sono il Signore, colui che ti guarisce» (Es 15,26; cfr. anche Sal 103,3). La tradizione rabbinica, invece, tentava di giustificare una certa partecipazione degli uomini all'attività essenzialmente divina della guarigione. Le discussioni ruotavano intorno all'interpretazione di alcuni versetti biblici relativi alla restaurazione della proprietà (Es 21,19ss.; Dt 22,2) e al comandamento di amare il prossimo (Lv 19,18) e di coltivare e custodire la vigna della creazione di Dio, considerando il corpo umano come un parallelo del giardino paradisiaco dell'Eden.

Nella tradizione cristiana, le guarigioni miracolose operate da Gesù costituiscono il segno distintivo della venuta del Messia e del sorgere della nuova età che porterà il regno di Dio (Mt 4,23; 10,1; 10,7s. e 11,4s.). In quanto guaritore divino, Gesù insegna ai suoi discepoli come curare tutti i tipi di malattia, specialmente attraverso l'allontanamento degli spiriti impuri.

Nell'Islamismo, l'interesse per la guarigione espresso nel Corano e negli *ḥadīth* costituisce parte importante della rivelazione. In linea generale, l'attività della guarigione è attribuita a Dio. La guarigione risulta una parte così centrale della rivelazione che è stata comunicata a Maometto che il Corano definisce se stesso una «cura» per la mente e per il cuore, il luogo della vita mentale, intellettuale, morale ed emozionale (10,57; 12,82; 41,44). Dal X al XIV secolo, le riflessioni teologiche islamiche sulla guarigione elaborarono tutta una serie di tradizioni fondate su autorevoli fonti: la medicina profetica dell'Islamismo sunnita e la medicina degli imam nell'Islamismo sciita.

Nella misura in cui hanno fatto della guarigione un dogma centrale del loro sistema di fede e della loro vita pratica, i seguaci di tutte queste visioni religiose si uniscono alle schiere degli uomini di tutto il mondo e di tutta la storia. Numerosissime comunità dell'Africa, dell'Asia, dell'Oceania e delle Americhe, infatti, hanno per lungo tempo utilizzato la guarigione come espressione delle loro credenze e del loro atteggiamento verso le più profonde potenze dell'universo.

La trattazione che qui si presenta prenderà in esame la guarigione religiosa in una prospettiva comparativa. Lo schema seguirà approssimativamente le linee di un caso concreto di malattia e di guarigione, muovendo dalle origini della malattia e dalle tecniche di guarigione attraverso la scoperta dei sintomi, la loro diagnosi, la scelta della terapia, le azioni di cura e infine gli effetti della guarigione.

**Le origini della malattia.** Il significato e il valore delle idee e delle esperienze associate alla guarigione acquisiscono la massima evidenza negli specifici contesti religiosi in cui esse sorgono. Così, ad esempio, la sofferenza fisica ha diversi significati nel sacrificio di sé del *bodhisattva* buddhista Kṣemadatta, che bruciò la propria mano per diventare una lampada vivente, nella crocifissione di Cristo, offerta per ottenere la vita eterna di coloro che credono in lui, e nella morte di al-Ḥallāj, il poeta e mistico musulmano che vide la condizione umana, nel suo amore e nella sua dolorosa separazione dell'assenza e della morte, come uno specchio della natura divina e dei suoi attributi. Se da un lato ammettiamo che ciascun sistema religioso e medico propone particolari affermazioni di significato e di valore, dobbiamo però anche riconoscere che le rappre-

sentazioni delle origini della malattia riflettono uno schema in gran parte comune. I miti e le teorie sulle origini della malattia, infatti, non soltanto forniscono le basi razionali e cognitive per analizzare lo stato di malattia e di salute, ma situano anche l'esperienza della malattia come una realtà nel cosmo. La malattia è reale. Fin dal suo inizio, essa ha profondi legami con la creazione individuale, sociale e materiale. [Vedi *MALATTIE E CURE*].

È importante conoscere le modalità con cui le origini della malattia vengono percepite in ciascuna tradizione religiosa. Le immagini e i simboli delle origini della malattia aiutano a giustificare e a razionalizzare la malattia medesima e a discolpare chi ne viene colpito. Aiutano inoltre la comunità a riflettere sulla condizione della malattia. L'importanza fondamentale dei miti sulle origini della malattia, comunque, non è né sociale né cognitiva. Piuttosto, tali miti aiutano a classificare la malattia come una condizione ontologica, un modo di essere. La ricerca sulle origini della malattia rivela che l'uomo malato si trova di fronte a una realtà e che egli scopre la natura di questa realtà.

Lo stesso Essere supremo può inviare calamità. Nel mantenere il loro carattere assoluto e totale, gli Esseri supremi celesti puniscono sommariamente gli uomini mediante malattie e condanne a morte. I Semang di Kedah (Malaysia), ad esempio, credono che l'Essere supremo, Kari, che ha creato l'universo, sia onnisciente e dalla sua dimora celeste veda ogni colpa. Egli punisce i peccatori lasciando cadere su di loro un fiore di una pianta misteriosa. Nel punto in cui cade il fiore, lì si abbatte un fulmine fatale. Spesso, inoltre, le malattie congenite vengono imputate direttamente al creatore. I Mondari del Sudan meridionale attribuiscono l'origine di certi disturbi nervosi e delle malattie mentali a Ngun Ki, lo Spirito dell'alto. Tra i sintomi di tali malattie c'è spesso l'attacco improvviso, interpretato come il segno che la potenza proveniente dall'alto si è abbattuta con spietatezza e rapidità. In altri casi, l'incapacità mentale congenita viene direttamente attribuita alla paternità del creatore, dal momento che coloro che ne sono colpiti sono considerati cattive creature, imperfette o spezzate nel momento in cui venivano forgiate (Buxton, 1973, pp. 35s.).

Gli Esseri supremi e i creatori non soltanto producono malattie mortali e incurabili, ma possono anche indirettamente inondare il mondo con un diluvio di sostanze letali. Il creatore distrugge allora le proprie creature attraverso il diluvio universale, il fuoco, la pietrificazione, la tenebra o il terremoto. Queste catastrofi lasciano in genere residui tossici. Alcuni frammenti del mondo primordiale, solo parzialmente distrutti, provocano a loro volta malattie negli individui con cui vengono a contatto (se questi frammenti sono sostanze inerti come veleni, ceneri o acque primordiali) oppure li assalgono (se si tratta di mostri sopravissuti che continuano ancor oggi a divorare le loro vittime).

Talvolta, chi introduce la malattia nel mondo è un collaboratore della creazione, un rivale che compete con gli sforzi del creatore divino o li ostacola. Secondo la teologia mazdea del *Dēnkart* iranico (IX,37,5), il mondo un tempo era perfetto, immortale e immateriale (*mēnōg*). Anche la creazione materiale (*gētīg*) compiuta da Ohrmazd, il creatore buono, era perfetta. Soltanto quando Ahriman crea lo spazio finito, il mondo viene corrotto dal male e dalla malattia, uno stato di confusione (*gumēzishn*) che durerà sino alla fine dei tempi. Le creature del diabolico Ahriman abitano corpi umani, nei quali si installano sotto forma di malattie.

Ma spesso è una figura divina più ambigua a introdurre la malattia. Talvolta, infatti, eroi culturali o trickster mitici collaborano con l'Essere supremo nell'opera della creazione. Costoro, tuttavia, raramente sono pari al dio supremo per potere o per condizione. In genere sono soltanto suoi delegati, incaricati di eseguire la volontà del creatore. Nell'adempiere il loro dovere, tuttavia, spesso essi guastano il lavoro o incorrono in disavventure che scatenano la malattia. A Bauro, l'eroe culturale dei Tucano della Colombia meridionale, ad esempio, era stata affidata la zucca della notte. Questa zucca avrebbe permesso agli uomini di sognare e di celebrare correttamente le loro cerimonie, se fosse stata aperta con la dovuta cura. Ma purtroppo Bauro non riuscì a impedire ad alcuni curiosi di aprire la zucca prematuramente. Il contenuto, allora, fuoriuscì e inondò la terra di una tenebra profonda, accompagnata dai mali prodotti dai parassiti dannosi e dalle punture degli insetti e dei rettili velenosi.

Trickster soprannaturali svolgono in genere la funzione di introdurre il cambiamento, il passaggio da una condizione di essere allo stato di esistenza contrario. Spesso i trickster compiono questa azione utilizzando il corpo umano. E il passaggio del corpo umano attraverso l'esperienza della transizione conduce spesso alla malattia.

In alcuni casi, è lo stesso corpo divino o soprannaturale a produrre la malattia. È soprattutto il caso di quelle figure mitiche i cui cadaveri vengono smembrati per dare origine a varie specie di piante o di animali. Le realtà deperibili, le sostanze cioè soggette a consunzione, compaiono non soltanto sotto forma di cibo, ma anche sotto l'aspetto di malattie.

Alcuni antichi testi taoisti (*Huainan zi*, capitoli 2 e 4; *Zhuang zi*, capitolo 9; *Shan-hai ching*, capitolo 13) descrivono le origini della pazzia (*ch'ang-k'uang*). Gli

antichi dei del tempo del paradiso tamburellarono sui loro ventri e produssero con le loro budella un rombo di tuoni e fulmini, distruggendo infine il mondo con un diluvio primordiale. Il ventre è il luogo della Corte Gialla (*huang-t'ing*), il centro delle tecniche meditative e delle esperienze mistiche che trasmutano il corpo, lo liberano dalle impurità e portano a un nuovo concepimento dell'individuo come embrione sacro e immortale. Si dice che chi è colpito dalla pazzia conosca con il suo ventre gli dei delle origini che un tempo, al momento della creazione, tamburellarono su di esso (Girardot, 1983, p. 268).

Molte malattie derivano dall'incompletezza della creazione. Secondo un mito che narra l'origine del popolo dei Navajo, i colori al principio dei tempi erano separati l'uno dall'altro ed erano situati in differenti livelli del mondo, all'interno di canestri posti ai quattro punti cardinali. Al centro dell'universo si trovava invece un canestro coperto, contenente la pertosse, il vaiolo, le malattie nervose e tutti i tipi di malanni. Il canestro conteneva anche il primo uomo, insieme con i suoi compagni. Quando questo popolo mitico emerse attraverso i vari livelli del mondo primordiale e ascese infine sulla terra, gli uomini avevano ormai accumulato tutti i colori confusi tra loro, avendoli raccolti nei diversi strati del mondo attraverso i quali erano passati. Ma essi portavano con sé anche il canestro delle malattie.

La creazione, che si complica sempre più nel corso del tempo, mantiene il suo ordine soltanto con difficoltà. Nel caso dei Navajo, il fallimento nel disporre in bell'ordine gli innumerevoli suoni, colori, direzioni, esseri soprannaturali, piante, pietre e qualità di luce accumulati durante l'ascesa attraverso i mondi sovrapposti, conduce a un disordine che si riflette nel corpo come malattia.

La malattia, infine, può essere introdotta nel mondo dalla disobbedienza di una creatura. Esortato dall'Essere supremo, dal creatore, oppure dall'eroe culturale a mantenere il silenzio, a restare vigile, a stare immobile o a osservare certe restrizioni alimentari, il primo uomo finì per disobbedire. [Vedi *CADUTA*, vol. 4].

Questi schemi mitici non esauriscono, tuttavia, la varietà delle narrazioni che descrivono le origini della malattia. Il guaritore religioso, infatti, raramente, o addirittura mai, si trova di fronte a un disordine puramente biologico, localizzato esclusivamente nel corpo del paziente. Il guaritore affronta una realtà primordiale: combatte contro forze soprannaturali che esistono fin dal principio dei tempi. La guarigione deve perciò essere un atto di nuova creazione, di creazione correttiva, oppure una sorta di battaglia cosmica ingaggiata per sconfiggere e annientare potenze primordiali disordinate. Il guaritore deve essere perfettamente a conoscenza delle origini e della natura delle realtà alle quali si trova di fronte attraverso la sofferenza del suo paziente. La malattia costringe il guaritore a confrontarsi direttamente con la creazione del mondo.

**Miti sulle origini della guarigione.** Il tempo della creazione si dimostra particolarmente importante anche per quanto riguarda le origini delle tecniche di guarigione. I miti delle origini non sono di interesse puramente speculativo per i guaritori tradizionali. Tali miti, infatti, svolgono spesso un ruolo direttamente terapeutico negli episodi di malattia e di guarigione. Così, ad esempio, per guarire un neonato, uno specialista del popolo dei pescatori di Manus, nelle isole dell'Ammiragliato, recita cantando i miti delle origini dello zenzero e delle altre erbe aromatiche che durante la cerimonia fa passare da una persona all'altra. Il mito sulle origini di queste erbe è piuttosto lungo e viene ripetuto diverse volte, per descrivere la storia delle sostanze curative dal principio dei tempi fino al periodo più recente, quando è stata imparata dal guaritore specialista che esegue il canto.

Molte culture di ogni parte del mondo esprimono concezioni di questo genere. I Na-khi, per esempio, una popolazione della Cina sudorientale, sostengono che non si può parlare di medicina o di guarigione senza prima aver narrato dettagliatamente e in maniera cerimoniale le origini della medicina. La medicina dei Na-khi ha origine nel tempo in cui per la prima volta apparvero il cielo, le stelle e i pianeti. Il mito narra le origini del dolore, la storia della sua perpetuazione dall'una all'altra generazione e la storia della lotta eroica e storica tra le forze della malattia e i poteri della guarigione. I miti relativi alle origini della guarigione narrano spesso le lunghe ricerche di un rimedio compiute dai primi guaritori soprannaturali.

I miti sulle origini della guarigione vengono spesso recitati alla presenza del paziente sofferente, perché soltanto in questo modo la terapia può risultare efficace. Il rito della guarigione rivela le origini mitiche della medicina, che appaiono sempre incastonate in un mito cosmogonico. Un canto formulare di cura per il mal di denti dell'antica Assiria comincia parlando del tempo in cui Anu, il creatore, produsse il cielo. A loro volta, i cieli crearono la terra, la terra i fiumi, i fiumi i canali e i canali crearono pozzanghere più piccole. Infine, le pozzanghere diedero origine al verme del mal di denti. In lacrime per la fame, questo piccolo verme si recò dagli esseri soprannaturali Shamash ed Ea per chiedere loro qualcosa da mangiare. Non avrebbe mangiato i frutti della terra, ma si sarebbe nutrito soltanto con i denti degli uomini. Anche se gli è stato dato il permesso di divorare i denti e quindi di provocare la carie, il

verme viene infine inseguito e distrutto dal dio Ea. In tutti i momenti di necessità, questo mito veniva recitato in maniera rituale per rappresentare le origini del mondo e le origini del mal di denti e della relativa cura. Così come è sicuro che esistono il mondo e la carie dentale, così è altrettanto sicuro che esiste il potere, riattualizzato dalla rappresentazione rituale del mito, di vincere il dolore e le sue cause (Thompson, 1923, p. 59).

L'elemento fondamentale è che nel passato mitico una potenza soprannaturale capace di guarigione ha sconfitto le potenze della malattia presa in considerazione. Questa azione sacra non soltanto fornisce un precedente per la guarigione della malattia; attraverso la recitazione del mito, il guaritore rende ancora una volta presenti le antiche potenze soprannaturali e gli eventi che, al principio dei tempi, sconfissero il disordine. [Vedi *INCANTESIMO*, vol. 2].

**Diagnosi.** Quando un individuo si ammala e sospetta che il suo male abbia una origine soprannaturale, consulta immediatamente un esperto. In molti gruppi sociali esiste una rete informale ma organizzata di persone che aiutano il singolo malato a scegliere il modo migliore di agire. Tale gruppo di gestione della terapia risulta in genere formato da parenti, amici, vicini e autorità locali. Il gruppo collabora a stabilire quanto la crisi sia seria e come affrontarla. Se la malattia dovesse durare, interrompendo i rapporti produttivi tra l'individuo e la comunità, si cerca in particolare la collaborazione di un familiare per capire il significato dei sintomi.

L'individuo che diagnostica la malattia può servire soltanto come punto di riferimento per la scelta e l'operato dei medici professionisti specializzati in un determinato tipo di malattie. Oppure chi per primo propone la diagnosi può svolgere insieme il compito di riconoscere la malattia e poi di curarla. Per la diagnosi si leggono in primo luogo i segni della malattia che si manifestano come sintomi e poi si ricostruisce la storia del male, sia mitica che sociale. Le cause immediate della malattia, ad esempio, possono essere legate all'azione punitiva degli antenati oppure alla malevolenza nascosta dei vicini o dei parenti (Turner, 1964). Un'altra causa frequente di malattia è l'imperfetta celebrazione degli atti rituali. Paolo, ad esempio, indicò ai cristiani di Corinto questa causa delle loro malattie: «Perché chi mangia e beve senza riconoscere il corpo del Signore, mangia e beve la propria condanna. Questo è il motivo per cui molti di voi sono deboli e malati e altri sono morti» (1 Cor 11,29s.).

La competenza di chi propone la diagnosi può derivare dalla sua personale esperienza, fondata su altre malattie consimili, da qualità o doti innate (come la chiaroveggenza), da tecniche acquisite (certi speciali oggetti potenti, la capacità di interpretare i sogni) oppure infine dalla familiarità con gli spiriti. Presso i Balahi dell'India centrale, lo specialista guaritore chiamato *janka* parla con gli spiriti maligni mentre cerca di diagnosticare la malattia. Egli muove e ruota le articolazioni del paziente e desume la causa soprannaturale della malattia valutando il numero e il tipo dei rumori e dei crepitii che si percepiscono. Altri *janka* usano steli d'erba, grano senza pula, oppure il tremolio di una lampada a olio per ricavare la fonte della malattia (Fuchs, 1964).

Gli indovini a volte elaborano complicati schemi simbolici che illustrano le sostanze elementari, le forze e i processi che agiscono nel cosmo. Tali sistemi di corrispondenza riducono le circostanze infinitamente complesse della storia mitica, cosmica, sociale e personale a un numero relativamente ridotto di combinazioni di elementi simbolici. Alcuni sistemi africani di corrispondenza hanno rivelato una complessità sbalorditiva. Le tecniche divinatorie degli Yoruba, per esempio, che obbediscono alla rivelazione offerta dalle divinità al principio dei tempi, esprimono le corrispondenze esistenti tra la disposizione di alcune noci o conchiglie gettate a terra e centinaia di lunghi ed enigmatici versi memorizzati dall'indovino. Egli deve conoscere tutte le sfumature di significato di questi poemi e deve essere abile nell'applicarle a ciascuna nuova situazione. I versi alludono ai personaggi e agli eventi mitici che hanno plasmato il mondo. La condizione attuale del paziente deve essere collocata all'interno degli schemi delle diverse situazioni primordiali della creazione rivelata nel poema. La malattia, la sua origine e le modalità della sua guarigione vengono infine individuate quando l'indovino riconosce la disposizione opportuna delle conchiglie, i versi appropriati e la loro interpretazione adeguata. Alcune versioni di questo complesso sistema di corrispondenze sono diffuse nell'Africa occidentale e nelle Americhe. Gli indovini non soltanto possiedono una memoria eccezionale e una intuizione penetrante; essi sono anche esperti nelle ricerche e nelle analisi sociologiche, attraverso le quali spesso svelano la storia medica del paziente e scoprono i motivi delle sue tensioni e delle sue ansie nei confronti della comunità.

Attraverso le rappresentazioni che appaiono alla loro immaginazione religiosa, gli indovini spesso rimettono in ordine le condizioni temporali. Essi ricercano il momento in cui le varie forze cosmiche e soprannaturali si combinarono nelle medesime configurazioni dei sintomi della malattia attuale del paziente. La medicina tradizionale cinese, ad esempio, punta a scoprire il «legame logico tra due posizioni esistenti nello stesso momento ma in luoghi diversi nello spazio»

(Porkert, 1974, p. 1). Condizioni simultaneamente presenti nel tempo, infatti, inducono (più che davvero provocare) l'esistenza l'una dell'altra, come in una catena di connessioni causali. Il sistema diagnostico cinese utilizza le sottili e ricchissime elaborazioni della combinazione polare di *yin* e *yang*, e insieme il ciclo del *wu-hsing*, le Cinque Fasi evolutive. Le Cinque Fasi evolutive sono periodi di tempo o, più precisamente, segmenti temporali di qualità esattamente definite che si susseguono in maniera ciclica in precise posizioni definite nello spazio. Esse risultano spesso descritte nei termini dei cinque elementi con relative stagioni dell'anno e punti cardinali: legno (primavera, est), fuoco (estate, sud), metallo (autunno, ovest), acqua (inverno, nord) e terra (centro).

Altri sistemi di corrispondenze usano invece il simbolismo dei colori, dei suoni, oppure dei movimenti, la disposizione degli organi interni (polmoni, fegato, ossa) di un animale sacrificato, oppure ancora i sogni e altre esperienze eccezionali dell'indovino o del paziente, per collegare le condizioni interne del malato ai segni esteriori e leggibili nel mondo visibile. Il punto fondamentale è che tutta la creazione è isomorfa; ciascuna sua parte produce la medesima combinazione di forze, qualità e sostanze. Se l'indovino può chiarire l'ordine o il disordine in atto in ciascuna parte della creazione, può anche vedere più chiaramente le medesime condizioni presenti in altre zone dell'esistenza, nel caso particolare lo spazio intaccato all'interno del corpo del paziente.

Nelle Ande peruviane, gli indovini, per diagnosticare le malattie, usano i *mesa*, che sono teli, tavole o assi distesi per terra, le cui suddivisioni riflettono le principali strutture dell'universo: i tre livelli del mondo (il regno celeste, quello sotterraneo e il mondo intermedio abitato dagli uomini) e le strutture fondamentali del tempo (le stagioni, gli anni, la notte, il giorno e le ore). L'indovino colloca sul *mesa* alcuni oggetti che rappresentano e incarnano le forze soprannaturali con le quali egli ha familiarità. Durante una cerimonia che dura una notte intera, in cui pone al paziente una serie di domande relative alle sue condizioni fisiche e sociali, l'indovino perviene infine a una ipotesi sulla natura della malattia e sul corso della terapia. Grazie a una opportuna collocazione del paziente nello spazio e nel tempo, infatti, egli ha potuto definire i fondamentali rapporti soprannaturali che condizionano in generale l'esistenza di quello e in particolare la sua attuale malattia.

**Guaritori.** Numerosi e di vario genere sono i guaritori religiosi. Alcuni sono specialisti in guarigioni semplicemente strumentali, come ad esempio nel sistemare le ossa, altri nei rimedi di origine vegetale oppure nelle prescrizioni alimentari. I guaritori elaborano in genere un canone determinato di farmacopea e una serie di protocolli terapeutici. La loro preparazione è spesso scolastica e rigidamente regolamentata. Particolarmente interessanti risultano i guaritori specializzati nell'affrontare la malattia attraverso la celebrazione di drammi simbolici, che fungono da riti di guarigione. I guaritori sono chiamati alla loro vocazione in modi diversi. Spesso la malattia stessa costituisce un segno di elezione da parte di un agente soprannaturale. L'isolamento a seguito di una malattia grave e il delirio da essa provocato vengono spesso interpretati come una forma di iniziazione alla funzione di guaritore.

Nei loro sogni e nelle loro visioni, ad esempio, gli sciamani dei Tungusi, dei Buriati e di altre popolazioni siberiane vedono spesso il loro corpo torturato, perforato, tagliato a pezzi e bollito fino a rimanere soltanto ossa e poi ricostituito. Questa esperienza mistica di morte e resurrezione li qualifica come futuri guaritori. [Vedi *SCIAMANISMO*, vol. 2]. In maniera davvero concreta, il loro corpo ha vinto la morte e la malattia. Viaggiando in altri mondi durante le loro estasi, questi guaritori riportano vario materiale medico (cristalli, erbe, sonagli, pezzi di ossa) come segno del loro potente rapporto con gli esseri sacri. Uno sciamano siberiano, ad esempio, aveva costruito il suo tamburo con tre rami che aveva preso dall'albero mitico che cresce al centro del mondo. Questo albero cosmico attraversa tutti gli strati spaziali e temporali dell'universo. Durante la terapia, il suono del tamburo trasporta l'anima del paziente attraverso lo spazio e il tempo, fino al momento e al luogo in cui ebbe inizio la creazione.

Anche gli esorcisti hanno una conoscenza preventiva degli spiriti che affliggono i loro pazienti. [Vedi *ESORCISMO*, vol. 2]. Se non hanno personalmente contratto la malattia, essi hanno comunque incontrato gli esseri soprannaturali che possiedono il malato. Nella loro prima esperienza, gli esorcisti imparano a riconoscere la voce dello spirito che causa il morbo. Questo primo incontro tra l'esorcista e lo spirito del male risale a un periodo di prova, in cui l'esorcista esercita le tecniche necessarie a espellere lo spirito possessore. Molto spesso l'esorcista instaura un dialogo con l'essere apportatore di male. Nel corso della conversazione, lo spirito della malattia rivela la sua identità attraverso la sua voce, oppure confessando il suo nome. Durante il dialogo, lo spirito rivela infine all'esorcista il modo in cui può essere espulso. Spesso i suoni dell'esorcismo pronunciati dal guaritore ripetono le stesse strutture sonore dello spirito del male. I nomi, i canti, i suoni balbettanti e i versi sono le manifestazioni esterne di forze altrimenti invisibili.

I *mau tham* («esperti nella recitazione delle paro-

le»), per esempio, sono esorcisti delle comunità buddhiste della Thailandia nordorientale, specializzati negli usi magici del suono sacro. Durante il loro apprendistato, essi cadono in *trance* mentre vengono recitate alcune formule sacre del Buddhismo e, privi di conoscenza, sono scossi da continui tremori. Durante la *trance*, il loro maestro li interroga opportunamente, per rendersi conto di quali versi sacri essi abbiano necessità per espellere gli spiriti. Gli spiriti (*phī*), infatti, vengono a identificarsi con certi suoni totalmente incomprensibili, che simboleggiano alcuni versi tratti dai testi buddhisti. Il *mau tham* trascorre una esistenza di rigida obbedienza e di isolamento. Dovesse mangiare cibi proibiti, la sua conoscenza interiore, in forma di immagini sonore di parole, si trasformerebbe negli stessi nemici maligni che egli combatte ed esorcizza nei suoi pazienti. L'esorcismo avrebbe allora scarsa efficacia, dal momento che il *phī*, lo spirito possessore, dal corpo dell'esorcista attaccherebbe il suo paziente, fino ad abitare effettivamente in lui. In genere, comunque, l'esorcista nel corso della cerimonia di guarigione costringe il paziente a pronunciare il nome della persona in cui risiede lo spirito maligno. Poi il *mau tham*, avendo riconosciuto lo spirito in questione, lo costringe ad andarsene recitando i suoi suoni speciali.

Anche l'esorcismo dell'indemoniato di Gerasa, nel *Vangelo di Marco*, segue più o meno la stessa procedura. Lo spirito possessore riconosce Gesù e gridando a piena voce comincia un dialogo fitto di domande. Gesù infine chiede allo spirito il suo nome. E quello rivela il suo nome e insieme il modo in cui deve essere espulso: «Mandaci da quei porci, perché entriamo in essi». Come spesso avviene, lo spirito viene infine espulso dal paziente e viene introdotto in un oggetto o in un essere, in genere in un animale domestico (Mc 5,1-20).

***Guaritori specializzati.*** Ciascuna cultura riconosce una vasta gamma di guaritori religiosi specializzati. Presso i !Kung del deserto del Kalahari, ad esempio, tutti i guaritori cominciano il loro periodo di preparazione con l'esperienza del «*kia* morente», un intenso stato mistico durante il quale i guaritori pervengono a possedere il *num*, una energia guaritrice concessa dagli dei, fin dalle origini, ai !Kung. Il *num* provoca il *kia* quando il *num* ribolle ardentemente all'interno del guaritore. Tutti i guaritori, tra i !Kung, si sottopongono al doloroso e temibile processo. Tutti possiedono il *num*, collocato alla bocca dello stomaco e alla base della colonna vertebrale, e lo riscaldano danzando con grande impegno ed energia, fino a grondare sudore e a far uscire vapore dalla pelle. Anche se tutti i guaritori, per provocare il *kia*, fanno salire il loro *num* attraverso la spina dorsale fino alla base del cranio, le modalità della loro attività professionale e delle loro pratiche variano grandemente. Particolari elementi e circostanze contribuiscono a diversificare i tipi di guaritori nell'ambito della comunità: posizione, sesso, conoscenze spirituali, apprendistato come guaritore, circostanze sociali, esperienza della malattia, età, capacità di cadere in *trance*, provata abilità nel guarire, come pure fattori sociali quali il numero di guaritori già presenti nella comunità, il grado di professionalità e la conoscenza di malattie di origine ignota o straniera (Katz, 1982).

Gli Aztechi, al tempo della conquista spagnola, distinguevano diverse specialità mediche. Numerosi testi del XVI secolo documentano tali specialità e le loro procedure. Il *tetonalmacani*, *tetonaltiqui* o *tetonallaliqui* si occupava di quei pazienti, specialmente bambini in tenera età, che avevano perso il loro *tonalli*, una sorta di anima. Il *teapatiani* («guaritore della corona della testa»), invece, esercitava una pressione sul palato dei neonati, massaggiandolo in modo tale da chiudere la fontanella in maniera corretta. Un altro professionista dapprima disegnava speciali figure sul corpo del suo paziente, sofferente di dissenteria, e poi lo sottoponeva a salasso. Alcuni guaritori succhiavano via la malattia e trasformavano l'agente patogeno in un pezzo di cartapecora, di selce, di ciottolo o in qualche altro oggetto. Tra gli altri specialisti clinici aztechi c'erano conciaossa, guaritori di morsi di scorpioni, di problemi ginecologici e di tutti i possibili malanni sofferti durante i riti di passaggio. I guaritori aztechi erano chiamati alla loro vocazione quando venivano colpiti da un fulmine. Le levatrici dimostravano il loro potere danzando pubblicamente durante le grandi feste religiose. I massaggiatori guarivano scaldandosi dapprima i piedi direttamente sul fuoco e poi camminando sui muscoli malati del paziente. Lo specialista più stimato nella tradizione azteca era l'erborista, mentre il più disprezzato era il *tetlaxiliqui*, quello che faceva abortire.

Una simile complessità di incarichi clinici non è soltanto funzione della vita sociale e politica, ma di diverse circostanze storiche, tra cui la diffusione delle malattie e le esperienze personali dei malati nel corso del tempo. La varietà dei guaritori religiosi, tuttavia, è soprattutto una conseguenza degli intricati e complessi sistemi di rapporti con gli esseri soprannaturali, sistemi che si presentano, naturalmente, l'uno diverso dall'altro.

***Terapie di gruppo.*** Gruppi interi di malati possono talora servire come veicoli di guarigione, specialmente quando lo strumento della cura è la musica o la danza collettiva. Presso la popolazione dei Toraja di Sulawesi, ad esempio, uomini e donne cantano, per far dormire i loro bambini, delle speciali ninnananne (*ma'bugi*), che ciascun sesso canta separatamente. Quando l'inte-

ra comunità, uomini e donne, è impegnata nel canto del *ma'bugi*, viene attivata una potenza che interessa il mondo intero, coinvolgendo anche la fertilità dei campi e degli animali e il benessere degli uomini.

Nell'area mediterranea sono diffuse, sia nell'Europa occidentale sia nei Balcani, alcune danze di guarigione, eseguite dall'intera comunità per la cura del malato. L'intero gruppo diventa allora una manifestazione del sacro, che si rivela nella celebrazione della cerimonia pubblica. Anche se in modi abbastanza diversi, le confraternite sufi del Marocco, i partecipanti alle Rusalija macedoni e alle Kraljice-Rusalje serbe, i Căluşari romeni e i contadini dell'Italia meridionale, dall'età della Magna Grecia fino ai giorni nostri, guariscono attraverso il potere della danza di gruppo, che combatte contro le cause soprannaturali della malattia e della morte. Talvolta anche il paziente viene costretto ad alzarsi e a danzare, manifestando in questo modo il potere curativo nascosto nel suo corpo. Le pratiche delle danze curative sono assai antiche presso queste culture. Analoghe terapie di gruppo sono presenti in ogni parte del mondo. I musicisti, soprattutto tamburini e percussionisti, rivestono un ruolo fondamentale: usando la loro abilità per distinguere i movimenti degli spiriti, gli accompagnatori musicali guidano la comunità attraverso le fasi della guarigione, valutando attentamente la resistenza dei danzatori, lo stato emotivo del gruppo, l'umore degli spettatori, la natura delle potenze soprannaturali presenti e le reazioni personali del paziente sofferente.

**Il teatro delle operazioni.** Le sedute di cura possono assumere le più diverse forme simboliche. Spesso le azioni curative stesse sono efficaci nel rivelare la situazione religiosa in cui il paziente, il guaritore e gli spettatori si trovano.

***Protocolli di estrazione.*** Alcune pratiche mediche sono rivolte all'eliminazione del contagio. Il costume giapponese, ad esempio, prevede numerosi riti di purificazione finalizzati a separare lo *hitogomi* («sudiciume della persona») dal corpo e da ogni altro spazio abitabile. Le mani vengono tenute pulite attraverso lavaggi ripetuti. Le parti inferiori del corpo, soprattutto i piedi, possono portare il contagio da un tipo di spazio all'altro (dall'esterno all'interno del corpo, dall'esterno all'interno della casa). Di conseguenza, ogni qualvolta si passa da spazi che generano disordine (come ad esempio una strada affollata) ad aree di ordine, è necessario cambiare le scarpe. Anche quando si realizza il passaggio temporale dal giorno alla notte e dalla notte al giorno, le usanze giapponesi prevedono un bagno rituale, che non solo pulisce il corpo fisico, ma funge anche da purificazione del tempo e dello spazio simbolico. Il giorno di Capodanno si dedica una cura particolare alla purificazione dell'interno delle case, dei templi, dei santuari, degli autobus, delle scuole e delle auto, così come di tutte le altre aree che hanno subito una pericolosa esposizione all'«esterno». [Vedi *PURIFICAZIONE*, vol. 2].

Anche la confessione dei peccati rappresenta una strategia religiosa per conservare la salute o espellere la malattia. [Vedi *CONFESSIONE DEI PECCATI*, vol. 2]. La confessione è una delle pratiche più diffuse in ogni parte del mondo, presente in ogni continente e in ogni periodo storico. La sua connessione diretta con la salute appare innegabile. Il peso dei peccati può accumularsi fino a colmare o sovraccaricare il corpo fisico e l'anima, rendendo impossibile all'uomo mantenere la sua mobilità e il suo vigore e impedendo allo spirito di ascendere, dopo la morte, alla sua destinazione celeste.

Le colpe confessate sono in genere di origine fisica, dal momento che consistono spesso in violazioni relative al comportamento, a restrizioni alimentari o all'esecuzione scorretta di un rituale. Le infrazioni relative alla procedura rituale possono essere, naturalmente, anche del tutto involontarie. Nonostante l'assenza di una deliberata intenzione, tuttavia, un comportamento deviato o una disobbedienza (in pratica: la mancanza di una adeguata attenzione) provocano gravi conseguenze sulla salute fisica e spirituale della comunità. Una utilizzazzione simbolica dei suoni permette allora al penitente di espellere il male dal proprio corpo sotto forma di parole o di mormorii sussurrati. Gli Inca delle Ande possedevano una speciale categoria di guaritori che presiedeva alla confessione. Il confessore incoraggiava i suoi pazienti a mormorare le proprie colpe rivolgendosi direttamente verso ciuffi di *ichuri*, un tipo particolare di erba. Poi gettava l'erba nel fiume, nel quale purificava infine anche il paziente.

Anche il succhiamento è una tecnica di cura assai diffusa. Talora il guaritore utilizza alcuni espedienti tecnici, come ad esempio un corno di capra da applicare come ventosa o una sanguisuga per estrarre il sangue. Ma più spesso il guaritore succhia l'agente patogeno direttamente con la bocca. In questi casi, la bocca del guaritore rappresenta di fatto uno strumento medico, un ricettacolo di trasformazione che muta la sostanza che è causa della malattia in qualcosa di innocuo o perfino di utile. Questa azione di succhiamento può apparire talora uno spettacolo stomachevole. Vari ricercatori, per esempio, hanno messo in evidenza la violenza, il rumore e l'aggressività connessi a una suzione che estrae sangue da diversi punti del corpo del paziente. La bocca, la gola e lo stomaco del guaritore possiedono speciali poteri. Il guaritore dei Tapirape del Brasile, ad esempio, aspira dapprima dalla sua pipa

ampie boccate di fumo, fino a intossicarsi. Volontariamente, in questo modo, si provoca un malessere, di modo che inizia a vomitare; poi risucchia il proprio vomito e la saliva accumulata in bocca. Durante questa sgradevole esibizione, egli succhia a intermitenza dal corpo del paziente. Infine vomita l'intero miscuglio e nel suo vomito ricerca l'oggetto estraneo che ha provocato la malattia. A volte sono più di uno i guaritori che eseguono cure di questo tipo, in azione congiunta e contemporaneamente. In queste occasioni, il rumore del vomito collettivo riecheggia violento in tutto il villaggio (Wagley, 1977, p. 191).

La purificazione attraverso il lavacro, la guarigione attraverso la confessione dei peccati e l'allontanamento della malattia mediante il succhiamento sono esempi comuni di tecniche di cura estrattiva. Ma i più rappresentativi tra questi scenari sono gli esorcismi che allontanano l'agente del male. Come abbiamo già sottolineato, tali esorcismi sono episodi altamente drammatici. Fondamentale è il suono, specialmente l'enunciazione di un comando attraverso la pronuncia di un nome, oppure di un incantesimo legato a un canto o a un componimento in versi. L'esorcista possiede la misteriosa capacità di riconoscere l'essere maligno mentre aleggia nella tenebra o nell'oscurità dell'interno del corpo. Il fine dell'esorcista è quello di scacciare lo spirito che si nasconde in quel residuo delle tenebre primordiali che è ancora contenuto all'interno del corpo, per respingerlo fuori, nella luce oppure nella tenebra di un altro recipiente (un altro animale, un albero, una zucca vuota o un involto magico).

***Ispirazione.*** Un'altra categoria di tecniche di guarigione è quella costituita dalle tecniche di ispirazione. Queste tecniche trasferiscono un certo potere o uno spirito all'interno del corpo del paziente, al fine di guarirlo. Il massaggio, per esempio, trasmette spesso il potere curativo dallo specialista al paziente. Un esercizio analogo al tocco guaritore è l'imposizione delle mani, specialmente le mani di figure potenti come re divini, profeti, *medium* posseduti, pazzi o altri individui segnati dalla presenza del soprannaturale. [Vedi *TOCCO E CONTATTO*, vol. 2].

Talora il potere della guarigione si applica al corpo del paziente somministrandogli erbe, ungendolo con olio, ricoprendolo di fango, impiastricciandolo con farina di cereali semiliquida o con qualche altro simbolo della vita rigeneratrice della terra o delle piante. Il potere che rende la terra sempre fresca di nuova vita e la forza soprannaturale che riempie il mondo delle piante (e in particolare delle piante medicinali), imbeve in questo modo il corpo del paziente con il potere della creazione.

Anche il soffio infonde nel malato il potere del calore, della luce o del suono. Presso i Tucano della Colombia meridionale, per esempio, i guaritori possono guarire mediante il loro soffio perché in quel modo Yepa Huake creò gli uomini al principio dei tempi, insufflando in essi la vita. Con la sua cura, il guaritore ricrea in qualche modo il corpo malato. Anche nel Cristianesimo evangelico, il guaritore impone le mani sui pazienti per infondere in loro lo spirito creativo che si librava sulle acque del caos al principio della creazione.

La forma principale di guarigione attraverso l'ispirazione è il recupero dell'anima perduta della persona malata. Questo pericoloso compito esige che l'anima del guaritore esca dal suo corpo e viaggi ai confini dell'universo, fino alle altezze del cielo o alle profondità del mondo sotterraneo. I guaritori estatici sono spesso anche chiaroveggenti. Le loro visioni, durante la ricerca dell'anima perduta, penetrano la materia opaca del corpo del paziente e del mondo materiale. Il viaggio per riportare indietro l'anima è costellato di pericolose prove che mettono a repentaglio anche l'anima del guaritore. Spesso la battaglia che si combatte nelle regioni esterne del cosmo viene rappresentata al centro dello spazio nel quale si svolge la cura, oppure, se il guaritore è caduto «morto» mentre la sua anima viaggia nel cielo, l'avventura epica viene in seguito raccontata con dettagli particolarmente emozionanti (Eliade, 1951).

Per l'applicazione di tutte queste tecniche, sempre la pratica della medicina religiosa diventa un teatro pubblico. La situazione sofferente del corpo fisico serve la causa di un dramma religioso. Dal risultato di queste rappresentazioni, tragico o comico, dipende il destino degli individui e della comunità. Inoltre le azioni simboliche della guarigione (la struttura degli episodi della seduta curativa, contrassegnata da cambiamenti di musica, stile, colore, simbolismo, posizioni del corpo e da mutamenti dei sintomi) rivelano il significato di un sacro colto proprio nel momento in cui esso viene in urto con la realtà concreta. Per questo motivo, la medicina religiosa è un evento che ha grande seguito, uno spettacolo dal quale derivano importanti linguaggi simbolici, che vengono utilizzati per comprendere e ordinare il mondo.

In quasi tutti questi scenari di guarigione, la dimostrazione effettiva della guarigione risulta essenziale. Il guaritore mostra a tutti l'oggetto patogeno che ha estratto dal corpo del paziente: un cristallo, un ciottolo, una spina, una scheggia, una cimice o un serpente, un filo, una pallina di grasso o un batuffolo di cotone. Non sono importanti le effettive condizioni del paziente: la cura viene considerata riuscita una volta che lo spirito maligno è stato vinto. Se il paziente muore, questo evento dimostra semplicemente che la causa

della malattia era una entità spirituale più potente degli spiriti che aiutavano il guaritore. Ma l'operazione in se stessa, in quanto viene compiuta, è già un successo. La dimostrazione della guarigione reintegra l'individuo malato nella rete normale dei rapporti sociali e delle attività. Questa normalizzazione può equivalere a una dichiarazione che la nuova (anche se invalida) condizione del paziente è normale. Una volta che il paziente è ritornato alle sue consuete abitudini, oppure è stato discolpato attraverso l'identificazione della causa della malattia, la vita può continuare.

**La guarigione completa.** Gli scopi della guarigione religiosa risultano perfettamente conformi agli scopi generali della vita religiosa di una cultura. Anche la guarigione, infatti, può essere orientata verso il ristabilimento dell'ordine rituale, la prosperità dell'esistenza, l'espulsione del disordine e del male, la redenzione dalla condanna, la salvezza dalla colpa e dal peccato, la liberazione dall'esistenza o l'estinzione dell'esistenza stessa. [Vedi *SOTERIOLOGIA*, vol. 4]. La malattia ricorda a tutti i fedeli la necessità di assumere il loro particolare ruolo nel mondo, un ruolo consapevole delle realtà sacre e coordinato con il cosmo intero. I riti di cura e di guarigione riparano le fratture nei tessuti sociali, personali, temporali, fisici e metafisici che costituiscono la totalità dell'universo. Affrontando le potenze che apparvero al tempo delle origini, quando il mondo o la società vennero all'essere, i guaritori trascendono, assorbono, incorporano, ingeriscono o vengono ingeriti da modalità cosmiche dell'essere completamente diverse da sé. Tutto ciò risulta possibile perché il corpo umano e le sue esperienze abbracciano un mondo conoscibile di forze fisiche, spirituali, mentali, cognitive ed emozionali che rivelano le strutture soprannaturali della creazione. La guarigione religiosa chiarisce le modalità con le quali ogni corpo umano si colloca al centro del significato del sacro.

[Vedi *STREGONERIA*, vol. 1; e inoltre *PSICOLOGIA*, vol. 5].

## BIBLIOGRAFIA

**Opere generali.** Numerose opere prendono in esame la storia e l'importanza della guarigione religiosa. D. Landy (cur.), *Culture, Disease, and Healing. Studies in Medical Anthropology*, New York 1977, contiene una serie di studi che descrivono minuziosamente i vari aspetti della guarigione e passano in rassegna le teorie ad essi relative. Landy fornisce inoltre una ricca bibliografia. Lo stesso si può dire per G.M. Foster e Barbara G. Anderson, *Medical Anthropology*, New York 1978. Altri due saggi offrono una storia degli studi e ampi riferimenti bibliografici per lo studio della guarigione religiosa: A. Young, *The Anthropologies of Illness and Sickness*, in «Annual Review of Anthropology», 11 (1982), pp. 257-86; e P. Worsley, *Non-Western Medical Systems*, in «Annual Review of Anthropology», 11 (1982), pp. 315-34. Per una bibliografia sui rapporti tra religione e stregoneria, cfr. Mary-Carrol Sullivan, *Bibliography of Religion and Medicine*, in M.E. Marty e K.L. Vaux (curr.), *Health, Medicine and the Faith Traditions. An Inquiry into Religion and Medicine*, Philadelphia 1982; e inoltre alcuni importanti articoli in W.T. Reich (cur.), *Encyclopedia of Bioethics*, I-IV, New York 1978.

**Fonti integrative.** Le seguenti opere, scelte per la loro importanza, forniscono un quadro significativo delle pratiche di guarigione in ogni parte del mondo.

R. Birnbaum, *The Healing Buddha*, Boulder 1979.

J.D. Bleich, *Judaism and Healing. Halakhic Perspectives*, New York 1981.

J. Buxton, *Religion and Healing in Mandari*, Oxford 1973.

V. Crapanzano, *The Hamadsha. An Essay in Moroccan Ethnopsychiatry*, Berkeley 1973.

W. Davis, *Dojo. Magic and Exorcism in Modern Japan*, Stanford 1980.

M. Eliade, *Le Chamanisme et les techniques de l'extase*, Paris 1951 (trad. it. *Lo Sciamanismo e le tecniche dell'estasi*, Roma 1954, 1974).

J.D. Frank, *Persuasion and Healing. A Comparative Study of Psychotherapy*, Baltimore 1961.

St. Fuchs, *Magic Healing Techniques among the Balahis in Central India*, in A. Kiev (cur.), *Magic, Faith, and Healing. Studies in Primitive Psychiatry Today*, New York 1964, pp. 121-38.

N.J. Girardot, *Myth and Meaning in Early Taoism. The Theme of Chaos*, Berkeley 1983.

J.M. Janzen, *The Quest for Therapy in Lower Zaire*, Berkeley 1978.

R. Katz, *Boiling Energy. Community Healing among the Kalahari !Kung*, Cambridge/Mass. 1982.

A. Kleinman, *Patients and Healers in the Context of Culture. An Exploration of the Borderland between Anthropology, Medicine, and Psychiatry*, Berkeley 1980.

Gail Kligman, *Căluş. Symbolic Transformation in Romanian Ritual*, Chicago 1981.

G. Obeyesekere, *Medusa's Hair. An Essay on Personal Symbols and Religious Experience*, Chicago 1981.

E. Ohnuki-Tierney, *Illness and Culture in Contemporary Japan. An Anthropological View*, Cambridge 1984.

M. Porkert, *The Theoretical Foundations of Chinese Medicine. Systems of Correspondences*, Cambridge/Mass. 1974.

Janice Reid, *Body, Land, and Spirit. Health and Healing in Aboriginal Society*, New York 1983.

St.J. Tambiah, *Buddhism and the Spirit Cults in North-east Thailand*, Cambridge 1970.

V. Turner, *An Ndembu Doctor in Practice*, in A. Kiev (cur.), *Magic, Faith, and Healing. Studies in primitive Psychiatry Today*, New York 1964, pp. 230-63.

V. Turner, *The Drums of Affliction. Religious Processes among the Ndembu of Zambia*, Oxford 1968.

V.J. Vogel, *American Indian Medicine*, Norman/Okla. 1970.

Ch. Wagley, *Welcome of Tears. The Tapirape Indians of Central Brazil*, New York 1977.

A. Young, *Some Implications of Medical Beliefs and Practice for Social Anthropology*, in «American Anthropologist», 78 (1976), pp. 5-24.

LAWRENCE E. SULLIVAN

**GUERRA E GUERRIERI.** Per i nostri scopi, la guerra può definirsi violenza organizzata e coerente esercitata fra gruppi rivali costituiti e compatti. In contrasto con numerosi altri tipi di violenza, essa non è né individuale, né spontanea, né casuale, né irrazionale, per quanto – come ogni altra forma di violenza – implichi un'azione distruttiva, a volte di enorme portata. [Vedi *VIOLENZA*, vol. 4]. Fenomeno complesso, la guerra ha molteplici dimensioni profondamente collegate, tra cui essenziali sono gli elementi economici, ideologici e sociali.

Di questi, forse i più ovvi e importanti fattori (almeno secondo la maggioranza degli studiosi moderni) che provocano la guerra sono quelli economici, in quanto forma decisiva di lotta in caso di risorse cronicamente scarse – le donne, il territorio, la ricchezza mobile (compreso il bestiame) – o per l'acquisizione di mano d'opera fra le popolazioni sottomesse. Va comunque notato che i beni non sono esclusivamente di natura materiale: un esempio di bene non materiale, universalmente ricercato, è il prestigio, che si manifesta soprattutto in guerra. È possibile, infatti, parlare di «economia di prestigio» che non solo coesiste con l'economia materiale di un popolo, ma le è anche intimamente connessa: la guerra è un mezzo atto ad accrescere entrambe. Perciò, ad esempio, il successo nelle razzie era essenziale per un guerriero dei Crow che voleva migliorare la propria posizione, in quanto in tal modo si procurava beni – soprattutto cavalli – con cui arricchirsi, e con cui diventare creditore nei confronti degli altri attraverso un processo di redistribuzione. Inoltre la razzia era per il guerriero vittorioso occasione di atti eroici da poter vantare in situazioni regolarmente formalizzate, per aumentare così il proprio prestigio nel gruppo. Il successo in battaglia gli fruttava anche prerogative religiose, poiché molti ruoli rituali importanti e prestigiosi erano riservati a chi aveva compiuto imprese di guerra particolarmente apprezzate, come «dare il colpo», vincere cavalli, uccidere un nemico e guidare al successo una razzia.

Infatti, in molte culture e in periodi diversi della storia, le imprese eroiche in battaglia costituiscono un mezzo comune con cui un individuo può elevarsi al di sopra dei suoi pari e inoltre elevare l'intero gruppo al di sopra degli altri gruppi (dei nemici vinti e anche di quelli rimasti al di fuori della lotta). Tra i popoli di lingua jalé nelle regioni montuose della Nuova Guinea, per esempio, l'esecuzione di canti con formulazioni convenzionali costituisce una parte importante di ogni celebrazione pubblica. Questi canti, che conservano la memoria delle guerre passate, sono un elemento fondamentale nell'economia del prestigio locale e insieme uno stimolo per i futuri conflitti, in quanto celebrano la gloria del gruppo, mentre si fanno beffe del nemico:

> L'uomo Wempa non mangerà di nuovo,
> né quello Alavóm mangerà di nuovo.
> Ma noi viviamo per veder arrostire le patate dolci,
> Le patate dolci provenienti da Wongele e da Tukui.
> (Koch, 1974, p. 85).

Gli stessi temi sono presenti nell'epica omerica, negli eleganti versi di lode per i guerrieri vittoriosi e di biasimo per chi si è risparmiato (vedi i rimproveri di Ettore a Paride). Inoltre, gli eroi qui raffigurati mostrano una profonda coscienza dei problemi legati al prestigio, come conferma il discorso di Sarpedonte poco prima dell'attacco troiano al campo greco, attacco che ne provocherà la morte: in esso il guerriero, figlio di Zeus, soppesa il valore relativo delle ricompense materiali e non materiali del combattimento e afferma l'importanza assoluta della conquista di una fama duratura. In ultima analisi, il perseguimento di tale gloria – altrove chiamata «fama imperitura» (*kleos aphthitos*) – diventa nulla più che la ricerca dell'immortalità, benché, paradossalmente, conduca spesso alla morte dell'eroe. Uno degli aspetti più interessanti di questo brano, comunque, è l'assenza di tensione o contraddizione tra il desiderio della ricompensa terrena (bottino, ma anche terra e porzioni privilegiate durante il banchetto) e la brama di gloria. Al contrario, vediamo la reale coincidenza dell'interesse materiale con l'interesse per il prestigio, frutto di un'ideologia e di una poetica che, tuttavia, sottolineano la priorità del secondo:

> Glauco, perché nella Licia noi due più d'ogni altro onorati
> siamo, che i posti eletti abbiam nei banchetti, e le carni,
> colme le coppe, e tutti ci onorano al pari dei Numi,
> e gran poderi abbiamo lunghesse le rive del Xanto,
> dove frutteti, dove son campi di grano fecondi?
> Ora convien che primi, in mezzo alle schiere dei Lici,
> stiamo, a pié fermo affrontiamo, dov'essa più arde, la zuffa
> perché dica qualcuno dei Lici dal solido usbergo:
> «No, senza gloria i re non sono, che in Licia l'impero
> stendono sopra noi, che mangian le floride greggi,
> bevono il vino eletto di miele; ché pure è ben grande
> la loro forza, quando combatton fra i primi dei Lici».
> E poi, diletto mio, se noi, qui sfuggiti alla morte,
> viver potessimo eterni, immuni da morte e vecchiezza,
> non mi vedresti allora lanciarmi fra i primi alla pugna,

né te sospingerei nella pugna che onora le genti;
ma perché, invece, sopra ci stanno le Parche di morte
innumerevoli, e l'uomo schivarle non può, né fuggire,
avanti! E alcuno a noi dia gloria, o da noi la riceva!
(Omero, *Iliade* 12,310,28, trad. Romagnoli).

L'attribuzione di prestigio agli atti di valore (i legami etimologici tra *valore* e *validità*, come quelli tra *virtù* e *virilità*, sono significativi) è solo un mezzo di importanza decisiva con cui i fattori ideologici influenzano la guerra. Non meno importante è il modo in cui altri costrutti ideologici offrono i mezzi necessari per persuadere i singoli a partecipare al combattimento, fornendo loro una motivazione sufficientemente valida per rischiare la vita, anche nel caso (in realtà si tratta della maggior parte dei casi per la maggioranza dei combattenti nel corso di tutta la storia) in cui sia esiguo il tornaconto personale – materiale o astratto – anche in seguito ai più grandi successi militari.

È in questo modo che la religione ha svolto un ruolo molto importante nella guerra lungo tutta la storia: infiniti sono gli esempi di giustificazioni religiose addotte per legittimare anche le lotte più sanguinose. Tra queste vanno annoverate le chiamate a convertire i pagani (come nelle Crociate cristiane e nelle recenti guerre europee di espansione coloniale); le promesse di un aldilà felice per i guerrieri morti in battaglia (come nell'Islamismo, nello Scintoismo o tra gli Aztechi, i Germani e altri); e i dualismi etici per cui la guerra è considerata una lotta inesorabile tra il bene e il male (come nell'antico Iran o nei moderni Stati Uniti).

Gli studiosi della guerra ritengono oggi che i fattori ideologici siano generalmente subordinati o epifenomenici rispetto a quelli materiali, in quanto gli elementi religiosi e le altre forme di legittimazione costituiscono i mezzi adatti, o addirittura necessari, a mascherare, a mistificare la lotta per la conquista, vera ragione del conflitto armato. Altri, comunque, hanno rifiutato questa teoria, soprattutto per quanto attiene le guerre nel mondo antico e in quello preindustriale, dove (nella loro ottica) le motivazioni religiose avevano una forza maggiore, direttamente causale. Un esempio spesso citato è quello delle guerre azteche, che, secondo loro, miravano soprattutto all'acquisizione di vittime per il sacrificio umano, atto rituale centrale nell'Impero azteco. [Vedi *SACRIFICIO UMANO*, vol. 2]. Questa tesi, tuttavia, è stata contraddetta dai recenti studi sui rituali aztechi, dai quali risulta come il sacrificio non fosse un atto di religiosità trascendente fine a se stesso e inevitabile, ma, come ha dimostrato John Ingham, espressione e strumento dello stesso desiderio di ricchezza, potere e prestigio che provocava le guerre azteche e l'espansione imperiale in generale. Ingham (1984) afferma: «Qualunque cosa sia stato, il sacrificio umano era l'espressione simbolica del dominio politico e della conquista economica e anche un mezzo per la loro produzione sociale... Il sacrificio di schiavi e di prigionieri di guerra e l'offerta al sole del loro cuore e del loro sangue codificavano il carattere essenziale della gerarchia sociale e dell'ordine imperiale, divenendo al tempo stesso, strumento per prevenire e punire l'insubordinazione».

Quindi, in questo e in casi simili, si deve concludere che, lungi dall'essere la causa ultima della guerra, la religione era intimamente legata ad altri fattori causali più familiari al mondo della *Realpolitik*.

Oltre alle componenti materiali e ideologiche, vanno tenuti presenti anche altri potenti fattori sociali. In breve, data la nostra definizione di guerra («violenza organizzata e coerente esercitata fra gruppi rivali costituiti e compatti») due sono le condizioni sociali necessarie allo scoppio del conflitto. Innanzitutto, gli individui devono avere la coscienza di appartenere al gruppo; ossia devono essere legati in modo duraturo da sentimenti, tradizioni, consanguineità, istituzioni, tipo di dimora, lingua e simili. Di conseguenza, devono considerare i membri di un altro gruppo («il nemico») radicalmente diversi da sé, estranei verso i quali possono fare uso della violenza. Secondo un proverbio jalé: «Le persone di cui si conosce la faccia non dovrebbero essere mangiate». Quindi, prima o immediatamente dopo lo scoppio delle ostilità, anche nel campo nemico prevarranno queste stesse condizioni – solidarietà interna insieme a estraneità e ostilità verso l'estraneo.

In breve, i combattenti devono venire persuasi non solo a rischiare la vita, ma anche a distruggere la vita degli altri, e precisamente di quelli la cui alterità è più radicalmente evidente. Poiché la guerra implica violenza mortale organizzata ed estesa, essa pone sempre seri problemi etici all'interno di una serie già spinosa di interrogativi che riguardano l'omicidio. Gli esseri umani si uccidono tra loro per parecchi motivi e in circostanze varie, e tutti i gruppi hanno particolari norme per giudicare tali uccisioni che, talvolta, possono essere considerate assassini (cioè omicidi illeciti); talaltra non lo sono, poiché, in alcune situazioni, privare un uomo della vita diviene legalmente, moralmente, culturalmente, finanche religiosamente, lecito o addirittura encomiabile, come nel caso particolare della guerra.

In tali giudizi un aspetto fondamentale, e molto più complesso e frequente di quanto normalmente si pensi, è la questione se le vittime di un omicidio siano veramente umane. In molti casi (per esempio quando si tratti di neonati, schiavi, prigionieri, fuorilegge, eretici e altri devianti sociali, vecchi, malati, ecc.), un individuo può venire opportunamente definito dall'uccisore (e dalla comunità che giudica l'uccisione) come qualcosa di non umano: un «mostro», una «bestia», un

«vegetale» e così via. Infatti gli insulti verbali, secondo i quali tali persone sono definite animali, marciume («rifiuti», «spazzatura») e simili, accompagnano e giustificano la formulazione di questi atti violenti, in quanto stabiliscono che causare la morte di un individuo del genere è atto ammissibile, se non addirittura meritevole. Definire la vittima un bruto per giustificarne l'uccisione, vale non solo per il singolo. Al contrario, vengono continuamente innalzate e conservate le barriere sociali, che permettono di considerare nemici interi gruppi di diversi («alieni» nel senso più pieno del termine). Una prova di questo stato di cose è, per esempio, la frequente coniazione di etnonimi autoreferenti con i quali un popolo si definisce «umano», relegando implicitamente (e, in molti casi, esplicitamente) tutti gli altri nella categoria degli inumani – inumani che, oltretutto, possono essere liberamente uccisi, quando se ne presenti l'occasione.

Un caso esemplare è quello degli Yanoama (o Yanomami) del bacino del Rio delle Amazzoni, che non solo chiamano se stessi «umanità» (significato letterale del loro nome) e gli altri «esseri meno che subumani» (*nabö*), ma si spingono oltre: i membri di un villaggio yanoama abitualmente accentuano le differenze anche minime del dialetto (o simili) che li distinguono dagli abitanti di altri villaggi; quindi si fanno beffe degli altri perché non sono pienamente *yanoama*, ossia non umani. I rapporti tra i villaggi yanoama sono sempre tesi, in parte come risultato di questa usanza di esasperare le barriere sociali e in parte a causa della profonda rivalità per il possesso delle donne, poiché lo scopo di tutti i maschi yanoama è quello di conservare le donne del proprio villaggio e di conquistare quelle degli altri villaggi col matrimonio o con la guerra. Il valore fondamentale della vita yanoama è la *waiteri* («ferocia»). Per sopravvivere in quest'ambiente crudelmente competitivo, un villaggio deve allearsi con altri che l'aiutino a resistere alle aggressioni. Per vincere i sospetti che generalmente sorgono tra i villaggi, gli alleati cercano di stabilire legami reciproci con il commercio, il matrimonio, i festeggiamenti comuni, ma il processo non è mai semplice. Formare un'alleanza equivale a dichiarare la propria debolezza e gli alleati, avvertendola, fanno richieste sempre esose di donne come condizione per mantenere l'alleanza. Spesso le alleanze finiscono nell'inimicizia, nella guerra o in un atto che gli Yanoama considerano la forma ultima della ferocia e della violenza, in quanto si tratta della parodia e del sovvertimento delle fragili feste della solidarietà tra i villaggi: ossia un banchetto seguito dal tradimento, quando tutti gli ospiti maschi vengono massacrati e le loro donne catturate.

Altro esempio della natura radicale delle barriere sociali in situazioni di conflitto e di guerra, è quello degli Anggor della Nuova Guinea occidentale. Come riferisce Peter Birkett Huber, ogni villaggio degli Anggor «può considerarsi un cosmo a se stante, un sistema morale autonomo e fondamentalmente armonioso, minacciato da un mondo esterno caotico, ostile e pericoloso. La violenza tra questi villaggi non è, quindi, un atto politico o un aspetto particolare della situazione politica, ma una conseguenza inevitabile della condizione esistenziale dell'uomo» (M.A. Nettleship, R.D. Givens e A. Nettleship, 1975, p. 620). La maggior parte delle violenze perpetrate su un villaggio da un gruppo anggor comincia sotto forma di stregoneria, ma è presto seguita da spedizioni di vendetta organizzata, quindi da battaglie vere e proprie, durante le quali i guerrieri anggor si avventurano fuori dai loro confini per affrontare il caos stesso e, mediante questo confronto, riaffermare la solidarietà del proprio gruppo e l'ordine del proprio cosmo, infliggendo ai nemici esterni morte per rappresaglia.

Sebbene questi siano casi estremi, non sono certamente unici, e ogni guerra implica la sospensione sociopolitica dell'etica, per cui l'alterità del nemico viene accentuata al punto da renderne legittima l'uccisione. La guerra è, infatti, una situazione in cui l'uccisione su grande scala (o anche su scala totale) di altre persone è resa non solo lecita ma necessaria, persino gloriosa, in virtù del fatto che tali persone appartengono ad un gruppo rivale per il quale non valgono le norme etiche, dato che il nemico è stato definito subumano o addirittura non umano.

Un'illustrazione di questi principi si trova sugli scudi dei guerrieri dayaki del Borneo. In generale, gli scudi servivano non solo come strumento essenziale di difesa, prima dell'introduzione della polvere da sparo, ma anche da confine sociale mobile per separare la persona, il gruppo e quel territorio che ispira un senso di protezione dal nemico. Nell'avanzata, gli scudi segnano l'acquisizione del territorio conquistato, del bottino e dei prigionieri nel proprio gruppo; in ritirata, segnano la diminuzione del gruppo, mentre vengono lasciati al di fuori del cerchio formato dagli scudi il territorio conquistato, gli sbandati e i caduti. Nella battaglia classica degli Zulu, per esempio, e in altri potenti regni dell'Africa meridionale, gli eserciti opposti si allineavano l'uno di fronte all'altro; ogni guerriero teneva davanti a sé col braccio sinistro uno scudo di cuoio non lavorato alto un metro e mezzo. Dietro a questa fila di scudi, i contendenti si scambiavano insulti: il combattimento verbale (nella forma sopra descritta) precedeva quello fisico. Subito dopo, gli eserciti si avvicinavano e ognuno cercava di fare irruzione attraverso il muro degli scudi nemici. Infine, quando

una delle parti si sentiva sconfitta, i suoi membri gettavano i loro scudi in segno di resa e la battaglia cessava. Questo gesto significava che il gruppo conquistato abbandonava le barriere sociali conservate fino ad allora, rinunciando con esse all'indipendenza e accettando di venire annesso, come parte vinta, alla comunità dei vincitori.

Gli scudi dayaki sono notevoli per il contenuto iconografico dei loro disegni e incisioni (figura 1). Particolarmente interessante è la biforcazione del disegno, per cui all'interno della maggior parte degli scudi dayaki – cioè sul lato che guarda il guerriero – si vede l'immagine di due figure di antenati protettori; all'esterno un mostro ringhiante. Il significato degli antenati non è difficile da interpretare; essendo i fondatori di quel gruppo sociale, essi lo definiscono e lo rappresentano. Poiché da questi stessi antenati discendono anche altri membri della tribù, questi prenderanno le armi a fianco del guerriero per difendere l'intera comunità dagli estranei (cioè da coloro che discendono da altre linee ancestrali). Il senso di identità e di solidarietà del gruppo, quindi, deriva dai sentimenti suscitati dall'immagine di questi antenati, e sono tali sentimenti – più che gli scudi – che danno protezione e sicurezza in battaglia e altrove.

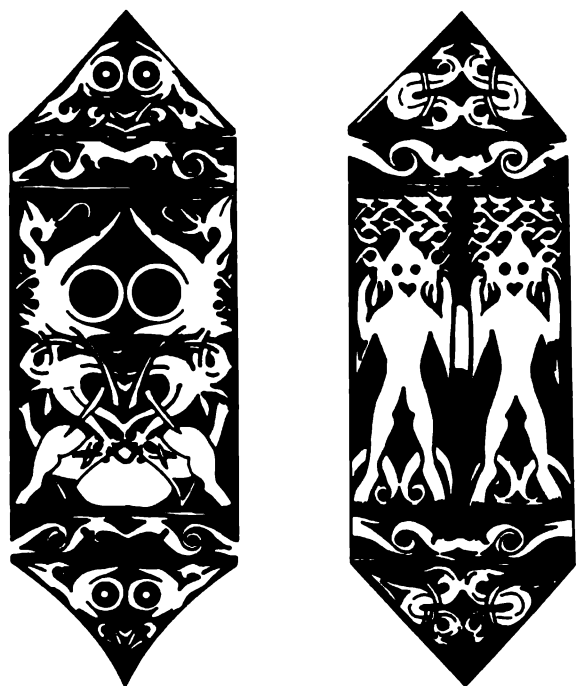



FIGURA 1. *Scudo dayako.* Sul lato esterno (sinistra) è incisa una immagine mostruosa; il lato interno (destra) rappresenta due figure di antenati protettori.

Di più difficile interpretazione sono, invece, i mostri sul lato esterno degli scudi dayaki, poiché suscettibili di molteplici letture. Da una parte, queste figure feroci, caratterizzate da occhi sporgenti e da enormi zanne, sembrerebbero rappresentare il nemico, in particolare se contrapposte alle figure degli antenati. In questo caso si può stabilire una serie di contrari binari, il cui effetto è quello di disumanizzare il nemico (in modo simile a quello sopra descritto) e renderne lecita l'uccisione:

| | | |
|---:|:---:|:---|
| Interno | : | Esterno :: |
| Antenati | : | Mostri :: |
| Proprio gruppo | : | Nemico :: |
| Protezione | : | Minaccia :: |
| Solidarietà | : | Ostilità :: |
| Perdite subite | : | Perdite inflitte |
| Richiede vendetta | : | Costituisce vendetta |
| Uccisione illecite | : | Uccisioni lecite o perfino richieste |

Alla luce di tali osservazioni, si possono proporre alcune modifiche ad un testo classico di Simone Weil, ossia le sue giustamente celebri meditazioni *L'Iliade ou le poème de la force*, scritte dopo le sue esperienze durante la guerra civile spagnola e nel 1940, poco dopo la resa della Francia agli eserciti nazisti (trad. it. Torino 1967). In questo saggio, che riflette sulla morte in battaglia, in particolare come essa viene descritta nella poesia epica, la Weil giunge a definire la forza come «quella *incognita* che trasforma in *cosa* chiunque la provi», e conclude che «seguita fino all'estremo limite, essa trasforma l'uomo in cosa nel senso più letterale: infatti lo trasforma in cadavere. Qualcuno era qui, e un minuto dopo non c'è più nessuno in assoluto; questo è uno spettacolo che l'*Iliade* non si stanca mai di mostrarci».

In un'affermazione così cruda c'è potenza e grandezza, eppure, dopo quanto abbiamo detto sopra, in particolare sulla natura dei legami sociali in guerra e su quegli atteggiamenti di disumanizzazione per i quali il nemico è definito subumano, non umano e mostruoso, si deve respingere l'idea che la forza stessa possa costituire una sorta di agente quasi personificato, che «muta un uomo in cosa». Il processo è proprio tutto il contrario; si può dire più giustamente, con maggiore precisione, che solo quando gli uomini giungono a considerare gli altri come «cose» diventano capaci d'usare contro di loro la forza, in particolare la forza omicida. Qui la forza si limita a portare a compimento quel processo di «trasformazione in cosa» iniziato nei sentimenti e nei modelli sociali.

Ma torniamo agli scudi dayaki. Avevamo detto che l'immagine del mostro potrebbe rappresentare il nemico, visto dallo sguardo disumanizzante del guerriero. Questa interpretazione, oltretutto, è coerente con

l'idea che gli scudi rappresentino le barriere sociali, poiché in questo caso si ha la percezione della fragilità di tali confini, la quale cosa diventa particolarmente ovvia durante la battaglia, quando solo lo spessore dello scudo stesso separa la (rappresentazione della) comunità ancestrale dal mostruoso (aspetto dell') esterno, la salvezza dal pericolo, l'io dall'altro. Inoltre, una significativa testimonianza materiale conforta questa ipotesi, poiché nella costruzione di molti scudi dayaki le immagini dei mostri divengono anche più terribili in quanto guarnite di capelli umani: i capelli vengono presi dalle teste dei trofei di guerra. I nemici, considerati mostri, come tali vengono trattati, e il loro corpo serve a raffigurare i mostri che essi sono (figura 2).

Questo dato, comunque, suggerisce un'altra possibile interpretazione dell'immagine complessa del mostro. Il lato esterno di ogni scudo è rivolto verso il nemico, specialmente verso l'avversario immediato nella battaglia a corpo a corpo; inoltre, l'effetto intenzionale (e probabilmente, anche reale) di una simile immagine è di intimidire o meglio di atterrire gli avversari, poiché nella sua sostanza materiale (i capelli veri delle vittime), questo scudo annuncia la forza, il valore e anche la crudeltà di chi lo porta, costituisce, insomma, la testimonianza iconografica e tangibile del fatto che nel passato il guerriero ha ucciso il nemico ed è pronto e capace di farlo ancora. Quindi, lo scudo rivela il volto del suo possessore come appare agli occhi dell'avversario o, più precisamente, il volto che egli desidera mostrare ai suoi nemici: egli, infatti, diventa un mostro con coloro che considera mostruosi, proprio come quelli fanno nei suoi confronti.

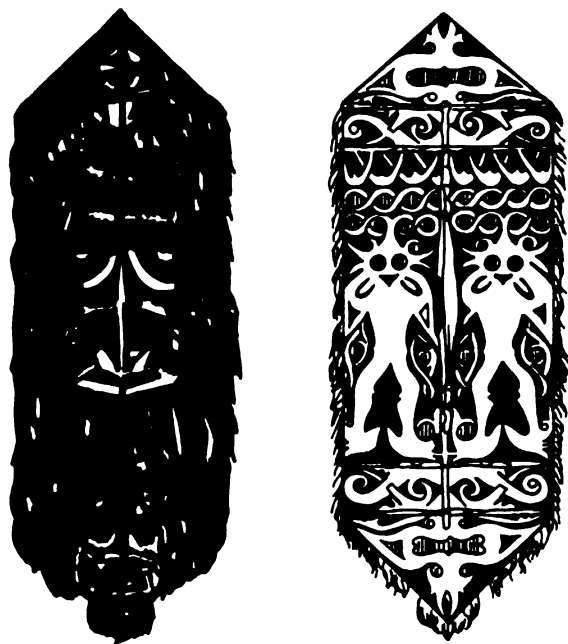
FIGURA 2. *Scudo dayako.* L'immagine mostruosa della faccia esterna (sinistra) è resa più spaventosa dallo strato di capelli umani.

Giungiamo, così, al paradosso conclusivo della guerra e del guerriero: un corollario all'atteggiamento di cui abbiamo parlato, per cui si devono considerare non umani i propri nemici per poter usare la forza contro di loro. In pratica, sembra che un guerriero debba rendere non umano anche se stesso prima di diventare strumento di distruzione, soprattutto per cancellare sentimenti umani come il senso di colpa, la paura e la pietà. Un esempio esplicito di questo si trova nell'idea del samurai di «assenza di pensiero», ossia quello stato psico-mentale – raggiunto dopo anni di meditazione e di allenamento nelle arti marziali – in cui il corpo e le braccia del samurai agiscono automaticamente, senza le esitazioni dettate dal pensiero, dalla debolezza e dal dubbio. Altrove, i guerrieri si identificano spesso con animali: «leoni» o «leopardi» (Africa orientale); «lupi bipedi» (India e Iran); «coloro che indossano la pelle dell'orso» (Scandinavia); o «cani pazzi desiderosi di morire» (Crow), per citarne solo alcuni. A questo proposito è d'uopo un accenno al fatto che i guerrieri yanoama avanzano in battaglia imitando il rumore prodotto da un gruppo di animali o insetti carnivori. Infine va ricordato il canto di guerra degli Yanoama come suprema affermazione dell'autodisumanizzazione del guerriero, desumibile fin dal titolo «Io sono un avvoltoio affamato di carne».

## BIBLIOGRAFIA

Alcune delle migliori analisi sulla natura e sull'ideologia della guerra risalgono all'epoca della guerra nel Vietnam. Di queste ricordiamo P. Bohannan (cur.), *Law and Warfare*, Garden City/N.Y. 1967; M. Fried, M. Harris e R. Murphy (curr.), *War. The Anthropology of Armed Conflict and Aggression*, Garden City/N.Y. 1968; J.-P. Vernant (cur.), *Problèmes de la guerre en Grèce ancienne*, The Hague 1968; M.A. Nettleship, R.D. Givens e A. Nettleship (curr.), *War. Its Causes and Correlates*, The Hague 1975. Un'opera di poco posteriore, e in un filone diverso, è A.A. Mazrui (cur.), *The Warrior Tradition in Modern Africa*, Leiden 1977. Particolarmente interessante anche P.G. Solinas, *Guerra e matrimonio*, in Carla Pasquinelli (cur.), *Potere senza Stato*, Roma 1986, pp. 21-47.

Segnaliamo i saggi sulle popolazioni melanesiane, dove la «pacificazione» è stata introdotta solo in tempi relativamente recenti dalle autorità coloniali, per cui i dati raccolti sono particolarmente informativi: K. Koch, *War and Peace in Jalémo. The Management of Conflict in Highland New Guinea*, Cam-

bridge/Mass. 1974; A.P. Vayda, *War in Ecological Perspective*, New York 1976; M.J. Meggitt, *Blood Is Their Argument. Warfare among the Mae Enga Tribesmen of the New Guinea Highlands*, Palo Alto/Calif. 1977; P.B. Huber, in M.A. Nettleship, R.D. Givens e A. Nettleship (curr.), *War. Its Causes and Correlates*, cit., pp. 619-61, sugli Anggor; N.A. Chagnon, in M. Fried, M. Harris e R. Murphy (curr.), *War. The Anthropology of Armed Conflict and Aggression*, cit., pp. 109-59; F.W. Voget, *Warfare and the Integration of Crow Indian Culture*, in W.H. Goodenough (cur.), *Explorations in Cultural Anthropology*, New York 1964, pp. 483-509.

J. Ingham, *Human Sacrifice at Tenochtitlan*, in «Comparative Studies in Society and History», 26 (1984), pp. 379-400, studio sul sacrificio azteco. W. Münsterberger, *Die Ornamente an Dayak-Tanzschilden und ihre Beziehung zu Religion und Mythologie*, in «Cultureel Indië», 1 (1939), pp. 337-43, ricerca sugli scudi dayaki. Si veda infine Simone Weil, *L'Iliade ou le poème de la force*, Marseille 1942 (= *La source grecque*, Paris 1953, pp. 11-42; trad. it. *La Grecia e le intuizioni precristiane*, Torino 1967).

BRUCE LINCOLN

**GUIDA SPIRITUALE.** Fin dai tempi antichi, la figura della guida spirituale è stata al centro delle tradizioni contemplative ed esoteriche. Sembrerebbe che tutte queste tradizioni mettano in evidenza la necessità di avere un precettore spirituale che abbia la conoscenza diretta delle leggi dello sviluppo spirituale e che possa controllare dagli atti e dagli atteggiamenti dell'adepto la sua posizione nel cammino spirituale, così come gli ostacoli che egli ha davanti. La guida, inoltre, ha il compito di sorvegliare che il discepolo perseveri e progredisca nella comprensione precisa dell'insegnamento e della disciplina spirituale di cui è erede, includendo sia la tradizione scritta che quella orale, «al di fuori delle Scritture», che al suo livello più elevato viene passata da un maestro al successivo e ad alcuni discepoli, secondo il loro livello di intuizione. La natura precaria di questa trasmissione è stata riconosciuta da tutte le tradizioni, ma nessuna ha descritto la situazione più sinteticamente del quinto patriarca ch'an, il quale avvertiva che dall'«epoca antica la trasmissione del Dharma è stata così sottile come un filo penzolante» (Yampolsky, 1967, p. 133).

L'Induismo non è l'unico a insistere sul fatto che il legame spirituale (*vidyāsambandha*) che esiste tra il precettore spirituale (*guru*) e il suo discepolo (*śiṣya*) è reale quanto un legame di sangue. Prendendo Socrate come precettore modello, Kierkegaard affermava che il rapporto maieutico tra maestro e discepolo era quello più alto possibile tra uomo e uomo. Socrate, scrisse Kierkegaard, entrò nel ruolo di levatrice, non perché il suo pensiero mancasse di «contenuto positivo», ma perché egli «percepiva che questo rapporto è il più alto che un uomo può sostenere con un altro» (Kierkegaard, 1962, p. 12; cfr. Platone, *Teeteto* 150).

Che sia considerato come una levatrice, un *daimon* oppure un *bodhisattva*, l'aspetto paradigmatico della guida spirituale è sempre la sua condizione intermedia; in un cosmo gerarchicamente ordinato, la guida è situata in un mondo intermedio di sottili possibilità, tra il regno della materia pura e quello del puro spirito, tra terra e cielo, e, per meglio dire, tra l'ordinario e l'esoterico. Il paradigma mitologico per questa idea trova espressione in una varietà di forme: Eros è il *daimon* mezzo mortale e mezzo immortale che ha un significato speciale per Socrate (cfr. Platone, *Simposio* 202); nello Sciismo duodecimano la guida è l'Imam nascosto, che vive invisibile nel terzo mondo della Chiesa esoterica, un paradiso *in potentia*, tra il cosmo fisico e quello spirituale; e, come Hermes, egli è il messaggero delle divinità e il loro interprete (*hermeneutes*), un intermediario tra il mondo terrestre e quello celeste che ha una funzione aggiuntiva in quanto «guida delle anime dei morti».

La legittimità di una guida soprannaturale e interiore è stata concessa da tutte le tradizioni; ma estremamente raro è il «maestro incontrollato», che è stato iniziato e guidato dalla sua guida interiore, senza alcun consiglio di una guida esterna ed umana (come nel caso di Ibn al-'Arabī, il «discepolo di Khiḍr»; cfr. Corbin, 1969). Hui-neng, il sesto patriarca ch'an, diceva che se un uomo non può ottenere da sé il risveglio

> deve ottenere un buon maestro che gli mostri come vedere nella sua natura dell'io. Ma se ti svegli da solo, non appoggiarti a maestri esteriori. Se tu cerchi un maestro esterno e speri di ottenere la liberazione, lo troverai impossibile. Se hai riconosciuto un buon maestro nella tua mente, hai già ottenuto la liberazione.
>
> (Yampolsky, 1967, p. 152)

D'altro canto, il guru indiano Maharaj ha affermato che è il guru interiore colui che indirizza il discepolo al guru esteriore, mentre è il guru esteriore colui che rivela il guru interiore (Maharaj, 1973).

**La Grecia antica.** Pitagora e Socrate ci ricordano che la degna figura della guida spirituale non è limitata alle rigide forme della religione, ma che può essere identificata in vari gruppi, ordini e accademie il cui primo interesse è la trasformazione di se stessi e l'illuminazione spirituale dei suoi membri. Come avviene spesso con i fondatori di religioni e con i loro discepoli, non ci sono scritti che siano stati attribuiti a Pitagora oppure a Socrate. Il primo materiale scritto sul «maestro» o fondatore di queste tradizioni emerge

spesso soltanto dopo una lungo periodo di tempo, cosicché, nell'esempio di Pitagora, troviamo che molti dei racconti più antichi lo fanno diventare un idolo o un mito, attribuendogli numerosi miracoli ma restando invece silenziosi sugli elementi essenziali del suo insegnamento.

Secondo Aristotele, i pitagorici insegnavano che tra gli esseri razionali c'è quello che è Dio, quello che è uomo e «quello che è come Pitagora» (Aristotele, frammento 192). La guida spirituale, come nel caso di Pitagora, si colloca tra il mondo umano e quello sovrumano, tra il terreno e il sacro: la guida è l'intermediario per eccellenza, che media le energie da sopra e attrae i discepoli da sotto. L'idea è ulteriormente esemplificata dalla tradizione, citata da Diogene Laerzio, secondo cui Pitagora era stato il figlio di Hermes in una incarnazione precedente e che aveva ricevuto da suo padre la memoria perfetta di tutte le cose che gli erano accadute (Diogene Laerzio 8,4).

Il Pitagora storico, comunque, resta un mistero: noi abbiamo ereditato un quadro frammentario delle sue pratiche ascetiche, dei tabu, dei *symbola* e delle massime trasmesse oralmente, ma da nessuna parte emerge con chiarezza l'uomo Pitagora.

Il problema con Socrate è in qualche modo diverso. Laddove Pitagora non ebbe alcun discepolo che organizzasse il suo insegnamento in un «sistema», Socrate fu seguito dal suo discepolo Platone. Ma il problema, in questo caso, è piuttosto diventato quello di tentare di separare il Socrate reale e storico, la cui statura come guida esemplare emerge anche nei dialoghi, dalla scoperta letteraria di «Socrate» fatta da Platone. Lo studio del *Simposio* da parte di Jacob Needleman (*The Heart of Philosophy*, New York 1982) ci ricorda certi aspetti della personalità di Socrate e della sua energia di guida spirituale, aspetti che sono stati a lungo trascurati dai filosofi. A Socrate, come in altri dialoghi, è consentito parlare per se stesso, al punto che egli soltanto tra gli Ateniesi ammette di non sapere: egli è semplicemente un uomo che indaga. La condizione dell'indagare, ancora una volta, riflette l'idea dell'intermediario; essa rappresenta uno stato intermedio del non conoscere, libero almeno dalle idee false o non ancora verificate. Similmente, anche Alcibiade, l'«autentico» discepolo di Socrate, lo è soltanto in quanto, diversamente dagli altri Ateniesi, egli non è né per Socrate né contro Socrate: molte volte egli desidera che Socrate sia morto, e tuttavia si rende conto che la sua morte lo renderebbe più dispiaciuto che lieto. Alcibiade, ahimè, «non sa che pesci pigliare» quando entra nel simposio. Un lampo della stima che Alcibiade prova nei confronti di Socrate ci viene dopo che il primo ha raccontato dei suoi approcci amorosi respinti:

> Quale pensi sia stata la condizione della mia mente dopo ciò? Da una parte mi sono reso conto di essere stato disprezzato, ma dall'altra parte provavo rispetto per il carattere di Socrate, per il suo autocontrollo e il suo coraggio: avevo incontrato un uomo la cui somiglianza con la fortezza non mi sarei mai aspettato di incontrare. Il risultato fu che non potevo né andare in collera con lui e allontanarmi dalla sua compagnia, né trovare un modo per sottometterlo al mio volere... Ero apertamente sconcertato e vagavo in uno stato di asservimento a un uomo come non ne avevo mai conosciuto alcuno.
>
> (Platone, *Simposio* 219).

Molti altri attributi straordinari di Socrate sono descritti da Alcibiade, compresa la ridicola e tuttavia perfetta scelta delle parole di Socrate (221), di modo che si poteva alla fine concordare con Alcibiade che «l'assoluta diversità» di Socrate «da qualsiasi uomo che esiste o che è esistito è assolutamente stupefacente» (221).

**L'Ebraismo.** Mentre è piuttosto difficile speculare sulla figura della guida spirituale presente nell'Ebraismo antico, secondo quanto è affermato, per esempio, nei testi dei *Salmi* o dell'*Ecclesiaste*, la figura dominante dell'epoca successiva è certamente quella del rabbino. Il titolo è derivato da *rav* («maestro» o «insegnante») e da un suffisso di possesso: perciò il suo significato letterale è «mio maestro» o «mio insegnante». Nell'epoca moderna, il mondo occidentale è giunto a considerare il rabbino come il capo di una congregazione, ma la sua funzione originaria di «maestro» è indicata per esempio nel Nuovo Testamento, dove ci si riferisce frequentemente a Gesù come maestro. Allo stesso modo, anche Giovanni Battista è indicato con quel titolo in un frangente singolare (Gv 3,26). Quando metteva in guardia i suoi discepoli dal chiamarlo *rabbi*, Gesù sicuramente intendeva che questo titolo non andava preso alla leggera.

In epoca talmudica, il rabbino era considerato un interprete e un maestro della Bibbia e della legge orale (*Mishnah*). Come molti maestri nelle tradizioni non monastiche dell'Oriente, il rabbino non traeva alcun guadagno da queste attività, ma aveva anzi una occupazione aggiuntiva che gli forniva un reddito privato: molto spesso egli era un semplice artigiano o un operaio specializzato. Secondo la dottrina, tutti i rabbini sono considerati uguali tra loro, sebbene mantengano la loro libera facoltà di ordinare a loro volta i discepoli. Il misticismo rabbinico del periodo medievale, comunque, enfatizzava la gerarchia in altri modi: appartenere alla cerchia più interna del discepolato presupponeva il fatto di essere giunto a un grado straordinario di autodisciplina.

Inoltre, il livello più esoterico dell'esegesi e della trasmissione dell'insegnamento veniva riservato a un

gruppo più selezionato: «È proibito spiegare i primi capitoli del *Genesi* a più di una persona alla volta. È proibito spiegare il primo capitolo di *Ezechiele* anche a una sola persona che non sia un saggio e che abbia un carattere originale» (*Hagigah* 2,1).

Il titolo di «rabbino» fu alterato in quello di *rebe* dallo Hasidismo nel XVIII secolo. Le storie didattiche e spesso umoristiche raccontate dai *rebeyim* della Polonia e dell'Europa orientale furono trasmesse dalla tradizione, cosicché oggi esistono raccolte che riflettono fedelmente lo scopo e l'attività di queste guide eccezionali (cfr. Buber, 1928).

**Il Cristianesimo.** Il fondamento per la condizione di guida spirituale e di discepolo nella tradizione cristiana si trova naturalmente nelle azioni attribuite a Cristo: egli chiamava a sé i propri discepoli; essi vivevano con lui e imparavano dalle sue azioni, dalle sue parole e dai suoi gesti.

Per il Cristianesimo in generale, Cristo è rimasto il maestro ineguagliato, il rabbi, una guida interiore trascendente attraverso la quale l'uomo ricerca la salvezza. Oltre questa tendenza a una fiducia in una guida trascendente e al di là di essa, il Cristianesimo ortodosso ha messo in evidenza l'importanza degli *starec*, o anziani, che guidano l'attività spirituale e pratica di una persona. I testi fondamentali di questa tradizione (chiamata esicasmo) sono contenuti nella *Filocalia*. Essi rappresentano una tradizione ininterrotta di guida pratica basata sugli insegnamenti e sulle punizioni dei Padri del deserto, e sono stati scritti tra il IV e il V secolo dai maestri spirituali della tradizione ortodossa. I testi mostrano il modo di stimolare e di sviluppare l'attenzione e la consapevolezza, e descrivono le condizioni che sono ritenute più efficaci.

Molti degli scritti indicano la difficoltà di accettare la vocazione della guida spirituale e cercano di scoraggiare la falsa guida dalle azioni e dalle conseguenze distruttive. Nilo l'Asceta (morto intorno al 430) scrive:

> Ma che dire di uno che, non per sua propria scelta, è obbligato ad accettare uno oppure due discepoli e perciò a diventare un direttore spirituale? Primo, lasciate che esamini attentamente se stesso, per vedere se può insegnare loro con le sue azioni più che con le sue parole, ponendo la propria vita davanti a loro... Egli dovrebbe rendersi conto anche che deve lavorare duramente per la salvezza dei suoi discepoli come per la propria; per questo, avendo una volta accettato la responsabilità per loro, egli sarà responsabile davanti a Dio per loro come per se stesso. È per questo che i santi tentarono di lasciare dietro di sé discepoli la cui santità non fosse minore della loro, e di mutare questi discepoli dalla loro condizione originaria a uno stato migliore.
>
> (*The Philokalia*, I, 1979, p. 233).

Non soltanto vi è qui la grande tentazione, per i monaci più anziani, di considerarsi guide o direttori spirituali estremamente esperti, ma il novizio deve affrontare la tentazione di affidarsi soltanto a se stesso e di credere nel proprio giudizio quando ha fino ad allora materiale insufficiente per comprendere la guida e ingannare il «nemico». Il monaco dovrebbe riferire i propri pensieri e le proprie confessioni a un anziano, in modo da poter imparare il dono del vero discernimento. Giovanni Cassiano (morto intorno al 435) riferisce: «Il demonio porta i monaci sull'orlo della distruzione più efficacemente persuadendoli a disprezzare gli ammonimenti dei padri e a seguire il proprio giudizio e desiderio, di quanto non faccia attraverso una qualsiasi altra colpa» (*Ibid.*, p. 104).

Ma anche quando si confessano i propri pensieri e i propri interessi, rimane ancora il rischio di seguire una falsa guida. Ancora Giovanni Cassiano incoraggia i monaci a cercarsi dei maestri spirituali che possiedano veramente la virtù del discernimento e non coloro i cui capelli sono semplicemente «diventati bianchi con l'età». Egli riferisce: «Molti che hanno guardato all'età come a una guida e poi hanno rivelato i loro pensieri, non soltanto sono rimasti non guariti, ma sono stati condotti alla disperazione per l'inesperienza di coloro ai quali si sono confessati». *La guerra invisibile*, un testo che ha radici sia nella tradizione occidentale che in quella orientale, echeggia la necessità di un maestro qualificato: «Un uomo che segue la loro guida e verifica tutte le sue azioni, sia interiori che esteriori, mediante i buoni giudizi dei suoi maestri – sacerdoti nel caso dei laici, *starec* ricchi di esperienza nei monasteri – non può essere avvicinato da nessun nemico» (Kladoubovsky e Palmer, 1952, p. 165).

**L'Islamismo.** Si è sostenuto che gran parte dello spirito, dell'umorismo e della ricchezza di immagini che caratterizzano la guida spirituale negli scritti dei Padri del deserto e nei successivi racconti dei padri spirituali nel Cristianesimo primitivo è stata gradualmente diluita ed estratta, nel corso delle generazioni, nel tentativo di rendere quegli scritti genericamente più gradevoli. Ma anche il maestro sufi rimane, come nel caso delle diverse guide spirituali del Buddhismo, un uomo robusto e vigoroso, pieno di vita, di paradosso e di umorismo.

***Lo shaykh, o pīr.*** La *sharī'ah*, ossia la legge divina, è destinata a tutti i musulmani, ma al di là di questa si trova il *ṭarīqat*, il sentiero spirituale, per il *murīd* (letteralmente: «colui che ha formato la propria volontà», cioè per intraprendere il cammino). Per iniziare il cammino, però, è essenziale che l'adepto trovi e sia accettato da un maestro spirituale, uno *shaykh* (in arabo) oppure un *pīr* (in persiano); come dice un *ḥadīt*: «quan-

do qualcuno non ha uno *shayhk*, Satana diventa il suo *shaykh*».

Sono stati raccolti molti racconti di adepti che sono passati attraverso un apparente rifiuto e abuso da parte del loro maestro, che deve mettere alla prova il proposito e il serio intendimento del *murīd*. Dopo questa prova (talvolta all'adepto vengono fatti aspettare anni), e soltanto allora, il *murīd* inizierà veramente il suo cammino sotto la guida del maestro.

> Lo *shaykh* gli insegnerà come comportarsi in ogni stato mentale e gli prescriverà dei periodi di isolamento, se lo ritiene necessario. Era ben noto che i metodi non potevano essere identici per tutti, e l'autentico capo mistico doveva avere una grande comprensione psicologica per riconoscere i talenti e i caratteri diversi dei suoi *murīd* e istruirli di conseguenza.
> (Schimmel, 1975, p. 104).

L'intensa attenzione prestata dalla guida spirituale alle attività quotidiane dell'adepto si sviluppò, nel corso del tempo, fino all'immagine dello *shaykh* «che acutamente sorveglia ogni respiro del *murīd*». Il problema di trovare e di abitare alla presenza di un autentico *shaykh* è particolarmente sentito, perché l'adepto deve scegliere una guida (o essere scelto da una guida) che possieda quelle qualità che sono necessarie per saper guidare quel particolare discepolo. «Non ogni *shaikh* è un maestro per ogni discepolo. Il discepolo deve cercare e trovare il maestro che conquista la sua anima e che lo domina come un'aquila o un falco piomba sopra un passero nell'aria» (Nasr, 1970, p. 144).

La necessità assoluta di una guida spirituale è così centrale nel credo del Sufismo che almeno una biografia del maestro sufi Abū Sa'īd ibn Abī al-Khayr (morto nel 1049 d.C.) riferisce la massima che «se uno, per mezzo dell'ascetismo e della mortificazione di sé sarà salito a un grado elevato di esperienza mistica, *senza però avere un pîr alla cui autorità e al cui esempio assoggettarsi*, i sufi non lo considereranno appartenente alla loro comunità» (Nicholson, [1921], 1976, p. 10).

In questo modo la trasmissione della dottrina, del metodo e degli esercizi è assicurata in una discendenza continua, che risale all'indietro, attraverso una serie di *pir* oppure *shaykh*, fino al Profeta. La presenza di Maometto e di suo genero, 'Alī, a capo di una lista si adatta più con la finzione necessaria che con la rigida storicità; i sufi affermavano di essere gli eredi legittimi degli insegnamenti esoterici del Profeta.

La discendenza di Abū Sa'īd viene fatta risalire dal suo biografo attraverso dieci *pir* fino a Maometto; al santo *shaykh* sufita del XX secolo Aḥmad al-'Alawī (morto nel 1934) è attribuito un «albero del controllo spirituale» che comprende linee di generazioni, così come connessioni tra le varie sette, sufficientemente complesse da richiedere una sorta di mappa (cfr. Lings, 1973, appendice B).

Sebbene lo *shaykh* abbia certamente subito un addestramento ascetico e meditativo con il quale egli guida a sua volta i suoi discepoli – *dhikr* («ricordo» [di Dio]), digiuno, privazione del sonno, intense fatiche fisiche e così via – egli si si impegna nella pienezza della vita, attiva e tuttavia distante dalle sue azioni. «Il vero santo», afferma Abū Sa'īd, «va avanti e indietro tra la gente e mangia e dorme con loro e compra e vende nel mercato e si sposa e prende parte ai rapporti sociali, eppure non dimentica mai Dio per un solo momento» (Nicholson, 1921, p. 55). Per questa ragione, le azioni dello *shaykh* spesso sembrano paradossali o incompatibili con la dottrina islamica. Nicholson riferisce tuttavia un'altra storia di *shaykh* Abū Sa'īd dall'*Asrār*: mentre lo *shaykh* stava tenendo una delle sue prodighe feste e intrattenimenti, un arrogante asceta – ignorante del noviziato dello *shaykh* e delle privazioni cui si era sottoposto per quaranta anni – lo sfidò a un digiuno di quaranta giorni, sperando così di umiliare lo *shaykh* davanti ai suoi discepoli e perciò di guadagnare il loro rispetto. Lo *shaykh* accettò e non mangiò nulla, mentre l'asceta continuò a mangiare le piccole quantità di cibo permesse dalle regole. Durante i quaranta giorni, per ordine di Abū Sa'īd ai sufi continuò a essere servito cibo delizioso, mentre i due guardavano. Alla fine l'asceta, non più forte a sufficienza per celebrare le sue preghiere obbligatorie, riconobbe la sua presunzione e la sua ignoranza.

***L'Uomo Perfetto.*** L'idea dell'Uomo Perfetto (*insān-i kāmil*) sembra sia stata impiegata per la prima volta dal teosofo sufi Ibn al-'Arabī (morto nel 1240) e qualche tempo dopo, in senso più tecnico, quando al-Jīlī (morto tra il 1408 e il 1417) organizzò in un sistema coerente l'opera del suo predecessore. Sebbene l'idea dell'Uomo Perfetto sia stata variamente considerata, una definizione generale potrebbe descriverlo come «un uomo che ha pienamente realizzato la sua unicità essenziale con l'Essere Divino a somiglianza del quale egli è fatto» (Nicholson, 1921, p. 78). Il santo (*walī*) è il più alto conoscitore di Dio e, di conseguenza, occupa il grado più elevato tra tutti gli uomini, la santità (*walāyah*), in quanto Uomo Perfetto per eccellenza. Al-Jīlī sosteneva che l'Uomo Perfetto, a qualsiasi epoca appartenesse, era la manifestazione esteriore dell'essenza del profeta Maometto, affermando così che la propria guida spirituale era semplicemente una apparizione. Secondo il sistema di Ibn al-'Arabī e al-Jīlī, gli *shaykh* dei sufi sono «vicereggenti» di Maometto, investiti della «profezia della santità» e riportati indietro

da Dio dallo stato di *fanā'* («annullamento») in modo da poter guidare la gente a Dio. Qualcosa di questa idea è riflessa nella definizione data da Maḥmūd Shabistarī (morto nel 1320) dell'Uomo Perfetto come colui che segue un duplice movimento: verso il basso nel mondo fenomenico e verso l'alto, dirigendosi al mondo divino della luce.

Si deve fare menzione anche del rapporto del maestro sufi con il ruolo del dodicesimo imam, che è l'Imam nascosto sia nello Sciismo sia nel Sufismo. L'Imam nascosto è il polo (*quṭb*) al quale sono intimamente connessi tutti i maestri sufi.

Come scrive Annemarie Schimmel:

> La venerazione dimostrata verso l'*imām* e il *quṭb*, secondo quanto è manifestata nel precettore mistico, è comune al Sufismo e allo Sciismo. La Shia insegna: «chi muore senza conoscere l'imām della sua epoca, muore infedele» e Jalāluddīn Rūmī (morto nel 1273), considerato un sufi relativamente moderato, diceva: «Colui che non conosce il vero *shaykh* – cioè l'Uomo Perfetto e il *quṭb* della sua epoca – è un *kāfir*, un infedele».
>
> (Schimmel, 1975, p. 200).

**L'Induismo.** L'idea di un precettore spirituale che guidasse il discepolo nello studio della religione e della filosofia è stata una componente costante nelle religioni dell'India fin dalle epoche più antiche. Già nel *Ṛgveda*, infatti, troviamo alcuni riferimenti a questa figura nella sua qualità di *ṛṣi* («veggente») oppure di *muni* (saggio, o «silenzioso»); come tale, egli è il possessore di profonde intuizioni spirituali (che spesso sono il frutto di una severa disciplina) ed è considerato l'«autore» degli inni sacri. In epoche successive, ci si riferisce a lui come *ācārya*, *brahmāṇa* e *svāmi* (swami), ma egli è soprattutto noto in Occidente con il nome di *guru*.

Soltanto la conoscenza ottenuta da un maestro era capace di guidare con successo una persona al proprio scopo (*Chāndogya Upaniṣad* 4,9,3). E dalla *Chāndogya Upaniṣad* 6,4,1s., sembra che la guida spirituale sia necessaria anche per afferrare e disperdere la conoscenza terrena ed empirica e per diventare consapevoli della vera conoscenza spirituale.

A questo è anche collegato l'interesse prevalente per la trasmissione segreta della conoscenza esoterica. Perciò, la *Chāndogya Upaniṣad* 3,11,5 afferma che un padre può insegnare la dottrina esoterica al «suo figlio maggiore oppure a un allievo meritevole, ma a nessun altro, anche se gli si offrisse la terra intera»; cfr. anche *Aitareya Āraṇyaka* 3,2,6,9: «Non sia consentito a nessuno narrare queste *saṃhitā* a uno che non sia un allievo locale, che non sia stato con il maestro per almeno un anno e che non sia diventato lui stesso un maestro». Che l'allievo sia spesso messo alla prova dal *guru* e sia ammesso soltanto talvolta, dopo il noviziato o la prova, è attestato da numerose fonti (per esempio, *Chāndogya Upaniṣad* 8,7,3; *Praśna Upaniṣad* 1,2).

Parrebbe che la parola *guru* sia stata usata nel senso di «maestro» o di «guida spirituale» per la prima volta nella *Chāndogya Upaniṣad*, ma andrebbe messo in evidenza anche che il senso originario dell'aggettivo (il «gravoso», o «pesante») mette molto bene in luce l'opinione ampiamente diffusa che le persone sante sono caratterizzate da un peso non comune, non necessariamente nel senso esteriore e fisico. Sia Hendrick Wagenvoort che Jan Gonda hanno fatto commenti su questo (Gonda, 1947, 1965; Wagenvoort, 1941). Wagenvoort ha mostrato che *guru* è etimologicamente connesso con il latino *gravis*, e la cosa è notevole anche perché il suo derivato, *gravitas*, era frequentemente usato in connessione con i sostantivi *auctor* e *auctoritas*. Anche l'espressione latina *gravis auctor* («autorità importante o vera») possiede lo stesso significato generale del *guru*, volendo indicare un uomo di grande influenza che prende l'iniziativa, in altre parole un uomo capace di «fare» e di avere un particolare effetto sugli altri.

Benché la tendenza a trasformare il *guru* in un dio abbia raggiunto soltanto gradualmente una dignità dottrinale, tuttavia si può già scorgere la presenza di questa idea già nella *Śvetāśvatara Upaniṣad* 6,23, in cui si parla di un uomo che manifestava l'amore più alto e la più alta devozione per dio e insieme per il suo *guru*, come se fosse un dio. In epoca successiva questa distinzione è stata cancellata, di modo che il *guru* dovrebbe essere riconosciuto lui stesso come una divinità; una idea echeggiata da Caitanya (morto nel 1533) e dai suoi seguaci. Questo processo di divinizzazione (senza dubbio favorito dal concetto degli *avatāra*) arrivò a tali estremi che si potrebbe dire che il *guru* abbia usurpato e sostituito le divinità per la sua importanza. Per questo motivo i testi śivaiti insegnano che se Śiva si arrabbia, «allora il *guru* può rabbonirlo, ma se il *guru* si arrabbia, nessuno può rabbonirlo».

È in rapporto a questo tema che sorse l'idea della «grazia del *guru*», un concetto di particolare forza ancora oggi. Molti ricercatori indiani sentono che la semplice presenza del *guru* (come nel *satsang*, cioè nel mantenimento della compagnia spirituale) può in qualche modo portare l'allievo alla liberazione. Questa idea, comunque, non è sostenuta universalmente. Si possono trovare facilmente numerose eccezioni, che indicano che l'intensità del desiderio di conoscenza del discepolo e il suo serio sforzarsi sono tutto ciò che è necessario; l'unica vera funzione del *guru*, perciò, è

quella di agire come un messaggero. Viste in questa luce, si possono facilmente comprendere le affermazioni che sostengono che non c'è scarsità di *guru*, ma soltanto di discepoli qualificati e autentici.

Che il prestigio e l'influenza goduti dai *guru* siano perdurati in epoca moderna è testimoniato da certi maestri del nostro secolo che possiedono la forza e il sigillo indubbio dell'autenticità. Si possono soltanto citare come esempio gli scritti di Nisargadatta Maharaj, Ramana Maharshi e Shri Anirvan, come anche i testi che parlano di loro. Sebbene in epoca moderna ci sia stata una grande quantità di speculazioni e di critiche sulle affermazioni fatte da molte guide spirituali dell'India, specialmente quelle che hanno offerto i loro servigi all'Occidente, sarebbe difficile e forse erroneo tentare di giudicare quei maestri sulla base delle loro azioni esteriori. Questo perché nessuno, come ha detto Maharaj, potrebbe conoscere i veri motivi che stanno dietro le azioni di un *guru* pienamente realizzato. Per illustrare questo punto, Maharaj racconta la storia di un *saṃnyāsin* (asceta che rinuncia al mondo) al quale fu detto dal suo *guru* di sposarsi. Egli obbedì e soffrì amaramente. Ma tutti e quattro i suoi figli divennero grandissimi santi e *ṛṣi* del Maharashtra.

**Il Buddhismo.** I racconti della prima vita del Buddha indicano che egli si ritirò nella foresta per ricevere l'insegnamento e la guida di vari e famosi eremiti e maestri. Dopo aver praticato una serie di rigidi esercizi yoga per diversi anni, comunque, il Buddha decise che la loro guida era insufficiente e partì da solo per ottenere l'illuminazione. Una volta che il Buddha ebbe ottenuto la sua illuminazione, egli restò in un beato stato di meditazione per diversi giorni e riflettè sul danno che avrebbe causato a se stesso se avesse tentato di condividere la sua visione e di offrire la sua guida a una umanità profondamente delusa e ignorante. Egli vinse questa tentazione decisiva di restare isolato e nascosto nella sua visione, decidendo infine di condividere la propria conoscenza con gli altri che la cercavano e di guidarli verso una trasformazione simile alla sua. È sulla base di questo atteggiamento fondamentale che si giustifica la tradizione buddhista della guida spirituale.

Diversamente da alcune tradizioni che tendono a vedere il *guru* come una incarnazione della divinità oppure come un intermediario con il sacro, il primo Buddhismo pose in evidenza il carattere umano della guida spirituale e il fatto che questa aveva già raggiunto una conoscenza particolare. Il termine designato dai testi per indicare la guida o il maestro è «amico buono e virtuoso» (in pali: *kalyāṇamitta*; in sanscrito: *kalyāṇamitra*). Il *kalyāṇamitra* fornisce una direzione basata interamente sull'intuizione che egli ha ottenuto dall'esperienza personale. Il *Saṃyutta Nikāya* riferisce che quando Ananda suggerì al Buddha che la fiducia negli «amici virtuosi» era metà della vita santa, il Buddha lo corresse affermando che costituiva la totalità della vita santa. Lo stesso testo (1,88) riferisce un episodio in cui il Buddha descrisse se stesso come l'«amico virtuoso» per eccellenza, come una guida spirituale che conduce gli esseri sensibili alla libertà dalla nascita, dalla vecchiaia, dalla sofferenza e dalla morte.

***Bodhisattva.*** Al centro dello sviluppo del Buddhismo Mahāyāna si trova il ruolo che doveva essere svolto dal *bodhisattva* («essere illuminato»). La dottrina Mahāyāna sostiene che il vecchio ordine era decisamente individualista e che l'enfasi sul desiderio di una liberazione personale, ossia il *nirvāṇa*, era realmente un ostacolo al pieno sviluppo delle potenzialità di ciascuno, fermando il più ampio movimento verso l'«illuminazione completa». Il *bodhisattva* rinuncia alla propria illuminazione personale e giura di operare per l'illuminazione di tutti gli esseri sensibili. Dopo aver ottenuto l'intuizione necessaria (*prajñā*), lo stadio finale della carriera del *bodhisattva* è dedicato al benessere degli altri, in quanto realizzato attraverso mezzi abili (*upāya*). La dottrina afferma che la *prajñā* senza l'*upāya* porta a una illuminazione quietistica e incompleta, mentre il possesso dell'*upāya* senza la *prajñā* si risolve in una servitù continua al *saṃsāra*. Perciò, l'abile guida verso l'illuminazione, in quanto espressione di compassione, diventa fondamentale per il progresso spirituale del *bodhisattva* stesso: attraverso questo processo di guida anch'egli raggiunge qualcosa «di più».

L'impiego di mezzi o di tecniche specifiche è essenzialmente destinato all'uso da parte di quelle guide o di quei maestri spirituali che possiedono una conoscenza completa e perfetta degli insegnamenti e dei metodi della pratica e che sono essi stessi liberi dalle delusioni della mente e dalle emozioni. Il *bodhisattva* percepisce, attraverso intuizioni spirituali (*prajñā*), le barriere interiori e le potenzialità dell'allievo e può rispondere adeguatamente a ciascuna di esse. Candrakīrti (vissuto tra il 600 e il 650 d.C.) affermava che gli insegnamenti contraddittori sarebbero sorti naturalmente, perché i Buddha erano medici più che maestri; nel considerare gli stati mentali e spirituali dei loro discepoli, i Buddha avrebbero variato, di conseguenza, i loro insegnamenti. L'idea che il maestro potesse insegnare alla gente svolgendo vari ruoli, pur restando interiormente libero, fu presentata nella sua forma definitiva dal *Vimalakīrti Sūtra*, che affermava che anche i Māra sono tutti *bodhisattva* che indugiano sulla «liberazione inconcepibile» e «fanno il diavolo a quattro per sviluppare gli esseri mediante i loro abili mezzi».

***Lama.*** In quella che gli storici hanno definito la «seconda diffusione dell'insegnamento», nel Tibet, i maestri buddhisti enfatizzano la necessità di una tradizione autorevole dell'insegnamento, la cui validità era assicurata dalla trasmissione diretta dal maestro al discepolo. Le prime due scuole di Buddhismo a comparire nel Tibet furono la Bka'-rgyud-pa (Kagyüpa) e la Bka'-gdams-pa (kadampa), fondate rispettivamente da Marpa (morto nel 1096 o nel 1097) e Atīśa (morto nel 1054). Con riferimento alla tradizione esoterica dell'iniziazione e della trasmissione orale, entrambe le scuole riconoscono gli stessi maestri indiani. È chiaro anche che il primo obiettivo sia di Mar-pa che di Atīśa era quello di raccogliere attorno a loro un certo numero di discepoli fidati, capaci di trasmettere la tradizione. Quando gli fu chiesto da un discepolo se fosse più importante la Scrittura oppure gli insegnamenti del proprio maestro, Atīśa rispose che l'insegnamento diretto del proprio maestro era assai più importante; se la catena dell'istruzione e della trasmissione è interrotta, il testo diventa come un cadavere, e nessun potere potrà più dargli nuova vita. Il maestro indiano di Marpa, Nā-ro-pa (morto nel 1100), gli comunicò un insegnamento simile quando dichiarò:

Prima che esistesse qualsiasi *guru*
Anche il nome di Buddha non era udito.
Tutti i Buddha di un migliaio di *kalpa*
Accadono soltanto a causa del *guru*.
(Nalanda Translation Committee, 1982, p. 92).

Forse in nessuna letteratura del mondo c'è un ritratto più drammatico e ossessionante del tipo di guida fornito da un grande maestro spirituale di quello che si trova nella *Vita di Milarepa*, il racconto dell'esperienza del più famoso discepolo di Mar-pa, Mi-la-ras-pa (morto nel 1123). Mi-la-ras-pa venne da Mar-pa pieno di rimorso per il male che aveva fatto con la magia nella sua giovinezza; egli cercava l'insegnamento che poteva liberarlo dalle conseguenze karmiche nelle sue vite future. Ma, come ha messo in evidenza Lobsang P. Lhalungpa, Mar-pa percepì chiaramente che, come conseguenza delle sue azioni precedenti, Mi-la-ras-pa non poteva ottenere la trasformazione desiderata per mezzo di un qualunque normale addestramento. «perciò, come condizione per ricevere il Dharma, a Mila fu richiesto di compiere una serie di prove aspramente severe e scoraggianti. Nell'imporre le grandi prove, Marpa usò tattiche mutevoli e modi apparentemente disonesti» (Lhalungpa, 1977, p. x). Durante la cosiddetta «prova delle torri» a Mi-la-ras-pa fu ordinato da Mar-pa di costruire da solo una torre, senza alcun aiuto. Ma ogni volta che Mi-la-ras-pa aveva completato la torre, Mar-pa gli ordinava di buttarla giù, affermando che egli non aveva prestato sufficiente attenzione ai progetti oppure che era ubriaco quando dava le direttive al «Grande Mago». Alla fine, dopo aver costruito una torre alta dieci piani (che si dice esista ancora oggi) e sull'orlo del suicidio, Mi-la-ras-pa ricevette da Mar-pa l'insegnamento segreto. Non soltanto Mi-la-ras-pa, ma anche la moglie di Mar-pa e numerosi suoi discepoli, furono sconcertati dall'apparente crudeltà e irrazionalità del lama Mar-pa, dall'abuso verbale e fisico che aveva mostrato verso Mi-la-ras-pa e dalla sua apparente mancanza di compassione. Mar-pa contrastò i dubbi dei non iniziati dicendo di aver soltanto messo alla prova Mi-la-ras-pa per purificarlo dai suoi peccati.

Dopo queste prove, Mar-pa guidò il suo discepolo attraverso le iniziazioni e gli offrì l'insegnamento e la consultazione sulla meditazione. Si dice che Mi-la-raspa divenne «anche più grande del suo maestro» ed egli è oggi ricordato nel Tibet come il più grande dei «santi» buddhisti. In seguito, quando Mi-la-ras-pa ebbe a sua volta i suoi allievi, un discepolo affermò che egli doveva essere stato l'incarnazione del Buddha oppure di un grande *bodhisattva*, dato il grado delle prove e delle pratiche ascetiche che egli sopportò e considerando la grande devozione al suo lama. Mi-la-ras-pa rispose seccamente di non aver mai sentito di chi fosse l'incarnazione.

***I patriarchi zen e i maestri zen.*** È stato osservato che ogni tradizione sottolinea l'importanza di una tradizione orale di insegnamento per la guida degli adepti. Il fondamento del Buddhismo Ch'an (in giapponese: Zen) è basato esattamente su questa premessa, come è indicato nei versi seguenti, attribuiti al «fondatore» e primo patriarca ch'an della Cina, Bodhidharma (morto prima del 534):

Una tradizione speciale al di fuori delle Scritture;
Nessuna dipendenza dalle parole oppure dalle lettere;
Indicando direttamente l'anima dell'uomo;
Guardando dentro la propria natura e
il raggiungimento della condizione di Buddha.
(Dumoulin, 1963)

Si diceva che Hui-neng, il sesto patriarca, fosse stato analfabeta e, in una storia che molto probabilmente è apocrifa, si narra che egli ordinò che tutti i *sūtra* del suo monastero fossero gettate in una catasta e bruciate per insegnare ai suoi discepoli a non fare affidamento sulla parola e sui testi, ma soltanto sull'esperienza diretta.

L'età dell'oro del Ch'an in Cina (il periodo che va dalla morte di Hui-neng fino alla persecuzione del

Buddhismo nel IX secolo) fu una epoca in cui i maestri ch'an riuscirono infine vittoriosi per la loro eccezionale originalità. Questi erano uomini vigorosi ed esuberanti, che cercavano di portare i loro discepoli a nuovi livelli di intuizione mediante la dimostrazione delle proprie esperienze inesprimibili di illuminazione e mediante metodi sconvolgenti e spesso violenti.

Una di queste figure fu Ma-tsu (morto nel 786). Di aspetto robusto e risoluto, Ma-tsu è descritto in una cronaca dell'epoca ch'an come un uomo di aspetto notevole: «Egli cammina come un toro e guarda con ira come una tigre». Egli fu il primo a usare l'urlo (soprattutto il famoso grido «ho!» [in giapponese «katsu»]) come mezzo per scuotere il discepolo dalla sua mente abitualmente consapevole della dualità. In una famosa storia si riferisce che dopo un dialogo tipicamente paradossale con uno dei suoi discepoli, Ma-tsu lo afferrò per il naso torcendolo così violentemente che infine l'allievo urlò per il dolore: così ottenne l'illuminazione.

Per Ma-tsu la cosa importante non era un illuso attaccamento al sedere tranquillamente in meditazione, ma l'illuminazione, che potrebbe esprimersi in ogni cosa. Questo insegnamento fu impresso in Ma-tsu dal proprio maestro, Huai-jang (morto nel 744). Mentre era ancora discepolo, Ma-tsu era «continuamente assorto nella meditazione». In una certa occasione, Huai-jang si imbatté in Ma-tsu mentre l'allievo era impegnato nella meditazione e domandò: «Per quale scopo siedi in meditazione?». Ma-tsu rispose: «Voglio diventare un Buddha». Al che il maestro prese una tegola e cominciò a sfregarla su una pietra. Ma-tsu chiese: «Che cosa stai facendo, maestro?». «Sto pulendo la tegola per farne uno specchio», rispose Huai-jang. «Come puoi fare uno specchio sfregando una tegola?», esclamò Ma-tsu. «Come può uno diventare un Buddha sedendo in meditazione?», controbatté il maestro (Dumoulin, 1963, p. 97s.).

Lin-chi (morto nel 866) guidò i suoi numerosi discepoli verso l'illuminazione continuando e ampliando l'uso dell'urlo e soprattutto aggiungendo a questo il suo metodo preferito di colpire i discepoli. Il Ch'an «urlando e colpendo» di Lin-chi non era inteso come una punizione o una offesa casuale. L'esperienza aveva insegnato a Lin-chi che gli incontri aspri e inaspettati con la «realtà» potevano condurre all'illuminazione più velocemente e con maggiore certezza delle letture e dei discorsi infiniti.

Un gigante inflessibile tra i maestri zen giapponesi fu Hakuin (morto nel 1769). Nato in un periodo «degenerato» del Buddhismo in Giappone, Hakuin fece rivivere la forma Rinzai dello Zen, inaugurata da Lin-chi, enfatizzando in modo particolare l'indagine dei *kōan* e «sedendo al centro dell'attività». Lungo tutta la sua vita egli attaccò le forme dell'«illuminazione zen silenziosa», cui egli si riferiva coerentemente come a una «morte seduta». Nella sua giovinezza, ci dice Hakuin, la sua meditazione *kōan* fu povera, e di conseguenza egli si impegnò nella «morte seduta» finché la sua malattia zen non fu curata dall'insegnamento di un maestro pieno di saggezza, l'eremita Hakuyū. Di conseguenza, Hakuin fu rigidamente inflessibile nella sua insistenza su una corretta comprensione della meditazione; il suo tono ironico e aspro sembra sia stato ereditato dai duri patriarchi e maestri zen del passato:

> Quanto è triste che l'insegnamento in questa epoca degenerata dia indicazione del momento in cui il Dharma sarà completamente distrutto. Monaci e maestri di eminente virtù, circondati da stuoli di discepoli e di eminenti notabili, follemente si impadroniscono dei morti insegnamenti del non-pensiero e della non-mente, dove la mente è simile a ceneri spente e con la sapienza annullata, e fanno di questi le dottrine essenziali dello Zen. Essi praticano il sedere silenzioso, morto come se essi fossero turiboli in un qualche vecchio mausoleo, e considerano questo il luogo per eccellenza della vera pratica dei patriarchi. Ritengono la rigida vacuità, l'indifferenza e la nera stupidità l'essenza ultima per portare a compimento la Grande Questione.
>
> (Yampolsky, 1971, p. 170).

È stato affermato che lo scopo ultimo del maestro zen è una sola cosa: forgiare un discepolo che possa sviluppare l'insegnamento e conservare la trasmissione del Dharma. I linguaggi di molti monaci famosi si estinsero dopo una generazione o due perché non avevano discepoli ai quali tramandare i propri insegnamenti.

La biografia di Po-chang (morto nel 814) afferma: «Colui le cui idee sono uguali a quelle del suo maestro dimezza il potere del suo maestro. Colui le cui idee superano quelle del suo maestro è qualificato per trasmettere l'insegnamento». Hakuin era acutamente consapevole della necessità di forgiare un discepolo meritevole e infatti approvò numerosi dei suoi alunni affidando loro l'incarico di sviluppare il suo insegnamento. Armato dei poteri e delle tecniche spirituali per guidare gli altri nella loro ricerca dell'illuminazione, il maestro zen «frantuma i cervelli dei monaci ovunque, e strappa le unghie ed elimina i cunei». Con la tipica ironia zen, Hakuin descrive il successore meritevole che egli ha preparato e che è qualificato per trasmettere l'insegnamento: «Senza il minimo sentimento umano egli produce in modo insuperato un male, un balordo stupido, cieco, che sia esso una persona

oppure soltanto mezza persona, con denti acuti come gli alberi-spada dell'inferno, e una bocca spalancata come una bacinella di sangue. Perciò gli sarà ricompensato il suo profondo dovere verso i Buddha e i patriarchi» (Yampolsky, 1971, p. 39).

[Vedi *AUTORITÀ* e *LEADERSHIP*].

**BIBLIOGRAFIA**


M. Buber, *Die chassidischen Bücher*, 1928 (trad. it. *I racconti dei Chassidim*, Milano 1985).

H. Dumoulin, *A History of Zen Buddhism*, New York 1963.

J. Gonda, *Á propos d'un sens magico-religieux de skt. guru-*, in «Bulletin of the School of Oriental and African Studies», 12 (1947), pp. 124-31.

J. Gonda, *Change and Continuty in Indian Religion*, The Hague 1965.

R. Guénon, *Hermes*, in J. Needleman (cur.), *The Sword of Gnosis*, Baltimore 1974, pp. 370-75.

H. Gunaratna, *The Path of Serenity and Insight*, Columbia/Miss. 1984.

Eugènie Kadloubovsky e G.E.H. Palmer (curr.), *Unseen Warfare, Being the Spiritual Combat and Path to Paradise as Edited by Nicodemus of the Holy Mountain and Revised by Theophan the Recluse*, London 1952.

K. Kerényi, *Hermes. Der Seelenführer*, 1942, Zürich 1944 (trad. it. in *Miti e Misteri*, Torino 1950).

S. Kierkegaard, *Briciole filosofiche*, Brescia 1992 (2ª ed.).

L.P. Lhalungpa (cur.), *The Life of Milarepa*, New York 1977.

M. Lings, *A Moslem Saint of the Twentieth Century. Shaikh Ahmad al-Alawi*, Berkeley 1973 (2ª ed.).

S.N. Maharaj, *I Am That*, Bombay 1972.

Nalanda Translation Committee (sotto la direzione di C. Trungpa) (cur.), *The Life of Marpa the Translator*, Boulder 1982.

S.H. Nasr, *The Sufi Master as Exemplified in Persian Sufi Literature*, in «Studies in Comparative Religion», 4 (1970), pp. 140-49.

J. Needleman, *The Search for the Wise Man*, in J. Sulzberger (cur.), *Search. Journey on the Inner Path*, New York 1979, pp. 85-100.

J. Needleman, *The Heart of Philosophy*, New York 1982.

R.A. Nicholson, *Studies in Islamic Mysticism*, 1921, Cambridge 1976.

G.E.H. Palmer, Ph. Sherrard e K. Ware (curr.), *The Philokalia*, (per una ed. it. si veda *La Filocalia*, I-IV, Milano 1982-1987).

Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam*, Chapel Hill/N.C. 1975.

Ph. Yampolsky (cur.), *The Platform Sutra of the Sixth Patriarch*, New York 1967.

Ph. Yampolsky (cur.), *The Zen Master Hakuin*, New York 1971.


STUART W. SMITHERS

**GURDJIEFF, G.I.** (1877?-1949), Georgii Ivanovich Gurdzhiev, maestro spirituale di origine greco-armena, rimane una figura estremamente enigmatica e una personalità assai influente nel panorama contemporaneo delle nuove dottrine religiose e psicologiche. Simile piuttosto alla figura di un maestro zen o di un Socrate che all'immagine familiare del mistico cristiano, Gurdjieff fu considerato da coloro che lo conobbero personalmente un eccezionale «risvegliatore» di uomini. Egli fornì all'Occidente un modello perfetto di conoscenza esoterica e lasciò una scuola che proponeva una particolare metodologia per lo sviluppo della coscienza.

Con il termine *coscienza* Gurdjieff intendeva qualcosa di assai diverso dalla prontezza di spirito o dal funzionamento della mente. Affinché la coscienza possa agire, infatti, per Gurdjieff è necessaria una fusione armoniosa delle energie caratteristiche della mente, del sentimento e del corpo: soltanto in questo caso possono agire nell'uomo quelle forze elevate che sono tradizionalmente associate a nozioni come *nous*, *buddhi* o *ātman*. L'uomo, per Gurdjieff, è in realtà un essere incompleto, guidato inconsciamente dal suo condizionamento automatico e posto sotto l'influenza di tutti gli stimoli esterni. L'ampia varietà dei metodi utilizzati da Gurdjieff può essere intesa come semplicemente strumentale alla realizzazione della coscienza di sé e degli attributi spirituali dell'«uomo reale», che sono essenzialmente volontà, individualità e conoscenza oggettiva. Questi metodi, insieme al suo insegnamento sull'evoluzione dell'uomo, sono inseriti in una complessa articolazione di idee cosmologiche, descritte fino ai minimi particolari nei suoi scritti e in particolare in P.D. Ouspensky, *In Search of the Miraculous*, New York 1949.

Durante la sua vita, nonostante varie cronache di stampo sensazionalistico già comparse negli anni '20, Gurdjieff rimase quasi del tutto sconosciuto al di fuori della ristretta cerchia dei suoi seguaci. A partire dagli anni '50, invece, le sue idee cominciarono a diffondersi, sia grazie alla pubblicazione dei suoi scritti, sia attraverso le testimonianze dei suoi allievi. Il suo carattere del tutto eccezionale, specialmente la sua propensione a utilizzare qualunque circostanza dell'esistenza come mezzo per aiutare i suoi allievi a conquistare fino in fondo la verità riguardo a se stessi, produsse un grande numero di dicerie del tutto fuorvianti, che per molti anni oscurarono l'integrità delle sue dottrine. Soltanto di recente l'insegnamento di Gurdjieff è emerso da questo sfondo di voci e di insinuazioni, per essere infine riconosciuto come uno degli insegnamenti spirituali più penetranti dell'età moderna.

Gurdjieff nacque ad Alessandropoli, nella parte me-

ridionale della Russia transcaucasica. Il padre era greco e la madre armena. Eccezionalmente dotato, il bambino fu educato da precettori della Chiesa ortodossa e fu avviato agli studi per diventare sacerdote e medico. Convinto che da qualche parte fosse ancora conservato il filone di una conoscenza esoterica e perenne, tuttavia, abbandonò il corso degli studi ufficiali per impegnarsi nella ricerca delle risposte ultime. Per circa vent'anni (1894-1912) proseguì la sua ricerca – soprattutto nell'Asia centrale e nel Medio Oriente – rivolta alla conquista del nucleo delle tradizioni antiche. Questo capitolo della sua vita rimane ancora sostanzialmente misterioso, sebbene taluni episodi significativi di questo periodo siano descritti nella sua autobiografia *Meetings with Remarkable Men*.

Nel 1913 Gurdjieff comparve a Mosca, proponendo un insegnamento pienamente sviluppato e cominciando a organizzare intorno a sé gruppi di allievi, provenienti soprattutto dalle classi colte. Da questo momento le linee della sua esistenza cominciano a delinearsi più chiaramente. Sia lo scrittore russo P.D. Ouspensky sia il compositore Thomas de Hartmann descrivono gli sviluppi della sua attività, attraverso le difficoltà della Rivoluzione bolscevica e le incertezze del lungo viaggio che portò lui e i suoi seguaci dapprima nel Caucaso (1917), poi a Costantinopoli (1920) e infine a Fontainebleau, in Francia, dove nel 1922 riuscì a fondare su solide basi il suo «Istituto per lo sviluppo armonico dell'uomo» a Prieure d'Avon.

La dottrina e i metodi sperimentali dell'Istituto attirarono numerosi artisti e intellettuali dall'Inghilterra e dagli Stati Uniti, che vennero per incontrare Gurdjieff e alla fine per lavorare con lui. La maggior parte di essi, come Maurice Nicoll, Jane Heap e Katherine Mansfield, sono stati avvicinati alle sue dottrine da A.R. Orage, celebre critico ed editore di *The New Age*, e da P.D. Ouspensky.

All'inizio del 1924, Gurdjieff, accompagnato da un gruppo di allievi, compì la sua prima visita negli Stati Uniti, dove, specialmente a New York, diede una serie di rappresentazioni pubbliche del suo lavoro sulle danze sacre. Il suo scopo era quello di mostrare i principi dimenticati di una «scienza dei movimenti» oggettiva e di dimostrare il ruolo specifico di tale scienza nell'evoluzione dello sviluppo spirituale.

Nell'estate del 1924, dopo un grave incidente automobilistico che gli fu quasi fatale, Gurdjieff decise di ridurre le attività del suo Istituto e della cerchia dei suoi seguaci e di assicurare una forma scritta alle sue idee. Entro il 1934 completò le prime due serie dei suoi scritti e parte della terza. Nel frattempo, mantenne il contatto con i suoi allievi più anziani, tornò due volte negli Stati Uniti (nel 1929 e nel 1933) e si stabilì definitivamente a Parigi.

Nel 1935 Gurdjieff organizzò la propria attività per gruppi, assistito da Jeanne de Salzmann, la sua allieva più fedele, che in seguito divenne responsabile della prosecuzione del suo lavoro. Sebbene egli richiedesse ai suoi seguaci una estrema discrezione, i gruppi in Francia si moltiplicarono continuamente, anche durante la guerra, e attirarono personalità eccellenti della letteratura, dell'arte e della medicina, come René Daumal, Kathryn Hulme e P.L. Travers. Dopo la guerra, la famiglia internazionale degli allievi di Gurdjieff si raccolse di nuovo intorno a lui. Egli realizzò la sua ultima visita in America nel dicembre del 1948 e, nonostante la malattia, continuò intensamente la sua attività fino alla morte, sopravvenuta a Parigi il 29 ottobre dell'anno successivo.

*Beelzebub's Tales to His Grandson*, pubblicato in inglese nel 1950, è il suo capolavoro: una visione vasta e una panoramica senza precedenti dell'intera esistenza dell'uomo sulla Terra, vista con gli occhi di esseri di un mondo lontano. Attraverso l'allegoria cosmica e con il pretesto di aneddoti discorsivi e di provocatorie elaborazioni linguistiche, questo testo trasmette gli elementi essenziali dell'insegnamento di Gurdjieff. *Meetings with Remarkable Men*, pubblicato nel 1963 (trad. it. Milano 1987), racconta le vicende della giovinezza di Gurdjieff e descrive la sua incessante ricerca della conoscenza. In origine Gurdjieff intendeva completare la trilogia con uno scritto conclusivo intitolato *Life Is real Only Then, When «I Am»*, ma il manoscritto non fu mai completato e in parte andò perduto. Ciò che rimane, in forma ancora grezza e frammentaria, fu pubblicato nel 1981 (trad. it. Roma 1987). *Views from the Real World*, pubblicato nel 1973 (trad. it. Milano 1985), è una raccolta dei discorsi pronunciati da Gurdjieff e trascritti dai suoi allievi negli anni '20. Gurdjieff produsse anche una considerevole quantità di composizioni musicali, in collaborazione con Thomas de Hartmann. In parte questa musica venne utilizzata per accompagnare i movimenti e le danze sacre che costituivano una parte essenziale della dottrina di Gurdjieff e che erano state raccolte e conservate dai suoi allievi.

Le attività specifiche e le ricerche proposte da Gurdjieff sono state proseguite e sviluppate, sotto la guida dei suoi allievi, grazie a fondazioni e a organizzazioni di vario genere nelle principali città del mondo occidentale.

Sono comparsi anche in buon numero gruppi che, senza avere alcun collegamento diretto con i suoi allievi, affermano di seguire la sua personalità o di avere un qualche rapporto con il suo insegnamento.

## BIBLIOGRAFIA

Sotto il titolo *All and Everything* sono raccolti i tre scritti fondamentali di G.I. Gurdjieff: *Beelzebub's Tales to His Grandson*, 1950, rist. New York 1964; *Meetings with Remarkable Men*, New York 1963 (trad. it. *Incontri con uomini straordinari*, Milano 1987); e *Life Is Real Only Then, When «I Am»*, New York 1981 (trad. it. *La vita reale*, Roma 1987). A queste opere vanno affiancate le *Views from the Real World*, New York 1973 (trad. it. *Vedute sul mondo reale*, Milano 1985), una raccolta dei «primi discorsi» di Gurdjieff, «raccolti dai suoi allievi» e introdotti da una Prefazione di Jeanne de Salzmann. Per ulteriori riferimenti bibliografici, cfr. *Gurdjieff. An Annotated Bibliography*. New York 1984.

MICHEL DE SALZMANN

# I

**INTUIZIONE.** Il termine proviene dal latino *intuitio*, a sua volta derivato dal verbo *intueri*, che significa guardare con attenzione (con stupore oppure con ammirazione), fissare, contemplare oppure prestare attenzione.

Inizialmente limitato all'esperienza visiva diretta, in seguito venne a indicare tanto il processo dell'intuizione, quanto il suo oggetto. Secondo questa prima accezione, intuizione è una «occhiata» diretta a un oggetto particolare, che si mostra immediatamente nella sua totalità concreta senza la mediazione di alcuna altra conoscenza, procedura oppure contenuto. Le radici di questo significato si ritrovano nel carattere eminentemente «visuale» della mentalità greca, araba ed ebraica, un carattere documentato ancora dalla tradizione platonico-agostiniana. In un secondo e più ampio significato, la parola intuizione indica la comprensione diretta di un oggetto nella sua realtà presente e concreta, comprensione realizzata attraverso la percezione sensoriale (che prevede anche il ricordo e l'immaginazione) oppure attraverso l'intelletto. Il termine *intuizione* viene oggi inteso quasi esclusivamente in senso metaforico: indica l'attitudine umana a comprendere istantaneamente e senza mediazioni un oggetto, una persona, una situazione e così via. Il carattere di immediatezza dell'intuizione fa sì che essa si contrapponga alla funzione discorsiva dell'intelletto, mediata invece dai concetti e dalle proposizioni. In questo senso, l'intuizione richiede che l'oggetto sia presente alla facoltà cognitiva in modo diretto, e non mediato; essa talvolta si estende fino a comprendere una fusione parziale oppure totale tra soggetto e oggetto. Una conoscenza di questo tipo esclude qualsiasi analisi o giustificazione razionale, gnoseologica oppure anche psicologica.

Le molte, e spesso divergenti, accezioni della parola possono essere raggruppate secondo alcune distinte categorie: 1) l'intuizione sensoriale (estetica), o empirica, indica una comprensione non concettuale, e dunque irrazionale, della realtà; 2) l'intuizione intellettuale, logica, o matematica è la comprensione di per sé evidente di idee, assiomi, principi oppure verità fondamentali; 3) l'intuizione essenziale consiste nell'afferrare l'essenza interiore di una cosa, di un essere, di una causa, di una situazione; e infine 4) l'intuizione spirituale designa la contemplazione non mediata dell'ordine più elevato delle cose, una capacità di penetrazione che non viene raggiunta con i sensi oppure con la riflessione intellettuale, ma che è scaturita dall'«uomo interiore» ed è simile al ricevimento di una rivelazione.

**La tradizione filosofica.** Nelle opere di Platone, specialmente nel *Fedro* in cui si narra il mito dell'anima che contempla le idee divine prima di incarnarsi, l'intuizione riguarda queste essenze eterne, visibili solamente all'intelletto. Secondo Plotino, per il quale il *nous* è in grado di comprendere il mondo reale in se stesso, e inoltre nei mistici neoplatonici, il ruolo dell'intuizione nella conoscenza spirituale è assai importante. Aristotele riconosce l'esistenza di una conoscenza intuitiva (*Analytica Posteriora* 1,9,76a21) in rapporto ai principi primi, che non hanno bisogno di dimostrazione. Agostino di Ippona, convinto che «la verità si trova nell'uomo interiore», considera l'intuizione una forma di contemplazione mentale. Tommaso d'Aquino attribuisce a Dio l'autentica intuizione creativa; egli definisce la conoscenza umana per via intuitiva «la

presenza dell'intelligibile all'intelletto». Gli scolastici medievali usano l'espressione «cognizione intuitiva», in opposizione a «cognizione astratta», per indicare quella forma di conoscenza in cui l'oggetto viene colto direttamente dai sensi. Per Cartesio, l'intuizione determina i legami successivi delle catene di deduzioni, che sono concetti della «mente pura e attenta». Secondo Spinoza, invece, essa è il terzo e più elevato grado della conoscenza. Kant riconosce solamente l'intuizione sensibile. Gli idealisti tedeschi (Schelling, Fichte, Schopenhauer) e i fenomenologi husserliani considerano l'intuizione intellettuale una forma di comprensione profonda e istantanea delle cose, delle essenze e delle situazioni avvertite attraverso la percezione. Per Henri Bergson, intuizione significa consapevolezza immediata, simile in qualche modo all'istinto e alla simpatia, capace di penetrare il proprio oggetto mentre lo svela, nel tempo unico e qualitativo («durata») di ogni essere umano. Bergson contrappone l'intuizione all'intelligenza, le cui dimensioni proprie sono lo spazio geometrico e il tempo degli orologi: solamente l'intuizione sarebbe in grado di comprendere la natura dinamica delle cose nella loro semplicità originaria.

**Intuizione religiosa.** In un contesto religioso, il termine *intuizione* può agire a diversi livelli; i suoi significati specifici costituiscono per lo più varianti dell'intuizione spirituale, della quale si è già proposta una definizione. In particolare, è possibile distinguere i seguenti aspetti: 1) l'interpretazione degli ordini divini; 2) la percezione del divino in una esperienza religiosa o numinosa, intendendo con ciò lo scrutare nella misteriosa e inafferrabile presenza del trascendente ricorrendo contemporaneamente agli organi di senso (vedere, ascoltare oppure «annusare» la divinità), alle facoltà intellettuali e a quelle sovrasensibili; 3) la comprensione illuminante dei significati nascosti nelle metafore e in altri traslati letterari delle Sacre Scritture; e infine 4) i mezzi di comunicazione e di comunione tra i credenti.

Tutte le forme di misticismo e di gnosticismo fanno leva sull'intuizione quando esprimono attraverso formule le loro conoscenze riguardo all'ineffabile interpretazione dei misteri religiosi. Gli stati più elevati della contemplazione mistica possono essere considerati catene ininterrotte di atti intuitivi. Nell'Advaita Vedānta, per esempio, l'esperienza della non dualità si basa sull'intuizione dell'unicità e del dissolvimento della distanza tra soggetto e oggetto. Nel Buddhismo Mādhyamika, invece, l'«essenzialità» (*tathatā*) può essere definita una intuizione del fondamento, in quanto realtà invisibile che oltrepassa la contingenza delle cose. L'illuminazione del Buddha rappresenta, infine, il culmine dell'intuizione, la forma più elevata di contemplazione mistica. Il Buddhismo Zen, che disprezza l'intelligenza discorsiva, esalta invece il *satori*, perché esso rappresenta l'immediata comprensione della natura del Buddha. Il momento cruciale delle discipline meditative zen, sia quelle che propongono una illuminazione graduale (la scuola Sōtō, «soltanto *zazen*») sia quelle che prevedono una illuminazione improvvisa (la scuola Rinzai, che fornisce un *kōan* da risolvere), risiede nell'illuminazione che permea per intero la mente, una forma di intuizione che giunge fino a ciò che è posto al di là di ogni soggettività e oggettività.

Nel misticismo ebraico, i contenuti segreti della Qabbalah vengono considerati altamente intuitivi, raggiungibili attraverso una forma di illuminazione soprannaturale. La limitatezza delle facoltà umane ordinarie non permette una conoscenza esatta: da sola l'intuizione, che con le sue «sottigliezze» ha lo stesso valore dell'ispirazione divina, può produrre una appropriata «scienza di Dio», che il ragionamento è incapace di comprendere. Da qui deriva l'affermazione, caratteristica del misticismo ebraico, che la vera tradizione e la vera intuizione coincidono: un principio – questo della conservazione dell'equilibrio fra tradizione e innovazione – che svolge una parte assai importante nella storia della Qabbalah.

Nell'Islamismo, l'intuizione svolge un ruolo fondamentale insieme all'*al-'aql*, la facoltà cognitiva spesso menzionata nel Corano che collega l'uomo a Dio (la radice *'ql* significa letteralmente «legare»). La conoscenza religiosa si realizza per mezzo di una sorta di partecipazione ed è assai più elevata di quella razionale, benché non opposta all'intelletto. Una particolare importanza viene attribuita alla visione diretta, attraverso un «terzo occhio», in quanto opposta alla conoscenza indiretta prodotta dal raziocinio intellettuale. Nella teologia e nella filosofia islamiche, ma soprattutto nel misticismo sufi, in cui il cuore è tradizionalmente considerato il luogo dell'intelletto e della spiritualità, una «conoscenza del cuore» esclusivamente intuitiva è connessa con l'immaginazione creativa tipica dell'uomo perfetto; solamente una conoscenza di questo genere ha valore davanti a Dio ed è essenziale per la salvezza. Alcuni commentatori del Corano che si rifanno a tradizioni esoteriche considerano la facoltà dell'intuizione un dono della rivelazione dello Spirito Santo (l'arcangelo Gabriele), una illuminazione ricevuta dall'intelletto.

Nel Taoismo, infine, la dottrina della «non conoscenza» o «ignoranza» mira a ottenere l'intuizione come autentica saggezza. La creatività non è consapevole delle conoscenze tecniche accumulate, ma poggia soltanto sulla certezza e sulla precisione della conoscenza intuitiva.

[Vedi *CONOSCENZA E IGNORANZA*].

**BIBLIOGRAFIA**

A.J. Bahm, *Types of Intuition*, Albuquerque 1960.
H. Bergson, *Introduction à la métaphysique*, Paris 1903 (trad. it. *Introduzione alla metafisica*, Bari 1994).
J. Hadamard, *Subconscient, intuition, logique dans la recherche scientifique*, Paris 1947.
E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phanomenologischen Philosophie*, Niemeyer 1913 (trad. it. *L'idea della fenomenologia*, Milano 1981).
E. Lévinas, *La Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, Paris 1930, 1963, 1970.
B.J.F. Lonergan, *Insight. A Study of Human Understanding*, London 1957 (trad. it. *Conoscenza e interiorità*, Bologna 1984).
S.H. Nasr, *Intellect and Intuition. Their Relationship from the Islamic Perspective*, in «Studies in Comparative Religion», 13 (1979), pp. 65-74.
J. Palliard, *Intuition et réflexion*, Paris 1925.
G. Penzo, *Riflessioni sulla «intuitio» tomista e sulla «intuitio» heideggeriana*, in «Aquinas», 9 (1966), pp. 87-102.
H.A. Pritchard, *Moral Obligation*, Oxford 1949.
F. Schuon, *L'oeil du coeur*, Paris 1950 (trad. it. *L'occhio del cuore*, Roma 1982).
W.T. Stace, *Mysticism and Philosophy*, Philadelphia 1960.
D.G. Thompson. *«Intuition» and «Inference»*, in «Mind», 3 (1978), pp. 339-49; 468-79.
A. Verdú, *Abstraktion und Intuition als Wege zur Wahrheit in Yoga und Zen*, München 1965.


ILEANA MARCOULESCO

**ISPIRAZIONE.** Quale emerge dalla storia generale delle religioni, l'*ispirazione* può essere definita in termini molto generali come una influenza spirituale che si realizza in maniera spontanea e che rende una persona capace di pensare, parlare o agire in modi che trascendono le capacità umane ordinarie. Preso in questo senso assai generale, il termine fa riferimento a una forma di esperienza religiosa che risulta ampiamente diffusa e reperibile in una grande varietà di forme. Preso, invece, in un senso più ristretto, il termine moderno (che deriva dal latino *inspirare*, «soffiare o respirare sopra») implica l'esistenza di uno *spiritus*, o «soffio», che viene insufflato nell'anima e la ravviva. Anche se l'ispirazione può spesso essere concepita in questo modo, la sua specificità come fenomeno religioso non deve essere collocata in una nozione esplicita di soffio spirituale o di spirito divino, dal momento che una tale nozione può rivelarsi assente in casi in cui noi vorremmo ancora parlare di ispirazione. In questi casi, l'ispirazione può essere attribuita all'azione diretta di un dio, oppure agli effetti di un particolare tipo di cibo o di bevanda. Quello che accomuna la maggior parte delle forme di ispirazione è la loro efficacia: esse influiscono fino a motivare o facilitare l'azione, molto spesso sotto forma di discorsi o di canti ispirati. Qualunque interpretazione dell'ispirazione risulta così strettamente connessa ai vari problemi legati all'azione umana e alla trascendenza.

L'uso del termine *ispirazione* dovrebbe probabilmente essere limitato a quei casi in cui l'agire umano viene trasformato, ma non completamente soppiantato. In questo modo sarebbe possibile mettere in contrasto l'ispirazione con la *trance*, dal momento che nella seconda l'azione umana viene semplicemente cancellata, per essere sostituita nella maggior parte dei casi dall'azione di un dio, di uno spirito o di un antenato possessore. La nozione stessa di possessione, tuttavia, che non sempre necessariamente implica uno stato di *trance*, può a volte essere usata per spiegare esperienze particolarmente intense di ispirazione. Il punto essenziale è che l'ispirazione non porta mai a uno stato di completa dissociazione della personalità con conseguente amnesia, come accade, invece, nel caso della *trance*. [Vedi *POSSESSIONE SPIRITICA*].

Una delle più antiche forme storiche di ispirazione è quella sperimentata dai *ṛṣi*, i poeti veggenti del *Ṛgveda*. Nel comporre i loro inni liturgici, i *ṛṣi* pregavano spesso gli dei di ispirare i loro canti. Mitra e Varuṇa, gli Aśvin, e in particolare il dio Agni venivano pregati di stimolare le visioni dei veggenti, di animare e di incitare il loro discorso e di sollecitare i loro canti. I verbi usati in questi contesti esprimono un senso di potere: *cud-* («incitare, animare»); *tuj-* («colpire, istigare»); *hi-* («mettere in moto, incalzare»). Uno dei più famosi versi del *Ṛgveda* (3,62,10), il cosiddetto Gāyatrī, che viene recitato quotidianamente da ogni buon induista, è in realtà una preghiera, indirizzata al dio Savitṛ, per chiedere appunto l'ispirazione. Questo esempio dell'ispirazione dei veggenti vedici può essere assunto come esempio tipico del fenomeno dell'ispirazione diffuso presso gli antichi popoli indoeuropei. Lo illustra in maniera assai chiara la radice indoeuropea **vat-* («soffiare» o, in senso figurato, «ispirare»). Tale radice compare non soltanto nei nomi del *Ṛgveda* e dell'*Avesta*, ma è anche all'origine della parola latina *vates* («veggente, profeta, poeta») e dell'antico irlandese *fáith* («profeta, veggente»).

I veggenti vedici cercano l'ispirazione anche bevendo una speciale bevanda chiamata *soma*, che veniva usata in occasione del sacrificio vedico. Qui si trovano di nuovo alcuni paralleli indoeuropei, sia con l'*haoma* dell'antico Iran che con il leggendario idromele degli antichi Scandinavi, una bevanda che si credeva rendesse poeta o visionario chiunque la ingerisse. [Vedi *BEVANDE*, vol. 2].

Qualunque sia la sua fonte, l'ispirazione viene sperimentata come un impulso che proviene dal di fuori, oppure che, se sorge dall'interno, lo fa spontaneamente, indipendentemente dalla volontà dell'individuo. In linea di principio questo tratto la distingue dall'esperienza estatica, caratteristica distintiva dello sciamanismo, dal momento che lo sciamano, una volta iniziato, è capace di agire per conto proprio e di esercitare per i propri scopi un pieno controllo sugli abitanti del mondo degli spiriti. [Vedi *SCIAMANISMO*, vol. 2]. Tale autonomia è il tratto che conferisce agli sciamani la loro importanza come «specialisti del sacro». La persona ispirata, al contrario, è del tutto dipendente da una fonte di ispirazione persistente. Nell'India classica, per esempio, una esperienza di ispirazione spontanea veniva a volte definita *pratibhā*, un «lampo» di intuizione che scaturiva in maniera inesplicabile, libero da ogni atto cognitivo intenzionale operato dal soggetto. Nei testi poetici indiani, *pratibhā* è diventato un termine comune per indicare l'ispirazione poetica. Nel Buddhismo Mahāyāna, esso assunse un valore specificamente religioso, in riferimento al discorso ispirato pronunciato spontaneamente da un discepolo in lode del Buddha. Ma è soltanto nel tardo devozionalismo induista (*bhakti*) che troviamo gli esempi indiani più singolari di ispirazione. In stato di ispirazione, infatti, che spesso è difficilmente distinguibile da quello di possessione, i devoti di Viṣṇu e di Śiva (gli Ālvār e i Nāyanār) composero migliaia di inni in onore del loro dio. Uno dei più celebri tra questi, il poeta e santo Nammālvār (IX-X secolo d.C.) affermava di essere sotto il controllo di Viṣṇu, così che Viṣṇu stesso cantava attraverso la sua bocca (*Tiruvāymoli* 7,9,1).

La connessione tra ispirazione e canto veniva riconosciuta anche nell'antica Grecia, dove i poeti cercavano l'ispirazione delle Muse, più o meno come le loro controparti indiane potevano pregare Sarasvatī, la dea dell'eloquenza. Platone descrive l'ispirazione delle Muse come una forma di *mania* («follia», o «frenesia») e fa dipendere interamente da essa l'arte del poeta. Soltanto perché la mente del poeta viene «portata via» dagli dei, noi possiamo sapere che è il dio che parla e non il poeta. I poeti sono «semplicemente ispirati a pronunciare ciò a cui la Musa li spinge» (*Ione* 534).

L'ispirazione poetica non era, tuttavia, il solo tipo di *mania* riconosciuto da Platone. Nel *Fedro* (265a-b), infatti, egli ne distingue quattro tipi diversi: oltre alla *mania* poetica delle Muse, ci sono anche forme profetiche, telestiche (rituali) ed erotiche di *mania*. Tutte, tranne quella telestica, vengono definite forme di ispirazione (*epipnoia*). Da molti punti di vista la più importante di queste era certamente l'ispirazione profetica, o mantica, concessa da Apollo a fini divinatori, soprattutto in connessione con l'oracolo delfico. Anche se è stato dimostrato che la «frenesia» della Pizia di Delfi è in gran parte un prodotto dell'immaginazione letteraria (di Luciano, in particolare), non c'è dubbio che in ogni epoca si credette che la Pizia fosse autenticamente ispirata dal dio Apollo. [Vedi *ORACOLO*, vol. 2]. Bisogna infine ricordare quelle figure enigmatiche e quasi leggendarie che sono le Sibille. A Roma i loro oracoli ispirati venivano raccolti e consultati con grande venerazione e più tardi numerosi autori cristiani considerarono alcuni di tali oracoli profezie precristiane anticipatrici di Gesù Cristo.

Il fatto che Platone classificasse sia l'ispirazione poetica che quella profetica tra le forme di follia è indicativo della tendenza greca a considerare l'ispirazione in termini di possessione, una tendenza che abbiamo giè osservato nell'India meridionale e che risulta molto diffusa presso le culture tribali di ogni parte del mondo. L'ispirazione intesa come forma di *mania* viene concepita come una manifestazione di *enthousiasmos* (letteralmente la presenza di un dio all'interno della persona ispirata) vale a dire di possessione. [Vedi *ENTUSIASMO*]. Come si vedrà, questa teoria esercitò un notevole influsso anche su talune teorie dell'ispirazione dell'Ebraismo e del Cristianesimo antichi, prima di essere, infine, ripudiata.

Nel Vicino Oriente antico, l'ispirazione era strettamente associata al fenomeno della profezia. Nella sua forma più antica, il profeta del Vicino Oriente fungeva essenzialmente da consigliere del capo o del sovrano, dando consigli sotto forma di oracoli ispirati. Il suo ruolo si distingueva da quello del sacerdote per il fatto che quest'ultimo impiegava mezzi tecnici di divinazione, mentre il profeta faceva assegnamento essenzialmente sull'ispirazione. La figura più nota di profeta che svolge una funzione di critico ispirato sia del sovrano sia del culto proviene dalla terra di Israele, dove il profeta divenne il portavoce scelto da Jahvè. Il comportamento estatico e le espressioni di profeti come Saul, Elia ed Eliseo erano l'effetto dello spirito (*ruaḥ*) potente di Dio. Nei profeti successivi, i cosiddetti profeti classici, l'esperienza dell'ispirazione risulta meno violenta e assume il carattere di un intimo incontro personale.

In generale si può dire che il ruolo del profeta in questo senso più familiare e non cultuale e la natura dell'ispirazione in quanto fenomeno religioso sembrano essere intimamente connessi. La spontaneità e il dinamismo che caratterizzano l'ispirazione raggiungono una realizzazione quasi paradigmatica nella figura del profeta itinerante, che, nel nome del suo Dio, si sente libero nei confronti dei centri istituzionali del potere. Non è certo un caso se in Africa gli esempi più chiari

di ispirazione si incontrano tra i profeti tribali emersi alla fine del secolo scorso, in occasione delle prime lotte contro la dominazione straniera. L'ispirazione profetica, in una forma o nell'altra, storicamente ha costituito un fattore importante in un grande numero di movimenti nazionalistici, nativistici o comunque di resistenza. [Vedi *PROFEZIA*, vol. 2].

All'interno delle prime comunità cristiane, l'esperienza dell'ispirazione fu interpretata come l'effusione dello Spirito predetta dal profeta Gioele, icasticamente simboleggiata dalla discesa dello Spirito Santo in un flusso di vento e in lingue di fuoco il giorno della Pentecoste (*Atti* 2). L'ispirazione dello Spirito portò con sé varie esperienze estatiche, tra cui la capacità di parlare le lingue [vedi *GLOSSOLALIA*] e una reviviscenza della profezia. Alla luce di tali esperienze, e in base alla fede cristiana nella divinità dello Spirito Santo, non sorprende che alcuni antichi cristiani trovassero congeniali talune teorie dell'ispirazione di fatto difficilmente distinguibili da teorie della possessione. Così l'apologista Atenagora poteva affermare che lo Spirito si serviva del profeta come un flautista si serve del flauto. Anche Giustino martire sembra aver avuto una visione «mantica» dell'ispirazione. Queste teorie derivano con ogni probabilità da Filone, che esplicitamente ascriveva la profezia alla possessione divina, indubbiamente influenzato a sua volta da Platone. Nel complesso, tuttavia, la tradizione cristiana si oppose a tali idee e, dal tempo di Origene in poi, affermò l'importanza del coinvolgimento attivo del soggetto ispirato.

Il concetto teologico dello Spirito Santo come persona divina conferì al concetto di ispirazione una importanza teologica che non poteva avere nell'Ebraismo o nell'Islamismo, dove il forte rifiuto dell'immanenza divina implicava che tale nozione fosse vista con sospetto. Questo fatto emerge chiaramente nel ruolo che viene attribuito all'ispirazione nella costituzione delle Sacre Scritture di queste tre religioni. Pur affermando la suprema autorità della Torah, i rabbini negavano che essa fosse ispirata. Piuttosto era stata data direttamente a Mosè da Dio, parola per parola. L'intervento di un autore ispirato sarebbe servito soltanto a indebolirne l'autorità. Soltanto i profeti e gli autori del testo sacro potevano propriamente essere definiti ispirati. Anche nell'Islamismo si opera una netta distinzione tra il termine rivelazione (*waḥy*), che viene applicato alla trasmissione *verbatim* del Corano a Maometto, attraverso l'angelo Gabriele, e il termine ispirazione (*ilhām*), che è limitato all'ispirazione di singoli individui su argomenti di interesse essenzialmente personale. Nel Cristianesimo, invece, è proprio il concetto di ispirazione che viene tradizionalmente invocato per giustificare l'autorevolezza della Scrittura.

Non si deve concludere, tuttavia, che il concetto di ispirazione non abbia importanza nell'Ebraismo e nell'Islamismo. La nozione rabbinica del *ruaḥ ha-qodesh* (letteralmente: «spirito santo»), che peraltro non va confusa con la nozione cristiana, adempie nondimeno ad alcune delle stesse funzioni. Essa veniva usata dai rabbini per spiegare l'ispirazione profetica e si credeva che fosse presente nelle anime sante, in particolare in quelle che insegnavano in pubblico la Torah. Secondo un Midrash, «Tutto quel che fanno i giusti, lo fanno con il potere del *ruaḥ ha-qodesh* (*Tanḥuma' Va-yeḥi* 13).

Nell'Islamismo, il fatto che la rivelazione fatta a Maometto sia distinta dall'ispirazione ricevuta dai singoli fedeli non dovrebbe impedirci di riconoscere in Maometto un profeta ispirato. Né possiamo fare a meno di osservare la somiglianza tra la struttura oracolare di alcune delle sure più antiche del Corano e gli oracoli ispirati che si incontrano altrove nella storia delle religioni, in particolare tra i *kāhin*, o divinatori, dell'Arabia preislamica.

Il Sufismo, in seguito, riconobbe la validità di un altro tipo di espressione estatica, chiamata *shaṭḥ* e considerata divinamente ispirata. Il motto di al-Hallāj, «Anā al-ḥaqq» («Io sono la Verità»), è probabilmente la più famosa di tali espressioni, ma è anche una di quelle che provocarono gli equivoci che alla fine lo portarono alla morte. L'ispirazione, tuttavia, non assumeva sempre una forma così drammatica. L'esperienza dello *ilhām* restava un'esperienza essenzialmente interiore, ritenuta autorevole soltanto per le anime sante che la ricevevano in dono da Dio.

Questi pochi esempi dovrebbero essere sufficienti a illustrare la varietà di modi in cui l'ispirazione è stata sperimentata, dai tempi più antichi fino ai nostri giorni. Nel corso della storia, incontriamo esempi di uomini e donne aperti a una forma di esperienza tale da offrire difficoltà insuperabili ai nostri tentativi di spiegazione, o anche solo di comprensione. Friedrich Nietzsche esprime magnificamente questa situazione, descrivendo la sua personale esperienza di ispirazione: «Si sente – non si domanda; si prende – non si chiede chi dà; un pensiero improvvisamente balena come un lampo, giunge con urgenza, senza esitare – io non ho mai avuto alcuna possibilità di scelta in questa materia» (Nietzsche).

## BIBLIOGRAFIA

Un'ampia visione dell'ispirazione, nella sua varietà di forme nella storia delle religioni, è fornita da N.K. Chadwick, *Poetry and Prophecy*, Cambridge 1942; e da Ed.R. Bevan, *Sybils and Seers. A Survey of Some Ancient Theories of Revelation and In-*

*spiration*, London 1928. Un recente lavoro di G. Rouget, *Music and Trance. A Theory of the Relations between Music and Possession*, Chicago 1985, anche se tratta principalmente della *trance* di possessione, ha importanti osservazioni sull'ispirazione e merita di essere raccomandato.

Molte informazioni sui poeti ispirati presso i popoli indoeuropei sono reperibili in R. Schmitt (cur.), *Indogermanische Dichtersprache*, Darmstadt 1968, anche se quest'opera è indirizzata al filologo esperto. Per una campionatura più accessibile degli inni dei *ṛṣi* vedici, cfr. Wendy Doniger O'Flaherty, *The Rig Veda*, Harmondsworth 1981. Il discorso ispirato tipico del Buddhismo Mahāyāna viene trattato in Gr. MacQueen, *Inspired Speech in Early Mahāyāna Buddhism*, in «Religion», 11 (1981), pp. 303-19; e 12 (1982), pp. 49-65. Su Nammālvār, cfr. A.K. Ramanujan, *Hymns for the Drowning. Poems for Viṣṇu by Nammālvār*, Princeton 1981, in particolare l'utilissima Appendice.

Per una visione generale sull'ispirazione presso i Greci, si veda E.R. Dodds, *The Greeks and the Irrational*, Berkeley 1951 (trad. it. *I Greci e l'irrazionale*, Firenze 1973). Più di recente J. Fontenrose, *The Delphic Oracle*, Berkeley 1978, propone una completa revisione delle opinioni tradizionali sull'ispirazione della Pizia delfica. Sull'ispirazione delle Muse, cfr. Eike Barmeyer, *Die Musen. Ein Beitrag zur Inspirationstheorie*, München 1968.

Abbondanti informazioni sull'ispirazione tra i Greci, gli Ebrei e i primi cristiani sono reperibili nell'articolo sul *pneuma*, in G. Kittel e G. Friedrich (curr.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, I-X, Stuttgart 1933-1978 (trad. it. *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, I-XVI, Brescia 1965-1992). Ottima fonte è anche J. Lindblom, *Prophecy in Ancient Israel*, Philadelphia 1962. Utile per l'attenzione rivolta alle antiche fonti arabe è anche il breve studio di J. Pedersen, *The Role Played by Inspired Persons among the Israelites and the Arabs*, in *Studies in Old Testament Prophecy*, Edinburgh 1950. Per le teorie rabbiniche sull'ispirazione, cfr. P. Billerbeck, *Der Kanon des Alten Testaments und seine Inspiration*, Excursus 16 di H.L. Strack e P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrash*, München 1928. Per l'ispirazione nell'Islamismo, cfr. F. Rahman, *Prophecy in Islam. Philosophy and Orthodoxy*, London 1958; Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam*, Chapel Hill/N.C. 1975; e gli articoli su *waḥy*, *ilhām* e *shaṭḥ*, in H.A.R. Gibb e J.H. Kramers (curr.), *Shorter Encyclopaedia of Islam*, Leiden 1974.

La descrizione da parte di Friedrich Nietzsche della propria esperienza di ispirazione, mentre era impegnato a scrivere *Così parlò Zarathustra*, fu inclusa dalla sorella nella sua Introduzione al libro del fratello e si può leggere in tutte le edizioni e traduzioni dell'opera del filosofo.

DAVID CARPENTER

**KARDECISMO.** È il nome attribuito al sistema di dottrine e di pratiche spiritistiche codificate dal francese Allan Kardec. I principi filosofico-religiosi e le tecniche terapeutiche di Kardec hanno avuto particolare importanza, a partire dalla metà del XIX secolo, per lo sviluppo dello spiritismo in Brasile, soprattutto tra le classi medie urbane.

**Vita e attività di Kardec.** Allan Kardec nacque con il nome di Hyppolyte Léon Denizard Rivail il 3 ottobre 1804 a Lione, in Francia. Figlio del giudice Jean-Baptiste Antoine Rivail e di Jeanne Duhamel, Rivail ricevette un'ampia e completa educazione. Discendente per parte di padre da una famiglia di magistrati e per parte di madre da una famiglia di teologi, scrittori e matematici, Rivail fu mandato ancora bambino in Svizzera, per studiare con il famoso pedagogo Heinrich Pestalozzi. Si distinse subito per intelligenza e precocità: a quattordici anni aveva già una buona padronanza di varie lingue e appariva particolarmente portato per il greco e per il latino.

Tornato a Parigi dopo questi studi di indirizzo pedagogico, Rivail conseguì la laurea in scienze e in lettere. Secondo alcuni suoi biografi, si laureò anche in medicina a ventiquattro anni. Durante i suoi studi, insegnò francese, matematica e scienze. Non essendo riuscito a creare un istituto di istruzione sul modello di quello di Pestalozzi, sopravvisse facendo traduzioni e insegnando in varie scuole e istituti privati. Ben lontani dai suoi studi medici, gli otto libri pubblicati tra 1824 e 1849 trattano di matematica, di grammatica e di scienze fisiche in generale, in cui prevalgono gli interessi pedagogici. Si iscrisse a numerose associazioni professionali, pedagogiche e scientifiche.

Rivail fu il tipico studioso europeo della sua epoca, con una istruzione letteraria di tipo classico, una forte fede nel positivismo, un interesse per lo sviluppo scientifico, teorico e applicato, e una specializzazione professionale nel campo della pedagogia. Ma Rivail non era un positivista ortodosso. Imbevuto di curiosità per tutti i fenomeni ignorati o sfuggiti alla scienza ufficiale, si iscrisse alla Società Francese dei Magnetisti. Ipnotismo, sonnambulismo, chiaroveggenza e fenomeni simili lo attraevano fortemente. Li studiò come fenomeni fisici dovuti a cause ignote, un approccio che derivava dal sue essere seguace della teoria del magnetismo animale (o mesmerismo, da Franz Anton Mesmer, 1734-1815).

Il magnetismo portò dunque Rivail a contatto con lo spiritismo. A quell'epoca aveva cinquantun anni e aveva ormai consolidato il suo bagaglio scientifico. Intorno al 1855, l'Europa fu invasa dai cosiddetti tavolini girevoli, o tavolini parlanti, che provenivano dagli Stati Uniti e provocarono una intensa curiosità. Moltissimi vollero sedersi intorno a un tavolino, mani nelle mani, in uno stato di intensa concentrazione mentale: dopo un certo tempo il tavolino avrebbe cominciato a ruotare, a produrre rumori o addirittura a rispondere in codice alle domande proposte dai partecipanti. Questa pratica divenne quasi una mania, specialmente nei circoli più eleganti.

Rivail fu introdotto dai suoi amici magnetisti in queste riunioni, che erano già accettate dai loro promotori come dimostrazioni di fenomeni di spiritismo. Inizialmente fu piuttosto scettico sulla loro autenticità ma ben presto rivide la sua posizione. Sotto la sua guida, le sedute abbandonarono il loro iniziale carattere di

consultazioni frivole e di giochi di società, per diventare serie riunioni di studio.

Rivail giudicava questi fenomeni al tempo stesso rilevanti e naturali, sebbene invisibili, e credeva che nei loro confronti si dovesse adottare un atteggiamento «positivistico e non idealistico». Se le condizioni in cui tali fenomeni si manifestavano impedivano l'uso della strumentazione scientifica comune, egli riteneva che si dovesse almeno impiegare il metodo scientifico dell'«osservazione, della comparazione e della valutazione».

Ispirato dalle proprie esperienze, stimolato da illustri spiritisti che gli fornivano gli appunti con i messaggi provenienti dalle anime dei defunti e guidato dagli stessi spiriti che gli avevano attribuito il ruolo di codificatore dello spiritismo, Rivail divenne Allan Kardec: adottò questo pseudonimo per ispirazione di uno dei suoi spiriti guida, che gli rivelò che questo era stato il suo nome in occasione di una incarnazione precedente, quando era stato un druido nell'antica Gallia. Nel 1857 pubblicò la sua opera fondamentale, *Le livre des esprits* (trad. it. *Il libro degli spiriti*, Roma 1992) che conteneva 501 domande, accompagnate dalle risposte fornite dagli spiriti stessi. A partire dalla ventiduesima e definitiva edizione, il numero delle domande è salito fino a 1.019.

Seguirono altre opere: *Qu'est-ce-que le spiritisme?* (1859); *Le livre des médiums* (1861, trad. it. *Il libro dei medium*, Roma 1992); *Refutation aux critiques au spiritisme* (1862); *L'evangile selon le spiritisme* (1864, trad. it. *Il vangelo secondo gli spiriti*, I-II, Roma 1992); *Le ciel et l'enfer, ou la justice divine selon le spiritisme* (1865, trad. it. *Le rivelazioni degli spiriti. Il cielo e l'inferno*, Roma 1987); e *La genèse, les miracles et les predictions* (1868). Si aggiungano le *Oeuvres posthumes* (1890, trad. it. *Opere postume*, Roma 1979, I-II Roma 1993) e un grandissimo numero di articoli pubblicati nel corso di undici anni sullo «Spiritist Journal», la rivista ufficiale della Società Parigina per gli Studi Spiritistici, fondata da Kardec nel 1858 e da lui presieduta fino alla morte, nel 1869.

Il Kardecismo, così come fu codificato da Kardec, definisce la dottrina spiritistica in questo modo: esistono anime, o spiriti, di defunti che sono in grado di comunicare con i viventi attraverso fenomeni medianici. Questi spiriti appartengono a un mondo invisibile ma naturale: nel Kardecismo, in questo modo, non c'è spazio per la magia, per i miracoli e per il soprannaturale. Il mondo invisibile e immateriale degli spiriti è, in quanto parte del mondo naturale, suscettibile di sperimentazione; diversamente dal mondo naturale, invece, esso è eterno e preesistente e identificabile con la bontà, la purezza e la saggezza. Esiste una gerarchia tra gli spiriti, da quelli più strettamente identificati con la materia (e quindi con il male, l'impurità e l'ignoranza) a quelli dotati di pienezza spirituale.

Dio è la causa prima che genera il materiale e lo spirituale; gli spiriti sono generati da lui e, sebbene ricevano una missione e si sottomettano alla legge del progresso costante, essi sono dotati di libero arbitrio. Gli spiriti progrediscono continuamente verso la perfezione e realizzano la loro missione attraverso reincarnazioni successive, non solamente sulla Terra (considerata un pianeta di espiazione) ma anche in altri mondi. La legge della causa e dell'effetto spiega la felicità oppure la sventura dei singoli uomini come conseguenze del bene oppure del male compiuti nelle incarnazioni precedenti. La carità cristiana è la virtù suprema (Cristo è considerato lo spirito più elevato che si sia mai incarnato) che rende possibile l'evoluzione spirituale; seconda per importanza è la virtù della sapienza. In quanto luogo dell'attività degli spiriti, soggetti allo sviluppo anche se moralmente liberi, e in quanto prodotto dell'evoluzione, il mondo sociale, pur con tutte le sue ingiustizie e ineguaglianze, viene considerato in ultima analisi giusto; la ricerca della perfezione, d'altro canto, è guidata da una morale di tipo individualistico.

Curiosamente Kardec rimase per molto tempo praticamente sconosciuto al di fuori dei circoli spiritistici francesi. Circa sessant'anni dopo la sua morte, Arthur Conan Doyle, presidente della London Spiritist League e presidente onorario dell'International Spiritist Federation, dedicò solamente poche pagine a Kardec in uno dei venticinque capitoli della sua ricchissima *History of Spiritualism* (1926). Sembra che vi siano stati due motivi collegati tra loro per spiegare questa relativa oscurità: in primo luogo lo spiritismo inglese non accettava l'idea della reincarnazione; in secondo luogo l'affermazione di Kardec di essere l'unico autentico codificatore dello spiritismo in virtù di una missione affidatagli dagli spiriti non poteva essere facilmente accolta al di fuori della Francia. Benché oggi questo ruolo di codificatore gli venga quasi generalmente riconosciuto negli ambienti spiritistici, il nome di Kardec (o Rivail) non compare nelle principali enciclopedie europee e la sua notorietà rimane confinata ai circoli specialistici.

**Il Kardecismo in Brasile.** Originariamente introdotto in Brasile intorno alla metà del XIX secolo nella forma dei «tavolini parlanti», lo spiritismo attirò principalmente insegnanti, avvocati, medici e altri intellettuali. Uno dei motivi principali del suo successo fu il carattere pseudoscientifico del Kardecismo. Gruppi kardecisti furono subito organizzati, dapprima a Bahia (1865) e poi a Rio de Janeiro (1873, dove l'anno seguente fu creata la Brazilian Spiritist Federation), a São Paulo (1883) e infine gradualmente in tutto il Pae-

se. Il Kardecismo suscitava enorme interesse in ampi settori della classe media urbana.

Sebbene Kardec non considerasse lo spiritismo una religione (ma piuttosto una filosofia della scienza con implicazioni religiose), il Kardecismo in Brasile assunse ben presto un carattere religioso, concentrandosi sull'idea della carità e su di essa sviluppando pratiche terapeutiche come l'«imposizione delle mani». Il Kardecismo seguì il medesimo modello di sviluppo che aveva già portato in Brasile il Positivismo a diventare una autentica religione, con la sua Chiesa e il suo culto organizzati.

I censimenti del 1940 e del 1950 mostrarono l'enorme espansione dello spiritismo in Brasile: anche se nel 1950 i suoi aderenti non superavano il due per cento dell'intera popolazione, l'incremento numerico rispetto al 1940 fu estremamente più rapido rispetto a qualunque altra religione, compreso il Cattolicesimo, la fede non ufficiale ma largamente dominante (seguita da circa il novanta per cento della popolazione). Per questo motivo, la Chiesa cattolica iniziò durante gli anni '50 una violenta campagna contro lo spiritismo.

Un aspetto tipico dello spiritismo brasiliano è il suo carattere quasi esclusivamente urbano. In Brasile, comunque, il Kardecismo non è l'unica corrente spiritistica, essendo accompagnato dallo spiritismo Umbanda, una forma sincretistica che, per influsso del Kardecismo stesso, deriva in ultima analisi dai culti afro-brasiliani. Mentre il Kardecismo tende propriamente a essere una religione professata dagli appartenenti alle classi medie urbane, stabilte in città da parecchie generazioni, e attira a sé persone di un certo livello culturale e che sono disposte ad accettare i suoi aspetti pseudoscientifici, l'Umbanda rimane invece la religione delle classi inferiori, scarsamente scolarizzate e urbanizzate soltanto in tempi recenti. Diversamente dal Kardecismo, inoltre, l'Umbanda è ancora legato a una concezione magica dell'universo.

Attualmente il Kardecismo e l'Umbanda comprendono settori significativi della popolazione del Brasile. I censimenti, comunque, non registrano la loro diffusione, perché gli aderenti all'uno e all'altro si dichiarano quasi sempre cattolici, soprattutto in vista di quelle realtà sociali come i battesimi, i matrimoni, i funerali e le testimonianze giudiziarie. Nonostante l'evidente importanza dello spiritismo – una importanza che è facilmente verificabile da altri indizi, come ad esempio le vendite dei libri del *medium* Chico Xavier, superate solamente da quelle del romanziere Jorge Amado – il censimento attribuisce ancora agli spiritisti soltanto il due per cento della popolazione del Brasile.

Contrariamente ai dati forniti dai censimenti, sembra quasi certo che in Brasile gli umbandisti superino i kardecisti. Mentre fino agli anni '40 il Kardecismo era predominante, negli anni '60 la situazione si è totalmente rovesciata a favore dell'Umbanda. Va notato, comunque, che gli anni '50 hanno segnato la fase della maggiore penetrazione dell'Umbanda da parte del Kardecismo. Da quel momento, infatti, l'Umbanda sopravvisse come un culto semiclandestino, posto sotto il rigido controllo della polizia. A partire dal 1953, molti kardecisti, delusi dall'eccessivo intellettualismo dei loro culti spiritistici, si rivolsero all'Umbanda. Sotto la loro guida furono costituite organizzazioni federative, che raggruppavano gli aderenti all'Umbanda in unità chiamate «recinti» e «padiglioni»: i kardecisti delusi assunsero su di sé, in modo meno repressivo ma più persuasivo, le funzioni di controllo che precedentemente erano esercitate dalla polizia. In cambio di questa «protezione», l'Umbanda dovette adattarsi ai modelli kardecisti, subendo una certa razionalizzazione e una certa moralizzazione del culto. Si può perciò concludere che, sebbene l'Umbanda in questi ultimi decenni sia cresciuto molto più velocemente del Kardecismo, l'influenza del Kardecismo sull'ambiente spiritistico brasiliano rimane assai elevata.

## BIBLIOGRAFIA

Poco numerosi sono gli studi sociologici, antropologici e storici sul Kardecismo. Non esiste, per esempio, un serio studio storico: gli unici testi a disposizione sono alcune biografie di Kardec composte da studiosi appartenenti agli ambienti spiritistici. Tra queste, le migliori sono J.H. Pires, *O espírito e o tempo. Introdução histórica ao espiritismo*, São Paulo 1964 (opera erudita e interessante); e Z. Wantuil e F. Thiesen, *Allan Kardec. pesquisa bibliográfica e ensaios de interpretação*, I-III, Rio de Janeiro 1979-1980 (analisi completa, che rappresenta in qualche modo l'atteggiamento ufficiale del Kardecismo brasiliano sulla vita e sull'opera del suo ispiratore).

Tra gli studi sociologici e antropologici, sono degni di menzione: C.P. Ferreira de Camargo, *Kardecismo e Umbanda. Una interpretação sociológica*, São Paulo 1961; R. Bastide, *Le spiritisme au Brésil*, in «Archives de sociologie des religions», 12 (1967), pp. 3-16; Maria Viveiros de Castro Cavalcanti, *O mundo invisível. Cosmologia, sistema ritual e noçao de tempo no espiritismo*, Rio de Janeiro 1968. I primi due studi sono ricche analisi sociologiche del Kardecismo brasiliano, che trattano anche dell'Umbanda come contrappunto; rari, del resto, sono gli studi dedicati esclusivamente al Kardecismo, come l'interessante e lucido libro della Cavalcanti sulla cosmogonia kardecista.

Si può infine menzionare J. Parke Ronshaw, *Sociological Analysis of Spiriticism in Brazil*, Diss. University of Florida 1969 (con dati storici e ampie analisi); e D. Warren, Jr., *The Portuguese Roots of Brazilian Spiritism*, in «Luso-Brazilian Review», 5 (1968), pp. 3-33: e *Spiritism in Brazil*, in «Journal of Inter-American Studies», 10 (1968), pp. 393-405.

Lísias Nogueira Negrão

# L

**LAICATO.** È un termine nato nelle tradizioni religiose e teologiche occidentali per indicare quei membri di una comunità religiosa i quali, come gruppo, non hanno il compito di adempiere alle funzioni sacerdotali spettanti come dovere al clero oppure ai ministri ordinati.

**Etimologia e origine del concetto.** L'aggettivo *laico* è derivato dalla parola greca *laikos* (in latino *laicus*) che significa «del popolo, oppure dal popolo». Nel Cristianesimo primitivo il termine venne a indicare «il popolo scelto di Dio», un significato derivato dal greco *laos* («popolo di origine ignota»). Nel Nuovo Testamento viene fatta una distinzione tra il «popolo» (*laos*) giudaico e i suoi sacerdoti e funzionari (cfr. per esempio At 5,26; Mt 26,23; Eb 7,5.27).

Prima della fine del I secolo d.C., il vocabolo *laos* assunse una connotazione più ecclesiastica. Il termine *laikos* fu usato da Clemente Alessandrino (vissuto intorno al 200 d.C.) per distinguere il laico dal diacono e dal presbitero. Nei *Canoni apostolici*, i laici (*laikoi*) sono separati dal clero.

La distinzione del Cristianesimo primitivo tra laicato e clero fu suggerita da una differenziazione politica di origine greca, cioè tra il *kleros* (da cui deriva la parola *clero*) e «il popolo» (*laos*), i due gruppi che gestivano l'amministrazione della *polis*. Intensificandosi progressivamente nella comunità cristiana il carattere ecclesiastico, il *kleros*, i capi oppure quelli che avevano ricevuto un «incarico», divennero gli unici attraverso i quali venivano amministrati i sacramenti ai credenti, «al popolo» (*laos*). Dall'epoca del Concilio di Nicea (325), l'organizzazione e la struttura della Chiesa furono fondamentalmente stabilite nei limiti dell'ordine clericale, con l'autorità conferita ai vescovi e ai concili in quanto distinti dai laici.

La nozione di laicato, derivata com'è da fonti occidentali, non è rilevante per uno studio di tutte le comunità religiose, ma si dimostra una categoria euristica utile per lo studio di quelle tradizioni in cui viene tracciata una netta distinzione tra due stili di vita religiosa, due modi di perseguire l'appagamento spirituale. Una prima modalità, che interessa la maggioranza delle persone inserite in una certa tradizione, è caratterizzata da una ricerca religiosa unita a una piena partecipazione alla vita ordinaria della società. In questa maniera si assumeranno responsabilità di un certo peso, in qualità di membri di una società attiva, e, allo stesso tempo, si perseguiranno gli scopi della vita religiosa. Una seconda via è invece caratterizzata da un diverso stile di vita, che implica il totale assorbimento nella ricerca religiosa, in genere unita a una rinuncia oppure a un distacco da una piena partecipazione alla vita ordinaria della società. La seguente esposizione prenderà in esame la distinzione tra questi due stili fondamentali della vita religiosa e metterà in luce le modalità con cui si sono manifestati all'interno di alcune ben precise tradizioni religiose: il Cristianesimo (cattolico, ortodosso, protestante), il Buddhismo Theravāda e il Giainismo. Si passerà poi a richiamare le possibilità e i limiti insiti nella categoria «laico» rispetto ad alcune tradizioni: l'Induismo, le religioni del Giappone e l'Islamismo.

**Cristianesimo.** La tradizione cattolica opera una netta distinzione tra «laico» e «religioso». I religiosi sono coloro che prendono gli ordini e sono a loro volta distinti in due gruppi: sacerdoti e monaci. L'uso, nel-

l'ambito della Chiesa, del termine *ordine*, che è stato un vocabolo predominante per designare il ruolo sociale dei cittadini nella vita civile romana, all'epoca di Tertulliano (intorno al 155-220 d.C.) implicava un riferimento tanto al clero quanto ai laici. Dal VI secolo d.C., comunque, la parola *ordine* fu usata per indicare la nomina, da parte di un vescovo, per un certo compito, unita anche all'autorizzazione e alla responsabilità dello svolgimento delle mansioni che ne sarebbero derivate. Si ritiene, infatti, che la distinzione tra clero e laici sia stabilita da Dio. Il sacerdozio, considerato a prescindere dal sacramento degli «ordini sacri», detti anche ordinazione, viene affidato per adempiere alla triplice funzione dell'ufficio sacerdotale: quella dell'insegnamento, quella della direzione e dell'amministrazione dei sacramenti e, infine, quella della santificazione. Perciò il sacerdote, in qualità di membro dell'episcopato, adempie a quella missione, indicata da Dio alla Chiesa, di autorità docente e di agente sacramentale, rendendo disponibili per i laici i mezzi della grazia di Dio attraverso i sacramenti. I laici, a loro volta, ricevono l'insegnamento e la grazia di Dio partecipando al culto e alla liturgia della Chiesa e condividono la responsabilità della realizzazione della missione della Chiesa nel mondo, nell'ambito della loro attività. Grazie alla loro partecipazione alle vicende del mondo, essi devono portare la verità e i valori della Chiesa nella società.

La distinzione tra laici e clero nella tradizione cattolica è in stretto rapporto con quella tra la Chiesa e il mondo. La Chiesa è concepita come una *societas perfecta* ma *inequalis*, formata da uno *status clericalis* e da uno *laicalis*, ciascuno dei quali ha diritti e responsabilità propri. Il clero, con il suo diritto e dovere di amministrare i sacramenti, si è dato totalmente a una vocazione sacra. I laici, invece, che ricevono i sacramenti e l'insegnamento, cui devono obbedire, devono continuare la loro opera nel mondo, nel regno profano. Nella prospettiva ecclesiastica, alla Chiesa, al regno del sacro, viene data la priorità sul profano. In questa distinzione è implicita, infatti, la valorizzazione dell'ufficio del clero. I monaci, invece, che rinunciano alla partecipazione ordinaria al mondo (cioè al profano), pronunciando i voti di castità, povertà e obbedienza, si impegnano nella ricerca della propria perfezione e realizzazione spirituale.

Nella Chiesa ortodossa si opera una analoga distinzione tra clero e laici, assegnando al primo l'autorità ecclesiastica e la responsabilità nell'amministrazione dei sacramenti. Il ruolo preciso del clero e dei laici risulta ben evidente nel corso della cerimonia rituale della liturgia divina che si svolge ogni settimana. Durante questa funzione, infatti, il sacerdote, in qualità di mediatore tra Dio e il popolo, entra nella parte più sacra del santuario, dietro l'iconostasi, che non è accessibile ai laici. La demarcazione tra laici e clero, comunque, è limitata almeno per due aspetti. In primo luogo, la formulazione dell'interpretazione e la spiegazione della verità, che si ritiene che sia stata rivelata da Gesù Cristo e che è contenuta nella Bibbia, viene effettuata per mezzo di concili ecumenici. Questa verità include la «sacra tradizione» in quanto distinta dalla tradizione della Chiesa che si sviluppò lungo i secoli. L'autorità dei concili poggia sulla convinzione che essi rappresentino il consenso dei fedeli e la coscienza della Chiesa intera, vista come unità sacramentale di amore, comprendente sia i laici che il clero. In secondo luogo, benché fin dal VII secolo d.C. siano stati eleggibili all'episcopato soltanto il clero celibe e i monaci, tuttavia la consacrazione al sacerdozio per mezzo del sacramento dell'ordine può essere conferita a uomini sposati, fatto questo che rende nuovamente difficile istituire una rigida distinzione tra clero e laicato.

Un approccio significativamente diverso alla condizione e al ruolo dei laici si manifestò nella Riforma protestante sorta nel XVI secolo. Martin Lutero (1483-1546) rifiutò non soltanto la struttura gerarchica della Chiesa cattolica, ma anche la distinzione tra clero e laicato. Il principio del sacerdozio universale esteso a tutti i credenti, principio che veniva considerato un insegnamento fondamentale della parola di Dio, fornì a Lutero la motivazione fondamentale per insistere sul ruolo predominante dei laici all'interno delle Chiese protestanti. La vocazione al ministero, considerata necessaria per la vita e per la pratica della Chiesa, era una responsabilità delegata a membri della comunità dei credenti, incaricati dalla congregazione di insegnare, di predicare, di guidare il culto e di amministrare l'eucarestia e il battesimo.

Sebbene l'amministrazione della santa comunione e del battesimo fosse ritenuta un diritto di ogni cristiano battezzato, coloro che ricevevano espressamente l'incarico di amministrarli diventavano gli officianti nelle occasioni rituali. Giovanni Calvino (1509-1564) mise in evidenza l'importanza, per tutti i membri della Chiesa, che nel loro insieme sono laici, di vivere in modo tale che risultasse evidente la realtà della propria condizione di elezione da parte di Dio per mezzo della loro attività nel mondo, svolta diligentemente. Sebbene il principio teologico del sacerdozio universale di tutti i credenti sia stato centrale nel Protestantesimo, in pratica, però, al ministro ordinato viene riconosciuta una certa priorità, in accordo con l'importanza del suo insegnamento, della sua predicazione e delle sue responsabilità liturgiche, per le quali erano necessarie una istruzione e una educazione particolari.

I mutamenti determinati dalla Riforma protestante nella vita sociale e politica, così come in quella religiosa, richiesero l'esercizio del potere e dell'autorità da parte dei funzionari politici, offrendo loro l'opportunità, in qualità di laici, di esercitare una qualche influenza negli affari della Chiesa. Anche per ragioni pratiche, fu necessario che i ministri di culto si assumessero delle responsabilità nell'ambito dell'amministrazione della Chiesa. Può essere opportuno notare, inoltre, che ancora più grande è stata l'importanza accordata al ruolo del laicato nelle Chiese della Riforma «di sinistra», più radicali, e in quelle libere e dissidenti (Anabattisti, Battisti, Congregazionisti, Metodisti, Universalisti e Unitariani).

**Buddhismo.** Il rapporto tra i *bhikkhu* (monaci) e gli *upāsaka/upāsikā* (laici/laiche) nel Buddhismo Theravāda, presente in alcuni paesi dell'Asia sudorientale (per esempio, in Thailandia, nel Laos, in Birmania e nello Sri Lanka), è improntato a una totale reciprocità. Proprio come i membri del *bhikkhu sangha* offrono modelli esemplari per il laicato, insegnano il *dhamma* e svolgono le funzioni sacerdotali, presiedendo nelle occasioni festive e in quelle rituali, allo stesso modo il laicato fornisce un sostegno materiale alla comunità monastica. Per la verità, il fatto che i *bhikkhu sangha* facciano affidamento sui laici per la fornitura quotidiana di cibo, per la costruzione e il mantenimento degli edifici all'interno del recinto monastico, per il proprio sostentamento nelle necessità fondamentali (specialmente grazie alle offerte lasciate durante i rituali Uposatha) offre ai laici una possibilità assai apprezzata per procurarsi del merito. [Vedi *MERITO*].

In considerazione dell'assistenza di cui sono fatti oggetto da parte dei laici, i *bhikkhu* si sentono a loro volta in dovere di sostenere e, anzi, di estendere il loro servizio compassionevole alla società. In questo modo la vita del *sangha* (l'intera comunità buddhista) è sorretta da un mutuo rapporto che unisce *bhikkhu* e laici. Questi ultimi, assumendosi l'onere di mantenere un ordine civile e politico stabile e di venire incontro anche alle necessità dei monaci, permettono di fatto ai *bhikkhu* di dedicarsi interamente alla propria perfezione spirituale (liberazione: *mokkha*, *nibbāna*), proprio perché l'interesse dimostrato dai laici li libera da ogni preoccupazione per le esigenze determinate dall'esistenza nel *saṃsara*. I laici, a loro volta, acquistando meriti con queste loro attività, fanno progressi verso la realizzazione di se stessi e in vista di una rinascita favorevole. È opportuno notare che nel Buddhismo Theravāda vengono distinte due diverse categorie di laici, quella cui appartengono coloro che non hanno mai preso gli ordini monastici pieni e quella realtiva al primo gradino del *bhikkhu*, che rappresenta una condizione protratta nel tempo e considerata più elevata rispetto a quella dei laici appartenenti alla prima categoria. (È usuale, infatti, presso certe società dell'Asia sudorientale, che i giovani ricevano l'ordinazione per un breve periodo di tempo, prima di assumere le responsabilità economiche e sociali dell'adulto). Coloro che fanno parte di questo livello iniziale del *bhikkhu* presiedono a determinate occasioni rituali che non richiedono un vero e proprio *bhikkhu* officiante.

**Giainismo.** Nel Giainismo si opera una netta distinzione tra i laici e i monaci, sulla base del fatto che i voti dei secondi richiedono la pratica di un rigido ascetismo, in uno sforzo disciplinato che si protrae nel corso di numerose esistenze, per liberare la *jīva* (anima) dalla realtà contaminante *karman*. Poiché l'ascetismo implica la pratica dell'*ahiṃsā* (assenza di offesa verso qualunque essere vivente), risulta di fatto indispensabile che i laici aiutino i monaci e le monache giainisti, facendosi carico di tutte le loro necessità legate all'esistenza. I principi del Giainismo insegnano che si devono evitare tutte quelle professioni o vocazioni che implichino la violazione dell'*ahiṃsā*, e viene inoltre raccomandato di alimentare in sé le virtù dell'onestà e dell'operosità. Di conseguenza, i laici giainisti di solito si dedicano agli affari e a occupazioni professionali nelle quali raggiungono un vero successo. Tra le varie forme di voti che i laici possono prendere, ve ne sono alcune che implicano l'esortazione a condividere la propria ricchezza e a provvedere al sostegno dei monaci e delle monache. Sebbene siano una comunità religiosa relativamente piccola (tra i due e i tre milioni di aderenti) e non si siano mai estesi al di fuori dei confini dell'India, i giainisti hanno mantenuto questa loro tradizione per oltre un millennio e mezzo, in buona misura grazie al rapporto vitale interdipendente che si è andato instaurando tra monaci e laici.

**Altre tradizioni.** Come è già stato notato prima, la categoria del «laicato» presenta alcune limitazioni in ordine alla sua capacità di rendere evidenti le strutture e le dinamiche presenti all'interno di certe tradizioni religiose. Il suo contributo risulta scarso, per esempio, quando si prenda in esame l'Ebraismo nell'età volgare. A dire il vero, tra gli antichi Israeliti si sviluppò un gruppo sacerdotale (infatti i membri della tribù di Levi e, più tardi, durante il periodo dell'esilio babilonese, i sacerdoti di Gerusalemme, detti anche Zadochiti, furono di fatto considerati tali) distinto da coloro che invece non prendevano parte allo svolgimento delle funzioni sacerdotali, e che perciò erano chiamati laici. Dopo la distruzione del Tempio di Gerusalemme da parte dei Romani (70 d.C.), la continuità dell'ordine sacerdotale divenne dubbia, e quindi si sviluppò la tradizione del rabbinato, la quale si fonda, nell'Ebraismo, es-

senzialmente sull'erudizione. Per questo motivo, i rabbini potevano essere considerati degli studiosi dei testi e delle tradizioni del mondo ebraico – una sorta di dotti laici – la cui autorità come maestri derivava proprio dalla loro competenza in quanto studiosi della tradizione.

Anche quando si prenda in considerazione la Cina confuciana, la nozione di laicato non risulta particolarmente significativa per lo studio di questa tradizione religiosa. Sebbene il Taoismo religioso e le scuole del Buddhismo Mahāyāna (specialmente quella della Terra Pura, quella T'ien-t'ai e quella Chen-yen) mantenessero delle precise distinzioni tra sacerdoti e laici, la tradizione confuciana, tuttavia, considerava ugualmente importanti tanto la realtà secolare quanto quella sacra e l'autorità veniva conferita tanto al saggio quanto alla piccola nobiltà confuciana istruita. Nonostante queste osservazioni, può essere utile esaminare brevemente la rilevanza della nozione di laicato nell'ambito dell'Induismo dell'India tradizionale, nel contesto sociale e religioso del Giappone e nella tradizione dell'Islamismo.

***Le tradizioni induiste.*** Il sistema delle caste dell'India tradizionale, sistema che appare inseparabilmente congiunto all'Induismo classico, è forse l'organizzazione sociale più strutturata e gerarchica in cui è presente una distinzione tra quanti hanno responsabilità di funzioni religiose specifiche e formali e tutti gli altri membri della società, che invece ne sono esentati (e che perciò definiamo «laici»). Le quattro caste fondamentali in cui era divisa la società affondavano le loro radici nell'era vedica (1500-800 a.C.), ma assunsero la loro forma definitiva soltanto a partire dal VI secolo a.C. Il *Mānava Dharmaśāstra* (le *Leggi di Manu*: 200 a.C.-200 d.C.) contiene una codificazione del comportamento normativo e dei doveri che ciascuna casta doveva rispettare e che ha permeato la cultura induista tradizionale. I *varṇa* sono ereditari; la nascita di una persona in una casta particolare è determinata dall'insieme delle conseguenze karmiche che si sono accumulate nelle vite precedenti, in base alla legge del *karman* (cui spesso ci si riferisce come se fosse un criterio che regola la ricompensa morale). A ogni casta viene assegnato il proprio dovere (*dharma*); adempiere al *dharma* della propria casta è una responsabilità sociale e religiosa al tempo stesso, cui ogni uomo viene chiamato. Il concetto di casta, quindi, può essere considerato alla stregua di una categoria di persone tutte soggette a una medesima sanzione religiosa e a uno stesso principio metafisico.

Che esistano differenze tra le diverse caste risulta evidente quando si considerino i diritti e le responsabilità stabilite per ognuno e anche le limitazioni imposte per regolare i rapporti tra persone appartenenti a caste diverse. I *brahmaṇa*, per esempio, i cui doveri consistono nello studio dei testi sacri (i Veda), nell'insegnamento, nella celebrazione di sacrifici e di altri rituali e, infine, nella verifica del rispetto delle clausole riguardanti ciascuna casta, si trovano al vertice della gerarchia sociale e religiosa. Vengono considerati superiori in virtù del loro deposito karmico e del loro talento spirituale.

Gli altri gruppi che fanno parte della struttura sociale comprendono ciò che può essere definito il laicato. I *kṣatriya*, che seguono immediatamente i *brahmaṇa* nell'ordine discendente delle gerarchie, sono la casta dei governanti, dei burocrati e dei guerrieri. La terza casta, quella dei *vaiśya*, è composta dagli artigiani, dai mercanti, dai commercianti e dagli agricoltori (sebbene in realtà l'agricoltura sia stata in buona misura ceduta ai *śūdra*). Queste tre caste comprendono anche i gruppi dei «nati due volte», cioè coloro che possono studiare i Veda perché sono passati attraverso i quattro *āśrama*, ovvero gli stadi dell'avanzamento spirituale: studente, capofamiglia, abitante della foresta (in ritiro) e *saṃnyāsa* (persona santa). Gli uomini appartenenti a ciascuna di queste tre caste superiori possono svolgere l'occupazione di una casta inferiore, se le circostanze dovessero richiederlo. La quarta casta, invece, quella dei *śūdra*, è obbligata a svolgere il lavoro manuale utile alla società e a porsi al servizio delle necessità delle caste superiori.

C'è una considerevole distanza – sociale, economica e religiosa – tra i *vaiśya* e i *śūdra*. Per esempio, i *śūdra* non possono partecipare alle cerimonie vediche, secondo la tradizione non devono sposare persone appartenenti a una casta superiore, non possono assumersi doveri che sono propri delle altre caste e, ancora, insieme a coloro che si trovano al di fuori di ogni casta e alle donne, viene loro proibito di entrare negli *āśrama*, e così via. Al di sotto dei *śūdra* ci sono gli uomini totalmente esclusi dal sistema delle caste, ai quali vengono riservate tutte quelle attività che sono considerate indesiderabili, quali, per esempio, quella di conciaio, di cacciatore, di puliscilatrine, di becchino, eccetera). Ognuno di questi raggruppamenti sociali è a sua volta diviso in sottocaste o sottogruppi, ciascuna delle quali è regolata da doveri e responsabilità sue particolari. Per quanto questa struttura socio-religiosa lasci l'impressione di essere rigidamente radicata, si deve tuttavia ricordare che essa servì all'India tradizionale per un buon numero di secoli, fornendo stabilità, ordine e una sicura realizzazione dei molti e diversi compiti essenziali per l'effettivo funzionamento della società. In nessuna società si sono mai trovati gruppi di laici divisi in diverse categorie e impegnati in doveri e responsabilità assegnati loro in un modo più specifi-

co di quanto sia avvenuto in India. Mentre nelle grandi città dell'India contemporanea il sistema delle caste si sta evolvendo nella direzione di una sempre maggiore fluidità, le caratteristiche principali del sistema delle caste permangono ancora nei villaggi indiani, che comprendono circa il 75% del subcontinente.

***Le religioni del Giappone.*** L'aspetto sociologico di una comunità religiosa inserita in quel caratteristico contesto socio-religioso che è il Giappone invita a un esame della rilevanza che può eventualmente avere la nozione di laicato all'interno dell'interpretazione delle tradizioni religiose giapponesi. Nonostante il fatto che nella cultura giapponese si siano sviluppate diverse religioni, nel popolo giapponese si è creato un profondo e onnicomprensivo senso della comunità sacra, che ha assunto i contorni della stessa identità nazionale. Radicato nelle tradizioni indigene dello Scintoismo, il senso della continuità tra il popolo, la terra, gli antenati, la nazione e i *kami* (poteri sacri e misteriosi) fornisce l'orientamento cosmico che sostiene e permea i giapponesi, a qualunque tradizione religiosa siano affiliati. Essere giapponese vuol dire «partecipare al compito di rivelare il significato soggiacente alla comunità nazionale, che è il loro credo sacro» (Kitagawa, 1968, p. 309). Ovviamente, ci sono funzionari sacerdotali che sono distinti dai membri laici e che fanno riferimento alle maggiori religioni, dallo Scintoismo delle Sette a quello del Santuario, dal Buddhismo della Terra Pura (Jōdo e Shin), a quello Shingon, quello Tendai e quello Nichiren e fino al Cristianesimo. Ma la vitalità di queste religioni particolari dipende dalla partecipazione e dal sostegno che offrono i laici associati a ciascuna di esse.

Oltre al senso di identità e al significato che deriva dalla partecipazione a queste comunità religiose particolari, si avverte un senso onnicomprensivo di ciò che significa essere giapponese. Questo sentimento è fondato sopra l'idea storica del Giappone inteso come «una manifestazione comunitaria del sacro» (Kitagawa, 1968, p. 309). In questo secondo caso, tutto il popolo del Giappone può essere considerato partecipante alla manifestazione corporativa della sacralità. Si può allora chiedere al Giappone contemporaneo se questo senso corporativo che assurge a una dimensione cosmica può essere conservato, accanto allo sviluppo continuo del Giappone come una moderna nazione-stato, al cui interno si trova una pluralità di religioni particolari. Un fenomeno di considerevole interesse è costituito dalla nascita di nuovi movimenti religiosi (*shinkō shūkyō*) nel Giappone del XIX e del XX secolo, e specialmente dopo la seconda guerra mondiale. Queste nuove forme religiose sono state, in gran parte, formate da movimenti laici. Non è casuale che si siano sviluppate durante un'epoca di rapido mutamento culturale e politico. I nuovi movimenti religiosi, infatti, di origine scintoista (Tenrikyō, Konkōkyō, Jenshō Kōtai Jingukyō), buddhista (Sōka Gakkai o Shōshū di Nichiren, Reiyūkai, Risshō Kōscikai) oppure cristiana, sono stati frequentemente ispirati da qualche manifestazione sciamanica del *kami* in un capo carismatico (che di solito diventa la fonte primaria dell'autorità); essi forniscono anche un forte senso di solidarietà collettiva, danno grande risalto alla partecipazione attiva dei laici e assicurano la realizzazione dei loro interessi particolari (per esempio: salute e prosperità).

***Islamismo.*** Dato che nell'Islamismo non esiste un clero vero e proprio, si deve allora concludere che tecnicamente non ci sono neppure i laici. Le fonti dell'autorità religiosa dell'Islamismo – il Corano, la *sunnah*, il ragionamento analogico (*qiyās*) e il consenso (*ijmā'*) – rappresentano il fondamento di tutto l'insegnamento musulmano e, pertanto, si avverte la necessità di avere commenti e interpretazioni adeguate sia per queste fonti autorevoli che anche per la *sharī'ah* (la legge divina). L'Islamismo sunnita (la religione normativa cui aderisce circa l'85% dei musulmani e che è praticata in tutto il mondo musulmano, con le sole eccezioni dell'Iran e dell'Iraq meridionale), ha codificato le figure degli imam (predicatori e maestri della legge musulmana) e dei giuristi (specialisti nel *fiqh*, o giurisprudenza, e nello studio della *sharī'ah*). Essi hanno una responsabilità particolare nei confronti della *ummah* (la comunità dei musulmani) ma non rivendicano nessun privilegio speciale davanti a Dio.

L'Islamismo sciita (che è diffuso soprattutto nell'Iran e nell'Iraq meridionale, ma che è anche presente, sia pure come minoranza, nello Yemen, in India, in Pakistan e in Libano) afferma che esiste una linea di successori (imam) di Maometto, che derivano dal suo cugino e genero, 'Alī, i quali sono considerati autorevoli e ordinati direttamente da Dio come maestri dei fedeli. Sebbene ci siano discordanze tra gli Sciiti a proposito delle figure specifiche accettate come legittime nella linea di successione, è presente una attesa generale che l'autentico imam, ora nascosto, tornerà sotto l'aspetto di Mahdi per stabilire la giustizia. Frattanto, l'autorità è conferita ai capi dei vari gruppi sciiti, che si ritiene che agiscano, nel frattempo, per conto dell'imam nascosto. Tutti i musulmani, nella sottomissione e nell'affidamento a Dio, devono essere obbedienti alla rivelazione contenuta nel Corano e devono seguire «la retta via». Tutti sono eguali davanti a Dio, senza distinzioni, a questo riguardo, rispetto a coloro che sono all'interno dell'*ummah*. Perciò, parlare di «laici» e di «clero» all'interno della comunità dell'Islamismo vuol dire introdurre categorie che verosimilmente distorco-

no più che illuminare le dinamiche socio-religiose di questa tradizione.

### BIBLIOGRAFIA

S. Chatterjee, *The Fundamentals of Hinduism*, Calcutta 1970 (2ª ed.): una discussione degli aspetti fondamentali dell'Induismo tradizionale.

H. Fingarette, *Confucius. The Secular as Sacred*, New York 1972: una acuta interpretazione dell'influsso di Confucio e del Confucianesimo sulla Cina tradizionale.

G.S. Ghurye, *Caste and Class in India*, Bombay 1950 (2ª ed.): una presentazione della storia e degli aspetti del sistema delle caste in India.

H. von Glasenapp, *Der Jainismus, eine indische Erlösungsreligion*, Berlin 1925: una trattazione classica e insuperata del pensiero e della pratica del Giainismo, degna di attenzione anche se non può utilizzare gli strumenti scientifici più recenti.

M.G.S. Hodgson, *The Venture of Islam*, I-III, Chicago 1974: completa trattazione dell'Islamismo in quanto religione e in quanto cultura.

J.M. Kitagawa, *Religion in Japanese History*, New York 1966: uno dei resoconti più ampi e più informati sulle religioni del Giappone, colte nei loro sviluppi storici.

J.M. Kitagawa, *Religions of the East*, Philadelphia 1968: una interpretazione delle maggiori religioni dell'Asia incentrata sul tema della comunità religiosa.

H. Kraemer, *A Theology of the Laity*, Philadelphia 1958: interpretazione protestante del ruolo e della condizione dei laici all'interno della tradizione cristiana.

K.S. Latourette, *A History of Christianity*, New York 1953: resoconto adeguato e istruttivo: un'opera di cultura attenta e di interpretazione prudente.

R.C. Lester, *Theravada Buddhism in Southeast Asia*, Ann Arbor 1973: questo studio, frutto di ricerche sul campo, rappresenta la situazione moderna e gli aspetti più importanti del Buddhismo Theravāda.

A.J. Maclean, *Laity, Laymen*, in J. Hastings (cur.), *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, VII, Edinburgh 1914: sebbene datato, questo articolo presenta in modo conciso e lucido le origini e le derivazioni del concetto di «laicato» nel Cristianesimo primitivo.

F. Rahman, *Islam*, Chicago 1979 (2ª ed.).

K. Rahner, *Sendnung und Gnade*, Innsbruck 1959: una affermazione teologica provocatoria sulle responsabilità e le opportunità offerte ai vari uffici e gruppi nella Chiesa cattolica di età contemporanea.

R.M. Seltzer, *Jewish People, Jewish Thought. The Jewish Experience in History*, New York 1980: una presentazione della storia intellettuale ebraica, condotta sui testi fondamentali e sulle figure centrali della tradizione.

H. Zimmer, *Philosophies of India*, Princeton 1951: ancora oggi una delle trattazioni più illuminanti sui sistemi di pensiero dell'India classica.

F. STANLEY LUSBY

**LAVORO.** Un tempo, all'alba della creazione, nell'Età dell'oro, quando terra e cielo erano uniti (o quando tutto era cielo), quando solo bambini, o la prima coppia umana, abitavano il mondo, non vi era «lavoro». Solo Dio, o gli dei, svolgevano la loro eterna attività divina, il piacere spontaneo della creatività inesauribile. Solo il fabbro primordiale, il creatore primitivo, seminatore archetipo e primo artigiano, seminò o diede forma alla terra. I frutti della terra erano a disposizione di tutti.

La presenza di tale mito in tutte le religioni indica l'universalità del tema. Nelle antiche narrazioni della tradizione vedica, greca, ebraica e cristiana, in Africa, nelle Americhe, la perdita di questa condizione paradisiaca è generalmente associata da una parte a un errore di valutazione o a una scelta dell'uomo suggerita da un desiderio meschino o egoistico, e dall'altra a un tuffo nella condizione umana – nudità, perdita dell'immortalità, separazione del cielo, apertura del vaso delle sventure di Pandora, ciclo della nascita e della morte o condanna al duro lavoro per la vita. [Vedi *ETÀ DELL'ORO*, vol. 1; *CADUTA*, vol. 4].

Il racconto è pregnante per molti aspetti. Noi tutti sperimentiamo i frequenti insuccessi dei nostri tentativi – come Marsilio Ficino nota in una lettera sull'attività della mente (*Epistolae* 2,1), sembra che l'uomo spinga la pietra di Sisifo su per il ripido pendio della montagna – e desideriamo trovare il riposo. Si può egualmente sostenere che, a un certo livello, ognuno, anche il disoccupato, il ricco ozioso e il ladro, lavora a *qualcosa* e desidera giungere al completamento di tale lavoro. In verità, la storia del lavoro, da Adamo ed Eva alle arti (o, per estensione, alla tecnologia più avanzata), è letteralmente la storia dell'umanità.

Nello stesso tempo, il mito c'informa di un livello più profondo di universalità: la condanna al lavoro rappresenta la fisicità dell'uomo nel mondo, conseguenza della sua separazione dal divino, dal cosmico, dal naturale. Da questo distacco deriva ogni sofferenza e ogni fatica. Significativo è il fatto che, in alcune versioni del mito, si sostiene che in realtà gli esseri umani erano destinati, fin dalle origini, a una certa forma di lavoro. Il *Genesi*, ad esempio, suggerisce che Adamo all'inizio fu posto nel giardino per lavorarlo (o coltivarlo) e custodirlo (2,15; 2,5); solo dopo il peccato originale si parla di fatica e sofferenza (*'itstsavon*) e'del sudore della fronte. Analogamente, secondo un comune tema africano, Dio in origine voleva che il mondo fosse un giardino coltivato, esente da spargimento di sangue, fatica e sofferenza. Descrivendo una sequenza capovolta dell'incontro umano con la fatica e col riposo, un antico mito cinese racconta che l'essere primordiale Kun si sforzò invano di contenere il grande dilu-

vio; solo suo figlio Yü, seguendo il flusso delle cose, portò a compimento l'opera, rendendo così la terra adatta alla coltivazione. Viene, in genere, tracciata una linea netta tra l'originaria partecipazione umana all'opera divina – il dolce giogo di partecipare dell'ordine cosmico – e il lavoro cui siamo sottoposti. Nelle parole delle Scritture ebraiche, il nostro è il mondo pagano dell'«opera delle mani dell'uomo» (Dt 4,28; 2 Re 19,18; Is 2,8), il cosmo privato della ierofania. È un lavoro gravoso che siamo obbligati tutti a fare, compresa la costruzione dei nostri dei di argilla.

**Il lavoro fisico.** Alienata dal contesto sacro, l'attività umana di per sé è soltanto un movimento corporeo irrilevante. Che si tratti di nutrire i maiali o di sistemare documenti nell'ufficio di un'azienda, il lavoro può essere avvertito come spossante oppure, se vi si scopre il movimento naturale ed efficiente del corpo, può apparire facile, gradevole, addirittura gratificante, almeno fino al momento in cui non subentrano la fatica muscolare o la stanchezza mentale. Ma, se non viene messo in relazione con un significato più elevato, minaccia di ispirare l'«etica del lavoro» che tanto affascinò Max Weber: il lavoro in sé diventa lo scopo della vita, nel migliore dei casi valorizzato come culto del risultato, del successo o della prodezza fisica, nel peggiore dei casi cristallizzato nell'incubo dei lavori fisici più ingrati e più servili, intrapresi nel tentativo angosciante di mantenere vivo il proprio corpo (e forse quello della propria famiglia) «tra la terra sterile e il cielo incontrollabile» (Agee, 1960, p. 325).

Al contrario, le tradizioni esoteriche sia nel mito primitivo che nella disciplina mistica organizzata iscrivono l'attività umana in una gerarchia di livelli, fra i quali i nostri corpi fisici costituiscono solo il piano più facilmente riconoscibile. Sul piano successivo che lo trascende sta il mondo della mente, che ha la propria attività e il proprio riposo; al di là di questo, il regno dell'io interiore, o essere spirituale. In questo contesto, il lavoro religioso è l'attualizzazione del principio attraverso l'azione, da realizzarsi a tutti e tre i livelli.

Il lavoro fisico può considerarsi il punto di partenza dell'esperienza, poiché si deve partire da dove si è: nel mondo fisico. Ma il lavoro corporeo funge da metafora per il lavoro ad un altro livello, come nelle parabole del Nuovo Testamento sui lavoratori, o in questo brano dal tanna Ṭarfon palestinese: «Il giorno è breve e il lavoro è tanto, e i lavoratori sono pigri e la ricompensa è tanta e il Maestro è insistente» (*Avot* 2,20, citato in *Sayings of the Fathers*, New York 1945, p. 43). Lo svolgimento del lavoro fisico può essere inteso anche come un compito spirituale e diventa un mezzo di rivelazione (purificare se stesso o il volto di Dio).

Dal punto di vista religioso, il lavoro fisico serve esteriormente per conservare il mondo, nel senso di rinnovarne la struttura (mantenendo l'ordine del cosmo) o nel semplice senso di ripagare la creazione per la vita ricevuta in dono. Tanto il lavoro in sé, quanto la riflessione sulla iniziale strutturazione del mondo e sugli intervalli di riposo che la caratterizzano, sono modi per riconoscere la supremazia della fonte creativa. L'ordine di servire direttamente la terra, di guadagnarsi il pane quotidiano in senso letterale, è l'espressione di questa legge inesorabile della giusta restituzione. Essa è accettata dall'apostolo Paolo («Chi non vuol lavorare neppure mangi»; 2 Ts 3,10), dal maestro Ch'an Hyakujo («Niente lavoro niente cibo»; in P. Reps, *Zen Flesh, Zen Bones*, New York 1957, p. 70) e da Gandhi nella sua invocazione della *Bhagavadgītā* 3,12 («Chi mangia senza offrire il sacrificio mangia cibo rubato»). Poiché il mondo stesso è basato sul sacrificio (la creazione da parte della divinità suprema di tutte le cose dal nulla, o dalla propria sostanza), «questo corpo, perciò, ci è stato dato solo affinché con esso si possa servire tutta la Creazione» (Gandhi, 1960, p. 12). Quest'accettazione totale della condizione umana come vocazione al lavoro col sudore della fronte può essere l'atto supremo di sottomissione (il servo sufi di Dio prostrato nella polvere del deserto), o può essere un atto di totale obbedienza per espiare il peccato originario di disobbedienza, come ipotizzava Simone Weil (1952).

In un'altra ottica, il lavoro fisico esprime la funzione primaria dell'essere umano tra tutte le altre creature: all'uomo è ordinato di sottomettere la terra e perciò di riaffermare l'ordine gerarchico della creazione. Nello stesso tempo, il lavoro sottomette la terra del corpo umano, come può testimoniare chiunque si impegni in uno sforzo fisico prolungato. Non solo i monaci occidentali, ma anche i Padri orientali esigevano il duro lavoro (col sudore) come pratica ascetica. I primi Shakers (per i quali i termini *lavoro* e *culto* erano sinonimi come lo erano per i benedettini) chiamavano la loro frenetica attività fisica *lavoro* e comunitariamente si liberavano della fisicità intonando canti come *Il lavoratore zelante* («Oh, quanto desidero essere liberato da qualsiasi sensazione animale). Tuttavia, svolto coscientemente, il lavoro fisico è qualcosa di più della semplice mortificazione della carne. Può essere una forma di fortificazione, di purificazione, un momentaneo distacco dall'usuale interferenza delle associazioni mentali, paragonabile a qualsiasi altra forma di meditazione.

**Il lavoro mentale.** In un saggio teso a definire il lavoro a livello mentale, Simone Weil affermava che lo scopo dello studio accademico è in ultima analisi quello di «aiutare il formarsi... dell'abitudine a quell'attenzione che è la sostanza della preghiera» (Weil, 1973, p

108). Dal punto di vista della tradizione esoterica, la funzione del lavoro mentale è quella di dirigere l'attività a livello spirituale (o dell'universo armonioso o degli dei). Si raggiunge questo, innanzi tutto, praticando una condizione di attenzione a riposo in cui l'attività fisica o intellettuale possa procedere in modo naturale, e quindi, con un atto di volontà, dedicando l'attività al settore sacro. Il lavoro esteriore può essere offerto per il benessere di tutti (il voto del *bodhisattva*) o al dio o alla dea assegnati al settore specifico del proprio impegno; oppure se ne possono sacrificare i frutti all'io supremo. Quando l'attenzione e l'intenzione vengono indirizzate in questo senso, il lavoro esterno di qualsiasi tipo viene considerato sacro e costruito come preghiera vivente nel senso del *laborare et orare* dei monaci cristiani o di ciò che il monaco tibetano Chögyam Trungpa ha chiamato «meditazione nell'azione». Un simile lavoro è alla base della prassi spirituale ortodossa, secondo cui qualsiasi attività deve venire valorizzata, in ogni momento, per mezzo del suo rapporto col divino e ogni lavoro deve prefiggersi lo scopo di realizzare l'essere naturale della persona. Questa realizzazione è un atto di trasformazione alchemica a un livello superiore.

**Il lavoro spirituale.** L'unico vero lavoro tradizionalmente riconosciuto è quello della preparazione all'avvenimento spirituale dell'autorealizzazione. Esso esige il massimo degli sforzi, ivi inclusa l'eliminazione di ostacoli come l'egocentrismo, l'ambizione dei risultati e la coazione (il tentativo di fare andare le cose come vorremmo). Nel classico sufi *Manṭiq al-ṭayr* (La conferenza degli uccelli), Farīd al-Dīn 'Aṭṭār avverte che lungo il percorso verso Dio «ti assaliranno centinaia di difficoltà... Dovrai fare grandi sforzi... La Via Spirituale si rivela solo nel grado in cui il viaggiatore avrà vinto le proprie colpe e debolezze, il sonno e l'inerzia, e ognuno si avvicinerà al proprio scopo a seconda del proprio sforzo» (New York 1954, pp. 98, 107).

Eppure è tipico del paradosso mistico il fatto che, quando lo sforzo spirituale è affrontato consciamente, viene a mancare lo sforzo esterno. Allorché, prestando attenzione, si percepisce l'autentico operare delle leggi di natura e lo si avverte come la propria natura, permettendogli di agire non ostacolato dall'intervento personale, il lavoro ad ogni livello diventa «non fare», «non azione», «inerzia». Nelle parole di Chuang-tzu, «La mente di un uomo perfetto è come uno specchio. Non comprende nulla. Non si aspetta nulla. Riflette, ma non trattiene. Perciò, l'uomo perfetto può agire senza sforzo». Similmente, il *Tao Te King* fa ripetutamente cenno del saggio che lavora senza fare; la *Bhagavadgītā* afferma che «il conoscitore della verità, radicata nell'Io, pensa: "Non faccio assolutamente nulla, sebbene veda, oda, tocchi, senta odori, mangi, cammini, dorma, respiri, parli, prenda, lasci andare, apra e chiuda gli occhi"» (5,8s.).

Il non fare è una questione unicamente pragmatica, come testimoniano anche le fredde documentazioni psicologiche fatte da Mihaly Csikszentmihalyi sull'«esperienza del flusso di coscienza», che descrivono momenti in cui i soggetti profondamente impegnati in un'attività hanno sperimentato la liberazione dalle limitazioni abituali mentre il lavoro sembrava «fluire da solo». «Il segreto del potere», scriveva Emerson, «è il piacere nel proprio lavoro... Ponetevi nel flusso del potere e della sapienza che anima tutti coloro che esso pervade, e sarete spinti senza sforzo verso il vero, il giusto e l'appagamento totale». Le arti sono state tipicamente sacralizzate in questo senso. Lo spirito degli artigiani shaker, non meno di quello degli scribi medievali, favoriva un'atmosfera di calma meditativa in cui l'andamento del lavoro appariva spontaneo nel momento dell'atto creativo. Similmente, l'affermazione di Simone Weil che «l'attenzione consiste nel sospendere il nostro pensiero, lasciandolo distaccato, vuoto e pronto ad essere penetrato dall'oggetto» suona come un insegnamento dell'arte zen. In un brano dello *Zhuang zi*, spesso citato, il principe Wen-hui apprende l'arte della vita dal suo cuoco, che spiega come nel tagliare la carne di un bue avesse visto il Tao: ci sono spazi naturali attraverso i quali la lama passa facilmente, e la carcassa si divide da sola.

Questo è certamente anche il messaggio dell'invito di Gesù: «Venite a me, voi tutti, che siete affaticati e oppressi, e io vi ristorerò» (Mt 11,28). Se il Tao può rivelarsi negli interstizi tra la lama di un coltello e le giunture di un bovino, perché non dovrebbe rivelarsi anche nello spazio tra un ferro da stiro e una manica di camicia o tra la matita blu di un editore e la pagina manoscritta? In quello spazio, il lavoro stesso costituisce letteralmente il riposo, la terra e il cielo si congiungono e la condanna del lavoro umano ritorna alla sua fonte, trasformandosi in ciò che in realtà è sempre stato: l'opera di Dio, il gioco della Sua creazione.

[Vedi anche *ARTI, PROFESSIONI E RELIGIONE*, e *PREGHIERA*, vol. 2; *ATTENZIONE*, vol. 3].

## BIBLIOGRAFIA

L'argomento, tanto ricco in se stesso, non ha avuto l'ampia attenzione che meritava. D. Clark, *Work and the Human Spirit*, New York 1967: discussione socio-culturale generale dal punto di vista cristiano. Kl.R. Grinda, *Arbeit und Mühe. Untersuchungen zur Bedeutungsgeschichte altenglischer Wörter*, München 1975: contiene considerazioni etimologiche sui termini relativi a

«lavoro», «sforzo, fatica, sofferenza». J. Agee e W. Evans, *Let Us Now Praise Famous Men*, 1941, Boston 1960: il capitolo «Lavoro», pp. 319-25, considera il significato sacro e profano dello sforzo fisico.

M. Weber, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, 1905, Tübingen 1920 (trad. it. *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, Roma 1945, Firenze 1989): presenta la sua interpretazione classica dello sviluppo dell'«etica del lavoro» nel capitalismo moderno sotto l'influsso della dottrina ascetica protestante. Gandhi, *Bread Labour. The Gospel of Work*, Ahmedabad 1960: antologia di saggi e articoli sul coinvolgimento nella «fatica per il pane» come servizio alla creazione. Ai problemi sociali del lavoro è dedicata l'enciclica *Laborem exercens* (1981) di Giovanni Paolo II. Una sezione è dedicata a «Elementi per una spiritualità del lavoro».

Simone Weil, *L'Enracinement*, Paris 1949: presenta la sua visione del lavoro fisico come la più logorante «soggezione alla materia», ma anche come l'attività umana più trascendente. *Réflections sur le bon usage des études scolaires en vue de l'amour de Dieu*, in *L'Attente de Dieu*, Paris 1950 (trad. it. *L'attesa di Dio*, Milano 1991): sull'attenzione nel lavoro a qualsiasi livello; cfr. p. 170 per una breve discussione sul lavoro fisico.

Carla Needleman, *The Work of Craft*, New York 1979: sul tema del lavoro come autoconoscenza; D.M. Dooling, *A Way of Working. The Spiritual Dimension of Craft*, New York 1979: raccolta di saggi di vari autori sullo stesso tema.

KAREN READY

**LEADERSHIP.** Il concetto di *leadership* religiosa, per quanto indispensabile in ogni discorso di carattere generale, ha avuto un valore limitato per lo studio sociologico della religione, sviluppatosi a partire dagli studi pionieristici di Max Weber e di Joachim Wach. Mentre sappiamo moltissimo su singoli *leader* religiosi e abbiamo accumulato su di loro un bagaglio notevole di dati, infatti, assai meno sappiamo sulla *leadership* in quanto fenomeno. Ciò che a tutt'oggi ancora manca, in effetti, è un concetto generalmente accettato di *leadership* religiosa. Gli studiosi che lavorano sulle diverse tradizioni religiose utilizzano differenti tipi di teorie e di analisi e fanno questo perché affrontano questioni distinte e spesso prive di legami reciproci. Alcune ricerche importanti, anche se in parte ancora non riconosciute, sulla psicologia della *leadership* nei piccoli gruppi, sui modelli di mutamento sociale impliciti nei processi di interazione elaborati dalla sociologia, sullo spostamento di interesse – dal potere alla *leadership* – nel pensiero politico, possono fornire nuove basi per una serie di generalizzazioni sulla *leadership* religiosa, considerata in culture e in epoche differenti.

La *leadership* religiosa può essere definita il processo mediante il quale i *leader* inducono i loro seguaci ad agire per certi fini trascendenti che incarnano i valori, le motivazioni e le aspirazioni sia dei *leader* che dei loro seguaci. La *leadership* implica l'esercizio del potere nelle collettività religiose, ma il suo campo di azione appare assai più limitato di quello del potere. Il potere, infatti, viene esercitato senza alcuna limitazione quando il suo detentore desidera che si si realizzino i suoi fini, siano o meno tali fini condivisi dai seguaci. L'essenza della *leadership* risiede nel modo in cui i *leader* percepiscono e agiscono in base ai valori e ai bisogni, propri e dei loro seguaci (Burns, 1978).

**Max Weber e la sua tipologia della *leadership* religiosa.** I fondamenti per lo studio comparativo della *leadership* religiosa furono gettati dal sociologo tedesco Max Weber, con *Wirtscaft und Gesellschaft* (Tübingen 1922, trad. it. Milano 1982), la prima analisi su ampia scala e rigorosamente empirica della struttura sociale e dell'ordine normativo delle società. Max Weber fornì l'abbozzo di una tipologia dei *leader* religiosi e una importante esposizione delle forme di dominazione e delle basi della legittimizzazione dell'autorità che giustificano i diversi tipi di *leadership*. Nonostante la sua insistenza sull'autonomia dei valori e dell'etica religiosa, egli riconobbe altresì l'importanza dei veicoli sociali attraverso i quali si relizza l'impatto della religione. La sua analisi dei gruppi religiosi, considerati esempi di una varietà quasi universale di tipi di gruppi umani presenti nelle diverse fasi dello sviluppo storico, mette in evidenza l'importanza fondamentale della *leadership* religiosa come veicolo di religiosità e di mutamento religioso.

Weber isola le caratteristiche peculiari di tre tipi principali di *leader* – i maghi, i profeti e i sacerdoti – attraverso la comparazione reciproca e il raffronto con i ruoli secondari della *leadership* dei legislatori, dei maestri di morale e dei mistagoghi. L'emergere dei sacerdoti in quanto categoria distinta da quella dei professionisti della magia si collega a vari elementi di differenziazione: 1) i sacerdoti influenzano gli dei per mezzo del culto, mentre i maghi forzano i demoni con mezzi magici; 2) i sacerdoti sono «funzionari di una impresa regolarmente organizzata e permanente, che si occupa dell'influenza sugli dei», mentre i maghi si impegnano in «tentativi individuali e occasionali»; 3) i sacerdoti risultano attivamente associati con alcuni tipi di organizzazione sociale, dalla quale essi stessi vengono assunti, al contrario dei maghi che in genere lavorano in proprio; 4) il sacerdote esercita la sua influenza in virtù della sua abilità professionale nella dottrina e della qualità della sua vocazione, mentre i maghi esercitano la loro influenza in virtù di doti e di un carisma personale che si manifestano nei miracoli. Assai diversa è anche la natura dell'apprendimento di questi di-

stinti ruoli di *leadership*: i sacerdoti sono sottoposti a un tirocinio e a una disciplina razionali, mentre i maghi vengono preparati grazie a un «risveglio», che si compie attraverso mezzi non razionali e attraverso un procedimento in parte simile al tirocinio in un sapere puramente empirico.

Max Weber riconosceva che nella realtà le differenze appena segnalate si presentano in forma piuttosto fluida e niente affatto determinabile in maniera univoca, cosicché empiricamente i due tipi contrapposti spesso confluiscono l'uno nell'altro. La caratteristica fondamentale del sacerdozio rimane comunque la «specializzazione di un particolare gruppo di persone nella attività continua di una impresa di culto permanentemente associata con norme, luoghi e tempi particolari e correlata a specifici gruppi sociali».

Elaborando, poi, la tipologia proposta da Adolf von Harnack, Weber isola i tratti sociologicamente distintivi del profeta: si tratta di un «semplice portatore individuale di carisma, il quale, in virtù della sua missione, proclama una dottrina religiosa o un comandamento divino». Per Weber, infatti, è appunto questa chiamata personale l'elemento decisivo che distingue il profeta dal sacerdote. Quest'ultimo rivendica autorità in virtù del suo servizio all'interno di una tradizione sacra, mentre la rivendicazione del profeta si fonda sopra una rivelazione e un carisma esclusivamente personali. Non è un caso che quasi nessun profeta provenga dalla classe sacerdotale. Il sacerdote tipicamente dispensa salvezza in virtù del suo ufficio, anche nei casi in cui può essere presente un forte carisma personale. Soltanto l'ufficio gerarchico conferisce legittimità e autorità al sacerdote, in quanto membro di una collettività organizzata.

Un secondo punto, strettamente connesso al precedente, è l'interesse di Max Weber per il profeta in quanto agente del mutamento, che si assume una responsabilità personale per la rottura dell'ordine e delle norme vigenti e dichiara tale rottura moralmente legittima. La *leadership* del sacerdote, al contrario, si trova a essere tipicamente esercitata al servizio dell'ordine costituito.

A differenza del mago, il profeta afferma di produrre rivelazioni definitive, poiché il nucleo della sua missione è la dottrina o il comandamento, non certo la magia. Anche in questo caso, Max Weber riconobbe che questa distinzione è piuttosto fluida: i maghi sono spesso esperti nella divinazione e i profeti sovente praticano, insieme con la divinazione, anche la guarigione magica e la funzione di consigliere sacro, come i *nevi'im* citati nell'Antico Testamento. Ciò che distingue il profeta sia dal mago che dal sacerdote, a questo riguardo, è allora soltanto un fattore economico, il fatto cioè che la profezia non venga remunerata. Max Weber, inoltre, manteneva accuratamente distinti i profeti dalla *leadership* religiosa dei legislatori, esemplificati dagli *aisymnetai* greci, maestri di etica, e dai mistagoghi. Anche se storicamente la transizione dal profeta a questi tipi di *leader* religiosi non risulta chiaramente definita, Weber isolò dalla categoria del profeta questi altri tipi, considerandoli portatori di *leadership* analiticamente distinguibili in quanto «diversi acquisitori di salvezza». Di costoro, soltanto il mistagogo – un neologismo coniato da Weber come controparte religiosa del demagogo – aveva in comune con il profeta il possesso di una *leadership* che esige una rottura con l'ordine costituito. Ma mentre il profeta legittima tale rottura in termini etici e morali, per il mistagogo i fondamenti della legittimazione sono essenzialmente magici.

Centrale nella delineazione weberiana del ruolo del profeta fu l'individuazione di due sottotipi. Il primo sottotipo è costituito dal profeta *etico*, che predica avendo ricevuto una missione da Dio e che esige obbedienza in quanto dovere etico. Questo sottotipo è rappresentato nella maniera più chiara da Maometto o da Zarathustra (Zoroastro). Il Buddha, al contrario, incarna la figura del profeta *esemplare*, il quale, attraverso il suo esempio personale, mostra agli altri la via della salvezza religiosa.

Una presentazione della tipologia dei *leader* religiosi proposta da Max Weber risulterebbe parziale se non includesse anche un riferimento alla sua trattazione sui laici che i profeti e i sacerdoti tentano di influenzare. Ogni profezia, infatti, ha successo soltanto se il profeta riesce a guadagnarsi alleati permanenti. Tra questi possiamo ricordare gli *amaga*, i membri del circolo più ristretto dei devoti dello Zoroastrismo; i discepoli della Bibbia ebraica e del Nuovo Testamento; i compagni più intimi del profeta nell'Induismo e nell'Islamismo. La caratteristica distintiva, in tutti questi casi, è che si tratta sempre di devoti personali del profeta, i quali, al contrario dei discepoli dei sacerdoti, non sono organizzati in corporazioni o in gerarchie organizzate in base all'ufficio. Accanto a questi collaboratori più attivi, c'è in genere una più ampia cerchia di seguaci che appoggiano il profeta e che si aspettano di ottenere la salvezza attraverso la sua missione. Questi seguaci possono essere impegnati in una attività solamente saltuaria, oppure possono associarsi in maniera continuativa in una congregazione. Ma quest'ultima comunità non sorge in connessione con ogni tipo di profezia: in genere è il risultato di una certa «routinizzazione», cioè di quel processo che tende ad assicurare la permanenza della predicazione del profeta e a garantire il ruolo della congregazione come oggetto e come mediatrice della grazia.

Max Weber riservava il termine *congregazione* alle situazioni in cui i laici si sono organizzati in maniera permanente, in modo da diventare partecipanti attivi. Una unità puramente amministrativa, delimitata dalla giurisdizione dei sacerdoti, costituisce, per esempio, una comunità parrocchiale, ma non una congregazione. Da questo punto di vista, si può osservare che nel Cristianesimo medievale e nell'Islamismo la parrocchia costituiva essenzialmente una unità di tipo fiscale, con la funzione di collegare la classe ecclesiastica con un laicato ancora privo dei caratteri di una congregazione. Al contrario, rappresenta un carattere distintivo delle sette il fatto di essere fondate su una ristretta associazione di singole congregazioni locali. In queste circostanze, il rapporto tra sacerdoti e laici diventa di fondamentale importanza per le conseguenze pratiche sulla religione e per l'esercizio della *leadership* religiosa.

A questo proposito, Weber affermava che ogni tipo di sacerdozio si trova in qualche misura in una posizione simile: per mantenere il proprio potere deve adattarsi a soddisfare i bisogni dei laici. Poiché di regola sia il profeta etico che quello esemplare sono essi stessi laici, la posizione di potere del profeta dipende in entrambi i casi anche da quella dei suoi seguaci laici. La possibilità di successo del profeta in quanto *leader* dipende, allora, dal risultato di una lotta per il potere. Tutti i profeti si servirono del loro carisma profetico e dell'appoggio che tale carisma procurava loro tra i laici. La sacralità della loro rivelazione del tutto nuova veniva continuamente contrapposta alla sacralità della tradizione. A seconda del successo di questa propaganda, il sacerdozio poteva compromettersi con la nuova profezia, superare la propria dottrina fino ad eliminarla, oppure essere soggiogato dalla novità. La *leadership* religiosa, in breve, si esercita tipicamente in competizione o in conflitto con altre, in una situazione in cui i diversi *leader* contendono tra di loro per ottenere l'appoggio dei loro potenzali seguaci.

Nella successiva discussione sulle principali classi sociali e sulla loro disponibilità verso la religione, Max Weber fornisce una struttura comparativa di riferimento per valutare l'influenza dei fattori di classe nel condizionare il risultato delle sollecitazioni di specifici *leaders* religiosi nei confronti del laicato. Ciò implica una discussione sugli intellettuali e sulle condizioni alle quali sacerdoti e monaci possono diventare intellettuali elaboratori di religione, come avvenne, ad esempio, in India, in Egitto e a Babilonia. Nella religione delle antiche città-stato, invece, in particolare tra i Fenici, i Greci e i Romani, lo sviluppo del pensiero etico e metafisico uscì ben presto e totalmente dalla competenza e dal controllo dei sacerdoti. Weber sottolineò, in maniera assai acuta, il predominio degli intellettuali di elevata condizione in quanto innovatori e *leaders* religiosi. [Vedi *PROFEZIA*, *SACERDOZIO* e *SCIAMANISMO*, vol. 2].

**I fondamenti della legittimazione dell'autorità.** La tipologia weberiana della *leadership* religiosa risulta inestricabilmente legata alla sua analisi sociologica delle forme di dominio e alla sua triplice tipologia dei fondamenti della legittimazione dell'autorità che tali *leader* rivendicavano. [Vedi *AUTORITÀ*]. Il dominio viene definito da Weber «la probabilità che a certi comandi specifici (o a tutti i comandi) obbedirà un certo gruppo di persone». Secondo Weber, il dominio (o «autorità») può essere fondato su diversi motivi di accettazione, dalla «semplice abitudine fino al calcolo più sottilmente razionale della convenienza». Ma egli precisa che ogni forma di dominio implica almeno un minimo di accettazione, o condiscendenza volontaria, e rappresenta dunque una obbedienza che si basa sopra un calcolo di interesse personale.

La chiave interpretativa della *leadership*, dunque, va ricercata nel tipo di legittimazione rivendicato dal *leader*, nel tipo di obbedienza richiesto, nel tipo di supporto amministrativo elaborato per garantire il suo successo e nelle modalità, infine, in cui viene esercitata tale autorità. Tutti questi fattori possono variare a seconda di quale dei tre tipi di legittimazione prevale. La validità delle pretese di legittimità, secondo Weber, si fonda su: 1) basi razionali, che poggiano su una fede nella legalità delle regole stabilite e nel diritto di coloro che hanno ricevuto da tali regole l'autorità di emanare ordini: si tratta dell'autorità legale; 2) basi che poggiano su una fede consolidata nella santità delle tradizioni e nella legittimità di coloro che grazie ad esse esercitano la loro autorità: si tratta dell'autorità tradizionale; 3) basi carismatiche, «che poggiano sulla devozione alla santità o all'eroismo eccezionali, oppure al carattere esemplare di un singolo individuo o di schemi normativi o ordini da lui rivelati o stabiliti: si tratta dell'autorità carismatica».

Il concetto di carisma, «dono di grazia», fu tratto dal lessico del Cristianesimo delle origini e dagli scritti dello storico del diritto e storico della Chiesa Rudolf Sohm, in particolare dal suo *Kirchenrecht* (1892). Il termine *charisma*, nell'elaborazione di Weber, fa riferimento a «una certa qualità di un individuo in virtù della quale egli viene considerato straordinario e trattato come se fosse dotato di poteri o qualità soprannaturali, sovrumani o almeno particolarmente insoliti. Questi poteri... vengono considerati di origine divina o esemplari e sulla base di essi l'individuo che li possiede viene considerato un *leader*». Ciò che importa è soprattutto come l'individuo viene considerato da coloro che sono sottoposti alla sua autorità carismatica, cioè dai se-

guaci o discepoli del *leader*. Tale riconoscimento viene spontaneamente concesso e garantito da quella «che si ritiene una prova, in origine sempre un miracolo, e che consiste nella devozione alla corrispondente rivelazione, al culto eroico o alla fede assoluta nel *leader*».

Weber osserva che quando il carisma è genuino, il suo fondamento non si colloca tanto in questa prova in se stessa, quanto piuttosto nell'idea che è obbligatorio, per coloro che sono soggetti all'autorità carismatica, riconoscere la sua genuinità e agire di conseguenza. Da un punto di vista psicologico, tale riconoscimento è una questione di totale devozione personale rivolta al possessore di questa qualità, una devozione che scaturisce dall'entusiasmo o in alternativa dalla disperazione o dalla speranza. La legittimità dell'azione del *leader* carismatico non deriva così dal consenso dei suoi seguaci, dalle usanze tradizionali oppure dalla legge, ma direttamente da un regno trascendente.

Il diritto del *leader* a governare risulta determinato dal riconoscimento da parte dei suoi seguaci delle qualità divine a lui attribuite dai seguaci stessi, oppure a lui concesse dall'ascensione a un ufficio carismatico. Il successo del *leader* carismatico nella costituzione di una comunità di discepoli o di seguaci produce la comunità carismatica. Ma se questa comunità è destinata ad assumere un carattere permanente – questione di rilevante interesse per i discepoli e i seguaci se la loro posizione ha bisogno di una base sempre stabile – allora anche il carattere dell'originaria autorità carismatica deve essere radicalmente cambiato.

Il problema del passaggio della *leadership* da un *leader* dotato di carisma al suo successore si rivela pertanto intrinsecamente difficile. Le soluzioni, quando il problema viene davvero affrontato, sono assai varie. Tra esse segnaliamo la ricerca, nel nuovo *leader*, di alcune speciali qualità che lo renderanno adatto alla sua posizione di autorità, come avviene per la ricerca del nuovo Dalai Lama; una rivelazione che si manifesta attraverso estrazioni a sorte o giudizio divino o altre tecniche di selezione; la designazione da parte del vecchio *leader* carismatico del suo successore (soluzione questa assai comune); la designazione di un successore da parte del personale amministrativo carismaticamente dotato, unita in genere al riconoscimento da parte della comunità; la trasmissione del carisma per eredità o attraverso mezzi rituali. In quest'ultimo caso, il carisma viene distaccato da un particolare individuo e viene poi oggettivato, diventando così una entità trasferibile che si può trasformare nel carisma di una carica ufficiale. Un esempio classico è la trasmissione del carisma sacerdotale attraverso l'unzione, la consacrazione oppure l'imposizione delle mani.

La tipologia weberiana della *leadership* religiosa fu in seguito ampliata da Joachim Wach, in *Einführung in die Religionssoziologie* (1931; trad. it. Bologna 1986). Wach tenta di classificare i vari di tipi di autorità religiosa «in base al principio del carisma personale e del carisma ufficiale», anche se riconosce che qualche tipo di autorità può anche prevedere una combinazione dei due elementi. [Vedi *CARISMA*]. Anche se il tema critico della *leadership* in quanto derivata dalle diverse forme di autorità carismatica non viene mai esplicitamente affrontato da Wach, si è sempre ritenuto che la sua tipologia costituisse insieme una delineazione dei vari tipi di *leader* religioso e una analisi dei vari tipi di legittimazione che sta alla base della loro autorità. Alle categorie del sacerdote, del profeta e del mago già elaborate da Weber (e alle quali le analisi di Wach forniscono poco di nuovo), Wach aggiunge i seguenti tipi: il fondatore, il riformatore, il veggente, l'indovino, il santo e il *religioso*. Come già per Weber, anche l'analisi di Wach è diretta non soltanto a un esame del fondamento carismatico delle rivendicazioni di autorità di questi *leader* religiosi, ma anche a una elaborazione della varietà dei ruoli religiosi da loro ricoperti. Anche come strumento classificatorio, tuttavia, la costruzione di Wach necessita ormai di un sostanziale ampliamento, se vuole abbracciare le varietà ricchissima della *leadership* religiosa conosciuta dagli studiosi contemporanei. Ancora più cruciale è il fatto che con Wach si è realizzato un significativo spostamento di interesse dalla tipologia come strumento di analisi e spiegazione alla tipologia come strumento di descrizione e classificazione. A questi interessi analitici ed esplicativi, invece, dobbiamo ora ritornare.

**Le teorie attuali.** Alle ricerche nei vari campi delle scienze sociali, dalla psicologia alla scienza politica e alla sociologia, si deve oggi attingere per proporre nuove direzioni per lo studio della *leadership* religiosa.

***Le origini della leadership religiosa.*** Una importante chiave interpretativa della *leadership* si trova, per esempio, nelle recenti scoperte e nelle concezioni della psicologia, della psichiatria e della psicostoria. Nonostante i suoi limiti culturali, la psicobiografia può costituire un importante strumento per analizzare le influenze della formazione culturale sulla *leadership* religiosa, come hanno documentato gli studi di Erik H. Erikson su Lutero e su Gandhi. Prendendo in considerazione alcune delle influenze che hanno pesato sui primi anni della vita dei grandi *leader* religiosi possiamo giungere a comprendere meglio l'influsso potente della famiglia, del gruppo, della classe e delle varie esperienze adolescenziali. Tali studi, tuttavia, risulteranno sempre inadeguati, poiché si occupano soltanto di un segmento e tendono a trascurare, per esempio, gli effetti dell'istruzione religiosa, del contesto politico

e istituzionale e, in particolare, il ruolo dei seguaci nel modellare il comportamento del *leader*.

***Le fonti sociali della leadership.*** Le varie tipologie della *leadership*, a causa della loro astrazione, tendono a dissociare la *leadership* stessa dal suo contesto sociale e situazionale. La *leadership*, invece, si manifesta sempre, come documenta la discussione di Weber sulla ierocrazia, la teocrazia e il cesaropapismo, all'interno di una rete sociale estremamente complessa di rapporti strutturati e determinati. La psicologia dei piccoli gruppi documenta inoltre, con le sue ricerche, come la *leadership* non aderisca a un individuo, ma piuttosto a un ruolo inserito in uno specifico sistema sociale. Le variazioni all'interno del contesto sociale in cui la *leadership* religiosa viene considerata fondamentale rappresentano, allora, una importante variabile storica. Per questo motivo, i vari studi condotti a partire dalla seconda guierra mondiale da numerose organizzazioni religiose e rivolti alla propria *leadership* nelle modernė società industriali raramente, se non mai, hanno affrontato i medesimi tipi di problemi trattati da Weber. Lo studio della *leadership* religiosa, in questi contesti, implica tipicamente una analisi del reclutamento personale, della socializzazione, della professionalizzazione, della preparazione al ruolo ministeriale o sacerdotale e la delineazione dei vari segmenti che costituiscono tale ruolo: amministratore, predicatore, consigliere, insegnante e pastore. Una recente rassegna bibliografica preparata dal sociologo americano Edgar W. Mills (1985) deplorava l'assenza di interesse per la *leadership* nella maggior parte degli studi contemporanei sul sacerdozio. Questi temi riflettono, come ha osservato Roland Robertson (1970), una certa costrizione operata dagli aspetti organizzativi sopra l'esercizio della *leadership*, in società in cui la religione ha assunto sempre più un carattere differenziato e suddiviso in compartimenti.

***Gli aspetti personali.*** La *leadership* religiosa, come qualunque altra forma di *leadership*, non può essere ridotta a una serie specifica di abilità o di attributi personali. Anche il profeta non è nato con «il dono della grazia»: egli deve chiederlo. Il talento naturale, la predisposizione intellettuale o emozionale e la fase di apprendimento sono soltanto accessori e variano in maniera considerevole.

***Una mistura di variabili.*** Le varie tipologie della *leadership*, comprese quelle della *leadership* religiosa, hanno troppo spesso attinto a una varietà di considerazioni analitiche e teoretiche senza differenziare adeguatamente le variabili specifiche in base alle quali una certa *leadership* religiosa viene classificata all'interno di un tipo piuttosto che di un altro. In effetti, la delineazione stessa di questi tipi e la loro nomenclatura suggerisce già una mescolanza di variabili. Così, ad esempio, una classificazione dei vari *leader* religiosi in fondatori, riformatori, rivoluzionari o conservatori si concentra soprattutto sul ruolo di tali *leader* nella sfida, nella rivitalizzazione o nel mantenimento dell'ordine sociale e religioso vigente.

Invece una distinzione tipologica tra *leader* di tipo espressivo e *leader* di tipo strumentale sottolinea piuttosto le differenze nei modi in cui la *leadership* viene esercitata e i seguaci esortati, come nel caso dell'originaria distinzione weberiana tra forme esemplari e forme etiche di *leadership* religiosa. Altre tipologie, infine, si sono concentrate sui ruoli o funzioni segmentali assunti da specifici *leader* religiosi, come operatori di miracoli, esorcisti, maestri di morale, mediatori, specialisti del rito, amministratori e scribi, così come, infine, *leader* intellettuali ed educatori.

**Certezze rivedute.** Alla base dell'approccio weberiano alla *leadership* religiosa, e ugualmente approvate da Wach, ci sono alcune antiche certezze che, invece, le ricerche più recenti hanno seriamente messo in dubbio, fino a costringere, in qualche caso ad abbandonarle del tutto. Le trattazioni sociologiche classiche della *leadership* religiosa hanno poggiato in maniera rilevante su concezioni riferite alle *élite*, a sistemi autoritari e a società rigidamente strutturate in caste e classi. La letteratura sui *leader* religiosi (e sulla *leadership* in generale) è stata in genere affidata a rappresentazioni di *leader* dalla forte personalità e a masse del tutto passive e stolte. Weber enfatizzò il carattere autoritario della *leadership*, specialmente della *leadership* carismatica, concentrandosi sull'inclinazione esclusiva dei *leader* al comando e sull'obbligo indiscutibile dei subordinati all'obbedienza. Come conseguenza si è realizzata una inopportuna sottolineatura della teoria del «superuomo» applicata alla *leadership*.

Le differenze dei ruoli sessuali – nella modesta misura in cui entrano in questi studi sulla *leadership* religiosa – hanno semplicemente rafforzato l'immagine stereotipata dei *leader* religiosi come maschi. Le condizioni nelle le quali le donne rivendicano ed esercitano con successo la *leadership* soltanto in tempi recenti. infatti, sono diventate argomento di una seria indagine da parte degli studiosi. L'interesse prevalente per i grandi uomini che esercitavano una qualche *leadership* religiosa ha inoltre, in genere, ignorato la rete vitale delle tante *leadership* secondarie, terziarie e anche «inferiori», nella maggior parte delle società e delle comunità religiose. Anche la caratterizzazione weberiana della *leadership* carismatica è stata fonte di considerevole confusione. Tale confusione è sorta poiché Weber, nella sua discussione sulla legittimazione carismatica dell'autorità, integrava due distinte componenti

analitiche, quella sociale e strutturale e quella psicologica. Ciascuna di esse, invece, esalta aspetti differenti dei *leader* e dei loro rapporti con i seguaci. Nel concentrare la sua attenzione sulle dimensioni personali e affettive del rapporto tra *leader* carismatici e loro seguaci, Weber stesso, infatti, inclinò la bilancia verso una eccessiva enfatizzazione della personalità. La nota dominante della sua analisi era una certa tendenza a collegare il carisma con certe tensioni strutturali che è probabile si manifestino soprattutto in periodi di accelerato mutamento sociale. Ma la sua analisi delle condizioni sociali che danno origine alla *leadership* carismatica rimase troppo vaga. Tutte queste ambiguità presenti nelle analisi di Weber sulla *leadership* carismatica risultano riflesse e in qualche modo esaltate nella recente letteratura che tratta del carisma, che ha spesso utilizzato i materiali storici in maniera indiscriminata, per poter abbracciare insieme ogni forma non burocratica di *leadership*.

Anche se Weber non adottò mai la tradizionale immagine unilaterale della *leadership* (o si è *leader* oppure si è seguace), la sua analisi del rapporto tra le due figure, vista alla luce delle scoperte più recenti delle scienze sociali, tende a sottovalutare il grado in cui i seguaci condizionano, modellano e forgiano sia i *leader* sia i movimenti religiosi stessi di cui costituiscono una parte.

Anche l'analisi di Wach sui gruppi «che rispondono a una autorità religiosa» si concentra sull'*audience* e comprende riferimenti all'uditorio effimero dei predicatori e dei profeti ambulanti, alla folla che assiste a una celebrazione religiosa e alla cerchia permanente che accompagna fondatori e profeti. Questa definizione dei gruppi di seguaci come uditorio tradisce la passività che viene attribuita alla loro funzione e al loro rapporto con i *leader*. Mentre gli studi del passato sui *leader* religiosi raffiguravano generalmente i loro seguaci come un uditorio passivo o una semplice aggregazione autonoma rispetto al proprio *leader*, la ricerca psicologica e sociologica più recente, attingendo alle teorie dell'interazione e dello scambio sociale, ha dimostrato in maniera decisiva che i concetti di guidare e quello di seguire sono perfettamente reciproci. I *leader* religiosi, inoltre, non sono affatto impegnati in modo totale ed esclusivo nella loro attività di guida. *Leader* e seguaci spesso si scambiano i ruoli e i seguaci e i discepoli più attivi iniziano a loro volta attività di *leadership*. Le aspettative dei seguaci e il consenso accordato al *leader* possono essere tanto importanti nel determinare il carattere e gli effetti di quella *leadership* quanto le risorse del *leader* stesso. È probabile che una attenzione più sistematica rivolta ai seguaci porti all'elaborazione di nuove tipologie non soltanto dei seguaci, ma anche dei vari modelli di rapporto tra *leader* e seguace.

Il tema della *leadership* religiosa deve necessariamente attingere alle scoperte empiriche, alle concezioni e alle intuizioni teoriche della recente ricerca degli scienziati sociali, che lavorano per la maggior parte al di fuori della sfera degli studi religiosi. La rapida proliferazione di studi su casi di singoli *leader* religiosi, sia del passato che del presente, deve tuttavia essere sistematicamente integrata in una struttura concettuale capace di sussumere il complesso carattere della *leadership* religiosa. Una integrazione più ampia si rivela necessaria, infine, se vogliamo spingerci al di là della descrizione e della classificazione, a un livello di analisi che incorporerà le cause determinanti, i processi, il carattere e le conseguenze della *leadership* religiosa.

## BIBLIOGRAFIA


R. Bendix, *Reflections on Charismatic Leadership*, in R. Bendix (cur.), *State and Society. A Reader in Comparative Political Sociology*, Boston 1968, pp. 616-29.

R. Bierstedt, *The Problem of Authority*, in M. Berger, Th. Abel e Ch.H. Page (curr.), *Freedom and Control in Modern Society*, New York 1954, pp. 67-81.

J.MacGr. Burns, *Leadership*, New York 1978.

E.H. Erikson, *Young Man Luther. A Study in Psychoanalysis and History*, New York 1958.

E.H. Erikson, *Gandhi's Truth. On the Origins of Militant Nonviolence*, New York 1969.

C.A. Gibb, *Leadership. Psychological Aspects*, in D.L. Sills (cur.), *International Encyclopedia of the Social Sciences*, New York 1968, IX, pp. 91-101.

E.W. Mills, *The Sacred in Ministry Studies*, in Ph.E. Hammond (cur.), *The Sacred in a Secular Age*, Berkeley 1985.

R. Robertson, *The Sociological Interpretation of Religion*, New York 1970.

R. Sohm, *Kirchenrecht*, Leipzig 1892.

A.S. Tannenbaum, *Leadership. Sociological Aspects*, in D.L. Sills (cur.), *International Encyclopedia of the Social Sciences*, New York 1968, IX, pp. 101-107.

J. Wach, *Einführung in die Religionssoziologie*, 1931, tradotto dall'autore come *Sociology of Religion*, Chicago 1944 (trad. it. *Sociologia della religione*, Bologna 1986).

M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie*, I-II, Tübingen 1922 (trad. it. *Economia e società*, I-II, Milano 1982).

Ann Ruth Willner, *The Spellbinders. Charismatic Political Leadership*, New Haven 1984.


GILLIAN LINDT

**LETTERATURA E RELIGIONE.** Lo studio di testi letterari nell'ambito delle discipline religiose trova la sua giustificazione più evidente e appropriata nel fatto che si tratta di materiali storici. Se questa osservazione può apparire molto ovvia, tuttavia, è altrettanto vero che spesso non viene presa in debita considerazione e perciò anche ciò che è perfettamente noto può dare adito a ripetizioni. Virtualmente, in qualsiasi sistema caratterizzato da un livello culturale elaborato (si pensi, per esempio, a quello indiano, a quello islamico, a quello sino-giapponese oppure a quello giudaico-cristiano) la tradizione letteraria si è sviluppata in intima relazione – in verità, spesso si è trattato di una reciproca influenza – con il pensiero, la pratica, l'istituzione e il simbolismo della religione, pur manifestandosi con forme e modalità notevolmente differenti in ciascuna cultura. Se non si prestasse la dovuta attenzione al mito e al pensiero dei Greci, alla saga e alla saggezza degli Ebrei, al simbolismo e alla pietà dei cristiani, il «dramma della letteratura europea» degli ultimi 2.500 anni, come lo chiama Erich Auerbach, semplicemente non potrebbe essere compreso. Ma è altrettanto vero che le conoscenze di cui disponiamo sulle tradizioni religiose greche, ebraiche e cristiane sopra ricordate, sul loro modo di esprimersi e sull'influsso che hanno determinato sulla cultura, resterebbero enormemente limitate se non si prendessero direttamente in considerazione i loro legami con la letteratura, attestati dagli scritti sia canonici che extracanonici. Un processo analogo è riscontrabile nella Cina imperiale, dove i rituali del Taoismo, i dogmi del Buddhismo e l'etica del Confucianesimo si fondono per dare vita e per sostenere le forme classiche della poesia lirica, del dramma e della narrativa in prosa. Il sacerdote itinerante buddhista e le sue imprese esorcistiche nel Giappone medievale hanno fornito la trama per numerose rappresentazioni del teatro *nō*, mentre le discussioni profonde sulla possibilità anche per gli alberi e per le piante di realizzare l'essenza cui aspira il Buddhismo (*sōmoku jōbutsu*) hanno ispirato molti degli squisiti *waka* di un poeta, Saigyo, vissuto nel XII secolo. Nell'Induismo, nell'Ebraismo, nel Cristianesimo e in diverse delle maggiori tradizioni del Buddhismo, nel corso della storia l'interpretazione dei testi sacri e di quelli profani si è sviluppata parallelamente, o addirittura, in certi periodi, in un rapporto di reciproca influenza. Se non si tenesse debitamente presente questa relazione tra i testi sacri e quelli profani e il fatto che si sia potuto verificare un reciproco condizionamento tra le rispettive scienze interpretative, si correrebbe il rischio di distorcere il significato di interi periodi della storia letteraria e religiosa mondiale.

**La testimonianza della letteratura.** Nella storia degli studi, ritorna con una certa frequenza l'ipotesi che certi generi letterari, specialmente la poesia e il teatro, possano essere derivati direttamente da rituali religiosi. [Vedi *POESIA* e *TEATRO E RITUALITÀ*, vol. 2]. Se è vero che questa supposizione non può essere valida per tutte le forme letterarie, rimane comunque aperta una piccola obiezione, cioé il fatto che si faccia risalire l'origine di alcuni modelli di epica alla pratica dello sciamanismo (cfr. M. Eliade, *Le Chamanisme et les techniques de l'extase*, Paris 1951; trad. it. *Lo sciamanismo e le tecniche dell'estasi*, Roma 1954). [Vedi *EPOPEA*, vol. 1; *SCIAMANISMO*, vol. 2]. Una delle caratteristiche più importanti e rilevanti per descrivere il rapporto della letteratura con la religione può essere il fatto che la letteratura non è altro che una messa per iscritto della religione; con questa espressione si vuole dire che la letteratura – tanto scritta quanto orale, tanto di *élite* quanto popolare – assume la funzione di conservare e di trasmettere dottrine e culti religiosi. Testimonianze interessanti di ciò possono essere la dettagliata descrizione della profezia di una sibilla in Virgilio (*Eneide* 6,77-102), oppure quella di un auspicio in Seneca (*Edipo* 303ss.). In una cultura particolare, come per esempio nel caso dell'India antica, talvolta si verifica che la letteratura risulti di fatto il mezzo principale per registrare una tradizione religiosa.

È comunemente riconosciuto che «il problema del rapporto tra le divinità e gli uomini è centrale nel mondo di Omero» (A. Lesky, *Geschichte der griechischen Literatur*, 2ª ed., 1963; trad. it. *Storia della letteratura greca*, I-III, Firenze 1984-1989), ma questa osservazione risulta estremamente più rilevante per una buona parte della letteratura del Vicino Oriente antico e dell'India. Il *Poema epico di Gilgamesh*, che è stato definito da Eliade «une initiation manquée» (cfr. *Histoire des croyances et des idées religieuses*, I, 1976; trad. it. *Storia delle credenze e delle idee religiose*, Firenze 1979), nella sua versione sumera e in quella babilonese è già un esempio classico in cui il materiale religioso si fonde armoniosamente con il divertimento e lo spirito d'avventura, caratteristiche, queste ultime, tipicamente accettate della letteratura profana. Anche se l'oggetto su cui verte il poema è rappresentato dalla ricerca eminentemente umana di raggiungere una conoscenza della realtà e di ottenere il modo per sfuggire alla morte, e per quanto risulti nettamente evidente che il testo non sia mai stato considerato parte di una recitazione nel corso di un rituale religioso (come avvenne invece per l'*Enuma elish*, il poema babilonese della creazione), lo stesso *Gilgamesh*, tuttavia, offre ai suoi lettori una visione completa, benché talora confusa, della cosmologia e della teogonia mesopotamiche. Anzi, dal

momento che la storia di Gilgamesh e di Enkidu si svolge in numerosi episodi, dei quali ci è rimasta testimonianza (l'assedio di una città, un viaggio nella foresta, la messa in fuga di una volubile divinità, il lamento sulla morte di un compagno e protettore) noi vediamo rappresentati nello stesso tempo un personaggio e le imprese di un gruppo di divinità. Il vasto pantheon e l'importante ruolo che queste divinità svolgono all'interno del poema contribuiscono in modo determinante a gettare luce su taluni aspetti rilevanti delle concezioni del divino in questa antica civiltà. Anzi, il racconto del diluvio e le vivide rappresentazioni dell'aldilà, comprensibilmente, hanno stimolato gli studiosi ad avanzare paragoni chiarificatori, specialmente con le nozioni ebraiche di creazione e di escatologia (cfr. Th. Jacobsen, *The Treasures of Darkness. A History of Mesopotamian Religion*, 1976; J.H. Tigay, *The Evolution of the Gilgamesh Epic*, 1982). [Vedi *TEATRO E RITUALITÀ*, vol. 2].

Per gli studiosi della tradizione indiana è del tutto appropriato, e in verità anche un luogo comune, asserire che la religione attribuisce forma e sostanza a tutta la cultura letteraria classica. I due fenomeni sono così indivisibili che gli autori di una moderna introduzione alle letterature indiane si sono sentiti in dovere di affermare che «anche in tempi relativamente moderni in India – intendendo con India il subcontinente indo-pakistano – è talvolta difficile distinguere la letteratura dalla documentazione religiosa. Questo non perché sia stato imposto un sistema di valori religiosi alla società; ma piuttosto perché la religione in India è così strettamente legata a ogni aspetto della vita, comprese molte forme della letteratura, che non è più possibile distinguerla da essi» (Ed.C. Dimock, Jr. et al., *The Literatures of India. An Introduction*, 1974). Il senso di una tale dichiarazione deve essere ricercato anzitutto nella esaltata dottrina della parola pronunciata nell'antichità indiana, che costituisce davvero un potente equivalente del *davar* ebraico o del *logos* giovanneo. Questa è la prospettiva in cui l'espressione letteraria, non quella casalinga o cortigiana, ma quella deliberatamente colta, risulta virtualmente identica alla divinità, «la Dea stessa, la prima parola di Prajāpati, signore della creazione, e la sua contiguità con la creazione» (Dimock). L'espressione letteraria è il linguaggio custodito gelosamente nei Veda, quattro raccolte di inni le cui origini risalgono al II millennio a.C. Sebbene questi inni siano di per sé magnifiche e maestose meditazioni sul posto dell'uomo nel cosmo, sul suo rapporto con le creature sue compagne e sulle grandi questioni della vita e della morte, è il linguaggio stesso ciò che veniva soprattutto venerato mentre i testi venivano trascritti. È come se la serena sublimità dei testi, chiamata *śruti* («rivelazione», ovvero «ciò che si è ascoltato in modo sacramentale»), richiedesse ai suoi celebranti terreni un metodo di trasmissione che possa vincere il potere corrosivo del tempo. Per la lunga fila di sacerdoti cui è affidata questa terrificante responsabilità, questo significa la preoccupazione ossessiva per la perfetta recitazione delle lettere e dell'accento di questi inni sacri e di queste magie sacrificali. Questo profondo rispetto per la parola fece sorgere non inaspettatamente anche una scienza dell'analisi linguistica, in cui una dettagliata ricerca etimologica completa le esaustive e minute dissezioni delle parole e delle loro componenti linguistiche. La grammatica di Pāṇini (vissuto intorno al 400 a.C.), paragonabile in effetti alla codificazione da parte del ministro Li Ssu del sistema radicale cinese (intorno al 213 a.C.) e alla compilazione da parte di Hsü Shen del primo grande dizionario, *Shuo-wen Chieh-tzu* (intorno al 121), rappresentò il culmine di questa scienza e fu utile per rendere il sanscrito uniforme, su tutto il territorio, in quanto lingua letteraria nazionale.

Questo linguaggio, ovviamente, è anche la lingua madre di molti dei maggiori monumenti letterari dell'India. Per esempio, come i testi dei Veda hanno portato allo sviluppo di quelle speculazioni filosofiche che più tardi furono inserite negli Āraṇyaka e nelle Upaniṣad, così la letteratura in sanscrito, come fu definita secondo la grammatica di Pāṇini, comprende i due poemi epici monumentali, il *Mahābhārata* (composto tra il 500 a.C. e il 400 d.C.) e il *Rāmāyaṇa*, il cui autore è il poeta Vālmīki del I secolo. La lunghezza del primo è senza confronti nella letteratura mondiale; si tratta di un poema di centomila versi, che parla del lungo conflitto tra due fratelli rivali, Dhṛtarāṣṭra e Pāṇḍu, e i loro discendenti, i Kaurava e i Pāṇḍava. Talvolta chiamato «il quinto Veda», esso è anche un imponente compendio di mitologie, racconti popolari, discorsi e dogmi (la *Bhagavadgītā* è una inserzione nel VI libro del poema) che mostra più di ogni altra opera del suo genere ciò che Northrop Frye ha definito «la forma enciclopedica». Il *Rāmāyana*, invece, è un testo più breve, caratterizzato da una materia più omogenea, un racconto romantico in cui l'eroe, Rāmā, assistito da una folla di scimmie magiche guidate da Hanuman, il loro capo scimmiesco, stana il dio Rāvaṇa, che aveva in precedenza sequestrato la moglie di Rāmā. Simili alla natura compendiosa dei due poemi epici sono i Pūraṇa, una miniera di «storie, racconti e detti che documentano i pensieri, gli atteggiamenti religiosi e le percezioni di sé e del mondo da parte dei popoli indiani» (Dimock). Il I secolo d.C., che vide la composizione del *Rāmāyana*, fu testimone anche della nascita del modo di scrivere *kāvya*, le espressioni poetiche del

quale comprendono sia la forma narrativa più lunga (il *mahākāvya*) sia la forma poetica breve (il *subhāṣita*).

Bisogna ricordare che il sanscrito rappresenta soltanto una delle maggiori correnti linguistiche e letterarie nella storia dell'India. Altri contributi significativi, che devono essere menzionati anche in un esame così breve come questo, comprendono le letterature dravidiche, le cui lingue principali sono quattro: la tamil, la telugu, la kannada e la malayalam, ciascuna delle quali è caratterizzata da proprie forme e convenzioni e arricchita da proprie opere epiche, liriche e narrative. Ci sono anche ricchi e variati esempi di poesia religiosa hindi e bengalese, mentre per gli studiosi del Buddhismo la conoscenza delle letterature pali e prakrit è un mezzo indispensabile per poter accedere agli scritti sia canonici che extracanonici. Sebbene lo studioso delle religioni indiane, come tutti gli studiosi delle religioni, debba di necessità studiare l'arte e la letteratura, i riti e le istituzioni, le icone e i culti, le strutture sociali e i modelli culturali, tuttavia la lunghezza e l'ampiezza della storia letteraria di quella nazione offre una magnifica panoplia virtualmente di tutti i principali *topoi* della religione: cosmologia ed escatologia, teologia e teomachia, *dharma* e *karman*, peccato e redenzione, contaminazione e purificazione, fertilità e immortalità, iniziazione e apoteosi, austerità brahmanica e pietà *bhakti* e un migliaio di aspetti del divino. Gli studi di Georges Dumézil (*Mythe et épopée*, I-II, 1968-1971; trad. it. parz. *Mito ed epopea*, Torino 1982) hanno messo bene in evidenza il legame inestricabile tra gli dei e gli eroi all'interno di un poema epico come il *Mahābhārata*. I cinque eroi Paṇḍava, in primo luogo, ma anche innumerevoli altri, sono collegati all'elemento mitico per mezzo della parentela divina. Questi eroi ripetono sulla terra la funzione tripartita dei loro genitori: sovranità, forza e fecondità. Gli interi scenari mitologici sono stati «trasposti», secondo Dumézil, nel livello umano allo scopo di rivestire i personaggi e le loro azioni nel poema epico. Il conflitto escatologico collocato alla fine del mondo diventa la grande battaglia del *Mahābhārata* e di numerosi altri poemi epici indoeuropei. L'antica contrapposizione tra il dio del sole e quello della tempesta che compare già nei Veda viene trapiantata nel famoso duello tra Karna (figlio del Sole) e Arjuna (figlio di Indra). Comprendere questo aspetto dei personaggi del poema epico e delle loro imprese significa, perciò, riconoscere «una intera mitologia arcaica» sostituita, ma nonostante ciò, sostanzialmente intatta. Anche per questa ragione, Dumézil può dichiarare che ciò che noi conosciamo della formazione di una tale epica è equivalente «in molte società: la formazione della "storia delle origini"» (*Du mythe au roman*, 1970).

Ma l'India non è, ovviamente, l'unica cultura al cui interno un corpo sviluppato di testi letterari può servire come dato fondamentale per lo studio della religione. In un ben noto passo, Erodoto ha osservato che «Omero e Esiodo sono i poeti che hanno composto le nostre teogonie e hanno descritto per noi gli dei, assegnando a ciascuno di essi titoli, compiti e poteri appropriati» (*Storie* 2,15). Questa affermazione di Erodoto non viene mai messa in discussione, sebbene si debba osservare che il quadro tracciato da questi due poeti deve essere ulteriormente ampliato con l'aiuto degli inni omerici e delle opere di Stesicoro, di Pindaro e dei tragici.

La *Teogonia*, un'opera attribuita a Esiodo e composta poco dopo il 700 a.C., contiene anche una dettagliata descrizione dell'aldilà. Questo esempio indica non soltanto il profondo interesse dei Greci per la condizione e l'ambiente in cui vivono i defunti, ma anche la risonanza tematica che questo argomento avrebbe diffuso, attraverso il libro XI dell'Odissea, al di là della cultura ellenica, fino a toccare poeti occidentali posteriori come Virgilio e Dante. Secondo quanto viene indicato espressamente dal suo nome, comunque, la *Teogonia* si interessa fondamentalmente del processo della nascita, della differenziazione e della gerarchia delle divinità. Considerando che il proposito espresso dall'autore è quello di tracciare in sequenza le varie fasi attraverso le quali Zeus (un dio del cielo e della tempesta, di origine certamente indoeuropea) ha ottenuto la sua indiscussa supremazia, non ci si deve meravigliare del fatto che il poema dedichi una notevole attenzione a coloro che si trovano immediatamente in rapporto con questa divinità e con le sue lotte dinastiche (Kronos, Ecate, Prometeo e una serie eterogenea di mostri e di giganti) più che ad altri importanti membri del circolo olimpico dei dodici dei. Mentre la parte iniziale dell'opera si occupa dello sviluppo cosmogonico durante il quale Urano e Gaia, il cielo e la terra, furono prima uniti e poi separati dal Chaos, la parte finale narra, in mezzo a molti altri eventi, la serie dei matrimoni di Zeus: con Metis, Themis, Eurinome, Mnemosyne e Hera. Il significato di queste unioni multiple e di queste avventure erotiche è evidentemente sia religioso (ierogamia) che politico. «Prendendo per sé le dee locali preelleniche, venerate da tempo immemorabile, Zeus le sostituisce e, nel fare questo, inizia il processo di simbiosi e di unificazione che dà alla religione greca il suo carattere specifico» (Eliade, *Histoire*..., I, cit.). Questa raffigurazione della crescita e del trionfo di Zeus ha la sua controparte letteraria nella rappresentazione degli eroi principali dell'*Iliade* e dell'*Odissea*, che vengono anch'essi trasformati, nell'epos omerico, da figure di culto locale in eroi panellenici cele-

brati da canti immortali (L.R. Farnell, *Greek Hero Cults and Ideas of Immortality*, 1920; E. Rohde, *Psyche*, 1890; trad. it., *Psyche*, I-II, Bari 1989).

I poemi omerici offrono quella che può essere la più antica e certamente la più completa descrizione degli dei, una volta che questi hanno raggiunto le loro condizioni e funzioni permanenti. Nei due poemi si avverte la presenza non soltanto di Zeus, ma anche di divinità marziali e tutelari come Athena, Hera, Apollo e Poseidone e di dei con funzioni particolari come Hermes ed Efesto. I diversi ruoli critici che tali divinità assumono e la loro condotta imprevedibile danno al rapporto tra dei e uomini le sue caratteristiche antinomie: distanza e vicinanza, gentilezza e crudeltà, giustizia e ostinazione (Lesky, *Geschichte*..., cit.).

Degli eroi della Grecia, Erodoto ha detto che essi «non hanno posto nella religione dell'Egitto», indicando che il culto di uomini e donne defunti ma degni di nota, reali oppure immaginari, è peculiare della cultura ellenica. Per quanto adesso noi sappiamo che un tale gruppo di uomini si ritrova anche in altre letterature indoeuropee, ciò non toglie che la presenza di questi eroi in Omero diffonde su questi poemi, sia che li si consideri capolavori letterari sia documenti religiosi, una luce strana, che fa percepire la differenza dell'opera omerica rispetto agli altri testi. Il fatto che questi eroi siano figure celebrate anche nei culti locali di una tradizione epica preellenica significa che gli eroi principali «non possono avere nella narrativa una dimensione palesemente religiosa» (Gr. Nagy, *The Best of the Acheans*, 1979). D'altro canto, non è la semidivinità degli eroi greci – il loro retaggio cultico, la loro parentela interamente oppure parzialmente divina, l'essere all'origine di una successiva speculazione su come gli uomini virtuosi possano diventare dei (Plutarco, *De defectu oraculorum* 415b) – che li rende di grande effetto. È, piuttosto, la «sconcertante ambiguità» della loro umanità – «di essere nati dei e di essere anche umani» (P. Vivante, *The Homeric Imagination*, 1970) – che isola figure come Achille e Prometeo (nella trilogia di Eschilo) e fornisce loro una grandezza problematica.

I poemi omerici sono famosi per i loro ritratti delle divinità presentate a immagine dei vizi e delle virtù umani, delle azioni impulsive e delle emozioni irascibili. Questa presentazione antropomorfica, comunque, non può oscurare l'unico sentimento profondo che pervade tutte le letterature greche classiche, cioè che tra gli dei e gli uomini sussista veramente un abisso enorme e stabile. Mentre i felici abitatori dell'Olimpo sono immortali (*aphthitoi*, *athanatoi*), gli uomini sono miserabili creature di un giorno (*brotoi*, *ephemeroi*) che, secondo le parole di Apollo, possono «accendersi di vita come foglie alimentandosi con i frutti della terra e poi consumarsi nel nulla» (*Iliade* 21,463).

Soltanto contro questo sfondo della brevità della vita e della scarsa importanza umana gli sforzi della virtù eroica (*arete*) possono essere visti nella loro intensità più grande e nella loro particolare acutezza. Soltanto alla luce dell'ingiunzione costante di non eccedere e aspirare alla divinità, e che non ci si dovrebbe mai scordare della propria mortalità (*me thneta phronein*), l'epiteto eroico «simile a un dio» (*theoides*, *theoeikelos*) ottiene il suo impatto più pienamente ironico. In Omero e nei tragici, gli dei sono liberi di sostenere oppure di distruggere, di rafforzare oppure di ingannare, di rendere capaci oppure di annientare. Essi possono anche essere legati a uomini particolari (Apollo e Ettore, Atena e Odisseo) per mezzo di una affinità che è sia naturale sia ideale; eppure in nessun momento di questo «incontro tra divino e umano» gli dei devono essere creduti. «Gli dei ci hanno fatto soffrire», dichiara Penelope al marito durante il loro incontro tanto atteso, «perché erano gelosi pensando che noi due, sempre insieme, avremmo potuto goderci la gioventù e arrivare alla soglia della vecchiaia» (*Odissea* 23,210ss). Nonostante il pathos di questa affermazione, lo stato d'animo di questo poema epico non è quello dell'amaro rimpianto per ciò che la vita vissuta fino in fondo avrebbe potuto portare, se il potere divino fosse stato più benigno. L'*Odissea* è, piuttosto, una celebrazione dell'uso dell'intelligenza, dell'ingegnosità, del coraggio e della lealtà umana di fronte a differenze soverchianti, come avviene anche nell'*Iliade*, nell'addio di Ettore e nella partenza per il duello, oppure nel solitario confronto di Priamo con Achille. Per questo motivo possiamo giustamente prediligere «la totalità di Omero, la capacità dell'*Iliade* e dell'*Odissea* di servire da repertorio per la maggior parte dei postulati principali della consapevolezza occidentale – noi siamo irascibili come Achille e vecchi come Nestore, i nostri ritorni a casa sono quelli di Odisseo» (G. Steiner, *After Babel*, 1975; trad. it. *Dopo Babele*, Milano 1995).

Parlare della gelosia e della testardaggine degli dei vuol dire affrontare il carattere della loro moralità, un problema già avvertito come un elemento di disturbo nei poemi omerici, ma che rimane riservato al più acuto esame dei drammaturghi tragici. La questione di fondo è se la sofferenza umana sia un fatto di colpa e punizione, come quando Paride, per la sua colpa, attira l'ira divina sulla sua città (*Iliade* 13,623), oppure se gli stessi dei siano complici in maniera arbitraria di ciò.

L'eredità duratura della tragedia per la civiltà occidentale è costituita dallo spettacolo interessante ma preoccupante del fallimento di un uomo straordinario. Questo è il suo primo paradosso. Uomini e donne co-

me Aiace, Filottete, Edipo, Antigone, Medea e Deianira, a causa della loro elevata condizione di vita e della loro nobiltà d'animo, dovrebbero ottenere, con ogni probabilità, il successo. La tragedia, tuttavia, ci ha disillusi di questa aspettativa mostrandoci che «il valore non è sufficiente per la felicità» (J. Redfield, *Nature and Culture in the «Iliad»*, 1975). Il suo secondo paradosso deriva dal nostro riconoscimento che un tale spettacolo può essere intensamente piacevole. La *Poetica* di Aristotele, tentando di spiegare entrambi questi fenomeni, si concentra sulle proprietà ideali della struttura interna della tragedia e del suo effetto reale sul pubblico. Qualunque sia il suo esatto significato, la catarsi, nella visione degli interpreti moderni, deve essere considerata la chiave per l'interpretazione aristotelica del piacere tragico. L'interesse estetico della tragedia si trova nella sua capacità di neutralizzare o di purificare le emozioni tragiche di pietà e di timore generate dagli avvenimenti nella trama, specie quando lo stesso mezzo mimetico rende lieti sforzandosi di allontanare la ripugnanza causata da certi oggetti naturali (*Poetica* 1448b). La realizzazione del potere estetico della tragedia, comunque, dipende dall'esatta risoluzione del primo paradosso. Perciò Aristotele propone il concetto di *hamartia*: un uomo essenzialmente buono, non perfetto, fallisce non per un suo difetto o peccato, ma per errore oppure ignoranza.

Una tale formulazione, chiaramente, riflette l'intuizione del filosofo che l'equilibrio tra colpevolezza e conseguenza è necessariamente diseguale. Il protagonista non deve essere né completamente innocente né completamente cattivo, perché la sua sofferenza non deve né disgustare né rallegrare. Soltanto la sofferenza ingiusta oppure sproporzionata all'offesa di qualcuno può raggiungere la richiesta emozione tragica della pietà (cfr. *Retorica* 1386b). La risposta cognitiva ed emotiva del pubblico, perciò, dipende dalla sua accurata valutazione della situazione dell'eroe, la quale a sua volta dipende da come il dramma risolve le cause (*aitia*) della conoscenza imperfetta o dell'ignoranza della circostanza che può dare vita a una disastrosa sequenza di azioni. Sebbene la spiegazione di Aristotele metta in rilievo la motivazione e l'azione umana, gli stessi testi letterari sono molto ambigui, dato che essi frequentemente vedono l'immagine complementare dell'interferenza divina come causa ultima del male nell'esistenza umana.

Mentre *ate*, nella religione omerica, implica invariabilmente la terribile delusione suscitata da divinità capricciose, autori come Esiodo, Solone, Teognide e Pindaro tendono a vederla anche come una forma di punizione per l'arroganza e la violenza degli uomini. Entrambi gli elementi di enfasi convergono nella teologia dei drammaturghi. Nei *Persiani* di Eschilo, per esempio, Serse è sia vittima di un *daimon*, che spinge i suoi atti, sia colpevole di *hybris*, per la quale è afflitto da *ate*. Nell'*Orestea*, Zeus è celebrato come colui che vede tutto, l'onnipossente, la causa di tutto e il portatore della giustizia. Contro una visione così elevata della divinità, tuttavia, c'è nello stesso tempo l'accento discordante e stridente, specialmente nel *Prometeo incatenato*, su Zeus come despota crudele e truculento, uno che è insensibile (160) e non aperto alla ragione e alla supplica (184-185). La sequela di testimonianze sulla malevolenza divina si estende anche più oltre nelle opere di Sofocle e di Euripide. Forse l'espressione estrema del dio che acceca e condanna si trova nell'ultimo *Eracle* quando Lissa, per comando di Hera, appare in forma palpabile per sposare il pio eroe, che uccide sua moglie e i suoi figli, scambiandoli per i figli di Euristeo.

Anche nelle tragedie che non fanno uso di meccanismi così sensazionali come il *deus ex machina*, c'è una costante raffigurazione di «una arbitraria e maliziosa interferenza degli dei con l'agire umano, che causa una folle passione nell'uomo e dà come risultato un disastro» (J. Bremmer, *Hamartia. Tragic Error in the «Poetics» of Aristotle and in Greek Tragedy*, 1969). *Ate*, nel linguaggio dei tragici, è stato conseguentemente interpretato da studiosi contemporanei (Bremmer, R.D. Dawe, T.C.W. Stinton) come contrappeso del concetto aristotelico di *hamartia*. Sebbene esso non assolva il colpevole né esoneri la persona dalla responsabilità, le funzioni di *ate* ci aiutano a pensare l'impensabile. L'errore momentaneo che porta al disastro non può essere «spiegato» pienamente dall'irrazionalità umana, dall'eccesso di passione oppure dalla limitatezza della sola conoscenza. «Quando la circostanza avversa sembra mettere in evidenza un disegno nascosto ostile all'uomo» (Redfield, 1975), i drammaturghi invariabilmente invocano l'azione del dio straordinario (*pleges dios*) per produrre l'ironico travisamento dell'azione intenzionale (le manovre disperate di Edipo per salvare la sua città, il dono di Deianira a suo marito, le azioni di Fedra sotto l'influenza di Afrodite). Questo aspetto della tragedia è quello che impressiona Platone, perché la sua esplicita formulazione, come succintamente mette in luce Paul Ricoeur (*Le Symbolique du mal. Philosophie de la volonté. Finitude et culpabilité*, II, Paris 1960; trad. it. *Finitudine e colpa*, Bologna 1960), «significherebbe la distruzione di se stessi per la coscienza religiosa». Perciò la nozione dell'origine divina del male non può essere adombrata e resa esplicita nella sapienza riflessiva, nella venerazione all'interno del culto o nel discorso razionale della teologia. Essa può venire in mente, come realmente

avvenne, soltanto attraverso il mezzo concreto, benché tortuoso, dell'arte. Che la figura del dio malvagio non sia, comunque, una isolata aberrazione culturale, propria soltanto dell'antica Grecia, può essere constatato dal fatto che anche nella tradizione indiana si ritrovano molti percorsi di teodicea e di antiteodicea (Wendy Doniger O'Flaherty, *The Origins of Evil in Hindu Mythology*, 1976). I dati letterari che custodiscono gelosamente la teologia della tragedia, per quanto scandalosa possa essere, saranno perciò sempre pertinenti allo studio di alcuni tipi di fenomeni religiosi – dai sacrifici primitivi alla moderna anomalia di una Jonestown (cfr. R. Girard, *La violence et le sacré*, 1972, trad. it. *La violenza e il sacro*, Milano 1980; *Le bouc emissaire*, 1982, trad. it. *Il capro espiatorio*, Milano 1987; J.Z. Smith, *Imagining Religion. From Babylon to Jonestown*, 1982). [Vedi *MALE*, vol. 4].

Se la religione greca ha avuto un impatto duraturo sui maggiori generi della letteratura classica, l'effetto della religione cristiana sulla tradizione letteraria occidentale è ancora più evidente e di vasta portata. Nell'incisiva osservazione di E.R. Curtius, «fu mediante il Cristianesimo che il libro raggiunse la sua consacrazione più alta. Il Cristianesimo fu la religione del libro sacro. Cristo è l'unico Dio che l'arte antica rappresenti con un rotolo di papiro. Non soltanto alla sua prima apparizione, ma anche durante tutto il suo periodo più antico, il Cristianesimo produsse nuove Sacre Scritture – documenti della fede come Vangeli, Lettere degli apostoli, Apocalissi; atti dei martiri; vite dei santi; libri liturgici» (*Europäische Literatur und Lateinisches Mittelalter*, Bern 1948, trad. it. *Letteratura europea e Medio Evo latino*, Firenze 1992). C'è, comunque, una differenza cruciale tra la letteratura della Grecia classica e gli scritti cristiani. Mentre la prima riflette largamente un costume religioso peculiare di una cultura, i secondi sono senza dubbio il prodotto unico di una comunità appartata. Anche il linguaggio e la forma degli scritti canonici cristiani portano l'impronta di ambienti religiosi antecedenti, soprattutto quello ebraico e quello greco-romano. Nel suo zelo di difendere il particolarismo cristiano, l'apologista del II secolo Tertulliano una volta pose la famosa domanda: «Che cosa ha a che fare Atene con Gerusalemme?» – dimenticando in tal modo che Gerusalemme, in quanto città santa e simbolo della fede, non poteva essere facilmente considerata una creazione soltanto cristiana. Durante tutta la sua lunga storia, il Cristianesimo e la sua cultura circostante si sono sempre sviluppati in un rapporto dialettico di separazione e di sincretismo, di invenzione e di adattamento, di disunione e di armonia.

Un tale processo compare fin dall'inizio della storia letteraria cristiana, in quei ventisette testi che formano il Nuovo Testamento. Virtualmente tutti e quattro i generi letterari maggiori presenti nel canone – vangelo, atti, lettere e apocalisse – possiedono le caratteristiche paradossali della particolarità e della novità nell'espressione, da una parte, e dell'affinità e dell'intesa con culture letterarie locali, dall'altra. Nella sua totalità formale, il vangelo può essere considerato come un tipo di romanzo creato dalla prima comunità cristiana, dato il suo sintetico amalgama di racconto, biografia, storia, dialogo e i materiali moraleggianti resistono a una facile classificazione. Quando vengono analizzate alla luce della critica storica e formale, comunque, molte delle più piccole unità costitutive del vangelo si possono agevolmente confrontare con altre forme ed espressioni verbali che si trovano nei movimenti religiosi e filosofici del mondo ellenistico. Ci sono, per esempio, elementi propri dell'apoftegma biografico, che narra la vita di un saggio secondo uno schema cronachistico che culmina in una serie di discorsi significativi o di dialoghi drammatici, e ci sono racconti di un uomo che compie miracoli, oppure di un eroe che porta la salvezza, aspetti, questi, comuni alle religioni mediterranee di quell'epoca. L'eredità permanente di Gesù come maestro per eccellenza può benissimo essere vista nel suo uso altamente individualizzato della parabola, ma la formula stessa era nota da tempo nell'insegnamento rabbinico. Il contenuto degli insegnamenti di Gesù, spesso del tutto nuovo, può mostrare una straordinaria originalità o una deviazione dalla tradizione, ma il linguaggio nel quale i suoi insegnamenti e le sue azioni sono elaborati (per esempio, la considerevole serie di anafore che introducono le Beatitudini, l'introduzione deliberatamente elaborata che si trova in *Luca* e negli *Atti*) può anche rivelare significativamente l'autore o la familiarità del redattore con la forma retorica e letteraria classica.

Questo fenomeno di una originalità singolarmente unita alla convenzionalità caratterizza anche gli scritti epistolari d'autore, anonimi oppure pseudoanonimi del Nuovo Testamento. Gli studiosi delle Lettere dell'apostolo Paolo sono comprensibilmente inclini a mettere in rilievo i loro aspetti distintivi: la trasformazione cristiana dell'apertura e dell'indirizzo; l'uso speciale della diatriba; i vividi racconti autobiografici; il tono intimo, personale dei suoi riferimenti; il tono energico intrecciato a elementi sia carismatici sia parenetici della sua fede. Per bilanciare una tale enfasi, si deve però sottolineare che questi documenti apostolici non sono esempi isolati di corrispondenza. Le lettere nel mondo antico erano molto usate, tra i vari scopi, come mezzo per l'esposizione di idee, e scritti come quelli di Epicuro sulla filosofia, di Archimede ed Eratostene sulle scienze e di Dionigi di Alicarnasso sulla

critica letteraria forniscono un contesto illuminante per lo studio dell'attività epistolare cristiana (H. Koskenniemi, *Studien zur Idee und Phraseologie des griechischen Briefes bis 400 nach Christentum*, 1956). Sempre più, la critica neotestamentaria contemporanea è giunta a riconoscere che l'educazione di Paolo può benissimo aver subito l'influenza della retorica dei tribunali romani, delle abitudini dei filosofi greci itineranti e delle convenzioni della corrispondenza greca. Mentre uno studioso ha analizzato la lettera alle chiese della Galizia nei termini della classica «apologia» (H.D. Betz, *Galatians*, 1979), con esordio, narrazione, affermazione, verifica e conclusione, un altro vede in *1 Corinti* 13 una possibile imitazione dello stile greco dell'encomio della virtù, e nel catalogo delle peristasi di *2 Corinti* 11 tracce della disputa tra cinici e stoici e delle *res gestae imperiali* (W.A. Meeks, *The Writings of St. Paul*, 1972).

Quando poi si entra nei secoli successivi dell'età cristiana in Occidente, la tensione tra «insegnamento pagano» e una emergente cultura letteraria cristiana continua a essere evidente. Anticipando di oltre un millennio alcuni dei sentimenti del Cristo di Milton nel *Paradiso Riconquistato*, la *Didascalia apostolorum* 12 solennemente istruisce il fedele:

> Ma evita tutti i libri dei pagani... Se vorrai leggere narrazioni storiche, tu hai il Libro dei Re; se invece vuoi filosofi e uomini saggi, tu hai i Profeti, nei quali troverai la saggezza e l'intelligenza più grande di quella dei saggi e dei filosofi. E se tu vuoi dei canti, tu hai i Salmi di David; ma se tu volessi leggere dall'inizio del mondo, tu hai il Genesi del grande Mosè; e se volessi leggi e comandamenti, tu hai la gloriosa Legge del Signore Dio. Perciò tutti gli scritti estranei, che sono contrari a questi, evitali completamente.

La persistenza della *paideia* greco-romana nelle scuole e il graduale aumento di convertiti istruiti, comunque, rese inevitabile il mitigarsi della contrapposizione. Agostino compendia questo atteggiamento alterno in una domanda retorica: «Dato che la facoltà dell'eloquenza, che è di grande valore nell'incitare sia al male sia alla giustizia, è di per sé indifferente, perché essa non dovrebbe essere utilizzata per gli usi del bene e al servizio della verità?» (*De doctrina cristiana* 4,2). Una volta che i cristiani hanno deciso questa prosaica ma potente giustificazione per l'arte, comprendendo che la bellezza può essere utilizzata per la causa della fede, si accrebbe ulteriormente l'incentivo tanto ad adattare forme culturali estranee quanto a produrne di originali. Riecheggiando i sentimenti di Agostino, George Herbert nel XVI secolo chiese al suo Dio:

> La poesia
> indossa l'abito di Venere soltanto per servirla?
> Perché i sonetti non sono fatti di te, e le melodie
> non bruciano sul tuo altare?

Nell'ottica di un tale riferimento zelante, non è affatto sorprendente che le tecniche meditative cattoliche e la poetica biblica protestante si uniscano per produrre, alla fine del Rinascimento inglese, un grande numero delle più eleganti liriche devozionali cristiane.

Sebbene la massa della letteratura patristica in prosa resti inserita nelle categorie dei trattati dogmatici, degli scritti apologetici, esegetici ed ermeneutici, dell'omiletica e delle disquisizioni pastorali, gli scrittori cristiani dei primi secoli hanno contribuito anche ai notevoli e durevoli mutamenti della lingua letteraria. Mentre il gusto di Minucio Felice (morto intorno al 250 d.C.) e di Cipriano (intorno al 258 d.C.) emulò fedelmente e abilmente i modelli classici, Tertulliano creò un nuovo stile attraverso traduzioni, neologismi (dal greco in latino) e l'introduzione di una nuova lingua latina basata sull'uso del dialetto (E. Norden, *Die antike Kunstprosa*, Leipzig 1898, trad. it. *La prosa d'arte antica. Dal IV secolo a.C. all'arte della rinascenza*, Salerno 1986; F.T. Cooper, *Word Formation in the Roman Sermo Plebius*, 1895). Per mezzo di ampie traduzioni (sia delle Sacre Scritture sia da altri scrittori cristiani), lettere, vite di santi, relazioni su viaggi e la continuazione della cronaca di Eusebio, anche Girolamo (347-419/20) rappresentò un anello di congiunzione tra l'antichità classica e la letteratura cristiana.

All'interno di questo quadro di continuità e di mutamento, Agostino di Ippona (354-430) occupa a buon diritto un posto di fondamentale importanza. Egli non soltanto sviluppò una profonda e matura visione teologica che attraverso i secoli ha esercitato una influenza duratura sul pensiero sia cattolico sia protestante in Occidente, ma la sua mente brillante e le sue ampie speculazioni hanno anche dato origine direttamente a sviluppi diversi come la letteratura, la scienza e l'estetica medievali. Più di qualsiasi altra figura nella storia delle origini cristiane, Agostino esemplifica la perfetta fusione tra sapienza pagana e inventiva cristiana, tra pensiero e stile, tra ideologia e linguaggio.

Come ha mostrato l'acuta analisi di Eric Auerbach, i sermoni di Agostino sono magistrali trasformazioni del modello ciceroniano dell'oratoria. Alla elaborata abbondanza delle figure retoriche e dei traslati a sua disposizione, il vescovo di Ippona diede nuove profondità di passione, pietà e spiritualità. Dei tre stili (*magna, modica* e *parva*) che definivano le antiche gradazioni dello scrivere, l'ultimo e il più basso viene adesso dotato di una dignità senza precedenti e viene

impiegato con una nuova flessibilità, precisamente perché il *sermo humilis* è strutturato per rispecchiare la triplice *humilitas* dell'Incarnazione, della cultura della comunità cristiana e della relativa semplicità linguistica di scrittura (E. Auerbach, *Literatursprache und Publikum in der Lateinischen Spätantike und im Mittelalter*, Bern 1958; trad. it. *Lingue letterarie e pubblico nella tarda antichità latina e nel Medioevo*, Milano 1960, Torino 1983).

Proprio perché le *Confessiones* di Agostino sono per tutta la posterità il prototipo indiscusso delle autobiografie sia spirituali sia secolari, e perché la sua *De civitate Dei* è un esempio senza rivali della filosofia della storia e della storiografia cristiane, così il suo *De doctrina cristiana* resta una pietra miliare nella storia della teoria interpretativa e dell'omiletica. [Vedi *AUTOBIOGRAFIA*]. Il giudizio agostiniano sulla retorica, l'ermeneutica, la poesia e l'allegoria pervade le formulazioni medievali della teoria letteraria, soprattutto nelle opere di Isidoro di Siviglia (560-636), di Virgilio di Tolosa (VII secolo), di Beda (673-735), di Alcuino (730/40-804), di Rabano Mauro (780-856), di Giovanni Scoto Eriugena (810-877) e di Tommaso d'Aquino (1225-1274). I grandi temi della sua teologia – la creazione, l'immagine dell'uomo come analogia di quella divina, il peccato originale, l'incarnazione, la scelta, la redenzione, la storia, la provvidenza, la temporalità, l'eternità – e il rilievo particolare in cui viene posto l'*ordo salutis* trovano riverberi ed echi non soltanto in poeti specificamente cristiani come Spencer e Milton, ma anche in alcuni dei romantici e dei moderni.

A differenza della scrittura in prosa, la poesia ebbe uno sviluppo nettamente più lento nel Cristianesimo. Sebbene tre delle opere più ampie del canone ebraico siano essenzialmente poetiche – *Giobbe*, i *Salmi* e i *Proverbi* – e ampi brani poetici siano presenti nei libri storici e in quelli profetici, ciò che nel Nuovo Testamento si può considerare verso poetico ammonta in tutto a qualche scarno brandello e a qualche frammento. I cristiani dovettero attendere più di mille anni prima di poter dire di aver prodotto versi devozionali e liturgici di intensità e complessità paragonabile ai «canti di David». L'autore della *Lettera ai Colossesi* in un passo ben noto (3,16) invita i suoi lettori a cantare «salmi, inni e cantici spirituali», e il cantare inni era evidentemente un comune atto di culto tra i primi cristiani (cfr. 1 Cor 14,16; Ef 5,19; Mc 14,26; At 16,25). Ma i testi di tali inni o canti sono ancora del tutto ignoti. Anche il cosiddetto Magnificat conservato nel primo capitolo di Luca mostra un grande debito verso il modo di pensare e lo stile ebraici più che verso il sentimento cristiano. Al di là del *corpus* canonico, esempi della prima versificazione cristiana nelle lingue classiche si possono trovare in contesti diversi come gli Oracoli pseudosibillini (opera di giudeo-cristiani tra la fine del I e il III secolo); una poesia anonima alla fine del *Pedagogo* di Clemente Alessandrino (inizio del III secolo); il *Simposio delle dieci vergini* parzialmente allegorico, di Metodio (IV secolo); il *Peristephanon*, il *Cathemerinon* e la *Psychomachia* di Prudenzio (fine del IV secolo); il *carmen Paschale* di Sedulio (metà del V secolo); e in parafrasi in versi della Bibbia come la *Historia evangelica* di Giovenco (IV secolo) e l'*Aletheia* di Mario Vittorino (V secolo). Con la possibile eccezione di quelli di Prudenzio, queste opere sono lette adesso più per i loro meriti storici che per quelli letterari. La successiva età carolingia produsse versi (sia accentuativi sia quantitativi) su molti soggetti, che infine avrebbero riempito quattro massicci volumi dei *Monumenta Germaniae Historica*, ma nessun poeta raggiunse l'immortalità. Per quanto riguarda la letteratura volgare, poemi come la *Chanson de Roland*, il *Beowulf* e il *Víga-Glúmssaga* continuano ad alimentare il dibattito tra gli studiosi sul momento in cui le concezioni cristiane di virtù e di pietà colorirono le nozioni pagane di eroismo e destino.

In contrasto con la relativa rozzezza e semplicità dei risultati dei loro predecessori, il genio poetico di Dante, Spencer e Milton sembra ancora più notevole, dato che la tradizione cristiana si sarebbe impoverita incommensurabilmente se non avesse posseduto le loro opere. Questi eminenti *poetae theologi*, comunque, sono così ben noti e le loro opere sono state oggetto di commenti così sostanziosi, che qualunque cosa uno pensi di dire rischia di essere superflua. Tuttavia, la loro grandezza duratura negli annali della poesia religiosa occidentale poggia sulla loro creazione di opere d'arte del tutto originali, che costituiscono allo stesso tempo monumenti della storia delle religioni. Né pesanti parafrasi di trattati scritturali o dottrinali, né mescolanza non assimilata di forme poetiche e di sostanza religiosa, i testi della *Commedia*, di *The Faerie Queene*, del *Paradise Lost* rappresentano l'esplorazione e l'incarnazione più sistematica della fede dei poeti. Ciascuno di essi secondo una sua particolare modalità, è, come disse Dante del proprio capolavoro, un «poema sacro / al qual ha posto mano e cielo e terra» (*Paradiso* 25,1s.). La loro sacralità luminosa e dolcissima va misurata non soltanto sulla base di quanto fedelmente essi riflettono la tradizione o la documentano, ma sulla base della creatività e della sagacia con cui essi sfidano e riscrivono la tradizione. Dante, per esempio, rivendica per il suo poema «la funzione di conoscenza che la Scolastica negava alla poesia in genere» (Curtius, *Europäische Literatur*, 1948) e capovolge la *Summa* rivelando «la verità divina come destino umano, come l'e-

lemento dell'Essere nella consapevolezza dell'uomo che sbaglia» (E. Auerbach, *Dante als Dichter der irdischen Welt*, Berlin 1929; trad. it. *Studi su Dante*, Milano 1991). Il tentativo di teodicea di Milton altera in modo significativo i dogmi patristici e riformati (cristologia, scelta, creazione, amartologia) per mettere in rilievo una concezione dinamica della *imago Dei* e il senso del libero arbitrio e dell'amore umano nel dramma del peccato originale e della redenzione. La loro particolare spiegazione della Scrittura e il loro abbellimento della tradizione rendono questi poemi parte dell'esegesi e della teologia cristiana, dato che partecipano più di qualunque opera dei «dottori della legge» al tentativo di comprendere e di interpretare il mistero originale della fede e in particolare della rivelazione.

**Lo studio della letteratura.** Questo rapido esame della storia religiosa e letteraria ha cercato di dimostrare come singoli testi, figure, generi, movimenti e periodi possano fornire alcuni dati fondamentali per lo studio della religione. L'esame è stato deliberatamente rivolto a materiali più tradizionali, dato che l'applicabilità della sua tesi principale è manifestamente più ristretta nell'epoca moderna, in seguito agli innegabili mutamenti nello sviluppo storico e nel clima culturale. Comunque, poiché lo studio della religione frequentemente, se non esclusivamente, implica lo studio dei testi scritti, la disciplina è sempre più legata indissolubilmente con lo studio della letteratura. Entrambe le discipline in questo frangente richiedono un collegamento più profondo e a più ampio raggio con l'analisi del linguaggio, e questo collegamento implica tutti i riferimenti espressivi delle scienze umane. [Vedi *SCRITTURA SACRA*; *ESTETICA*, vol. 4; *ERMENEUTICA*, vol. 5].

Ma prima di ogni interpretazione testuale ci deve essere un testo accettabile. Questa verità lapalissiana forzatamente ci ricorda che la critica testuale, la scienza sviluppatasi fin dal Rinascimento per stabilire il cosiddetto testo esatto, già individua l'inevitabile convergenza di cultura classica, critica biblica e tecniche dell'analisi letteraria. La maggior parte delle comunità religiose non sono così fortunate come la Chiesa di Gesù Cristo dei Santi dell'Ultimo Giorno, che ha in suo possesso versioni sia parziali sia complete (l'ultima nel ramo riorganizzato della Chiesa) del manoscritto originale del *Libro di Mormon*. Per Ebrei, cristiani e buddhisti, per citare esempi ovvi, i documenti originali della rivelazione esistono soltanto in una formulazione erudita chiamata «testo originario» e, anche se sembra un ideale impossibile, in una famiglia oppure in un gruppo di testi migliori, criticamente controllati e corretti per avvicinarsi alla forma originale. Di necessità, perciò, lo studio dei testi sacri al suo livello più fondamentale utilizza già procedure e metodi che trascendono ogni tradizione o comunità religiosa particolare. L'autore di 2 Tm può ben affermare che «tutta la Scrittura è ispirata da Dio» (3,16), ma tutta la Scrittura non è per questo protetta dalle eventuali letture scorrette di uomini che sbagliano o dalle corruzioni testuali legate alla trasmissione nel tempo. «Per rimediare alla rovina della storia» viene richiesto l'uso di «un metodo storico» (J.K. McGann, *A Critique of Modern Textual Criticism*, 1983), e ogni religione del libro o dei libri deve fare assegnamento su questa che è la più venerabile delle discipline umanistiche (cioè la critica testuale, che per McGann dipende dal metodo storico) per la sua continuazione e diffusione.

Essendo la critica testuale semplicemente una questione di attività meccaniche come edizione, collazione e applicazione dei canoni della critica testuale, la conseguenza della sua ricerca potrebbe non apparire immediatamente rilevante. Ma gli studiosi hanno da tempo rilevato che in molti casi la critica testuale influisce profondamente sull'interpretazione testuale, che la stemmatica inevitabilmente si impone sull'ermeneutica (cfr., per esempio, E.J. Epp e G.D. Fee, curr., *New Testament Textual Criticism. Its Significance for Exegesis*, 1981). D'altro canto, i metodi del ragionamento critico impiegati per determinare le varianti sono identici o simili a quelli impiegati per stabilire il significato verbale, nell'esegesi e nella traduzione. Anche la differenza di una singola parola o di una intera lezione può drasticamente alterare l'interpretazione del significato testuale. Dire che i cristiani, come risultato della loro «giustificazione per la fede», saranno in pace con Dio oppure affermare che essi avranno pace in Dio dipende dalla scelta tra l'indicativo (*échomen*) e il congiuntivo esortativo (*echómen*) che si trovano in differenti tradizioni manoscritte di Rm 5,1. «Sporco pesce di mare», una espressione che si trova nella classica edizione Constable delle *Opere* di Melville, ha indotto il grande critico americano F.O. Matthiessen a parlare inopportunamente della «*discordia concors*, l'inaspettato legame della pulizia e della sporcizia, [che] potrebbe essere nato soltanto da una immaginazione che avesse perfettamente compreso la paura dell'abisso». Ma tale affermazione crolla miseramente di fronte alla crudele scoperta che un banale errore di stampa ha trasformato *coiled* (avvolto) in *soiled* (sporco), come è testimoniato nella prima edizione. L'edizione del 1984 di *Ulysses. A Critical and Synoptic Edition*, che enumera cinquemila correzioni e aggiunte fino a quel momento sconosciute, ha condotto i critici a riesaminare e a rivedere molte delle loro precedenti interpretazioni di questo classico moderno.

Poiché la critica testuale vuole ritrovare un testo li-

bero il più possibile dalle corruttele della storia, il suo scopo è spesso considerato il punto di partenza per l'interpretazione testuale. Paradossalmente, comunque, una critica simile può essere anche un limite per l'interpretazione. Il «puro» testo autorevole, in un simile contesto, indica ciò che è più vicino alle intenzioni finali dell'autore, oppure quelle intenzioni finali sono percepite come da identificarsi con un particolare manoscritto o con una delle prime edizioni a stampa. Sebbene tali considerazioni siano applicabili a molti testi moderni, esse diventano inadatte per l'edizione (e perciò *a fortiori* per l'interpretazione) di molti testi medievali e più antichi, particolarmente quelli con stemmi poligenetici. In *A Critique of Modern Textual Criticism* (1983), Jerome G. McGann rileva:

> Nelle loro più antiche forme «complete», questi testi restano più o meno completamente sotto il controllo dell'autore, ma come classe sono testi per i quali il concetto editoriale di intenzione non ha significato. Questi testi mostrano, in altre parole, che il concetto di intenzione dell'autore entra in gioco per la critica soltanto quando (paradossalmente) l'opera dell'artista comincia ad avere rapporti con strutture e funzioni sociali. Il testo pienamente autorevole è perciò sempre un testo che è stato socialmente prodotto; come risultato, il modello critico per ciò che costituisce autorevolezza non può poggiare soltanto sull'autore e le sue intenzioni.

Nell'esempio tratto da *Romani* 5 citato sopra, anche il ritrovamento del manoscritto originale potrebbe non essere sufficientemente decisivo per decifrare l'intenzione dell'autore, dal momento che il fatto che le parole greche sono omofone potrebbe aver imposto una particolare grafia all'amanuense utilizzato dall'apostolo. Non potendo interrogare lo stesso Paolo, restiamo con due letture forse ugualmente plausibili, ma con significati certamente differenti. Possiamo ritrovare, indipendentemente e senza difficoltà, il significato di queste due parole greche, ma neppure la più grande attenzione prestata alle «esperienze condivise, alle caratteristiche della consuetudine e alle aspettative di significato» (E.D. Hirsch, *Validity in Interpretation*, New Haven 1967; trad. it. *Come si interpreta un testo*, Roma 1978) ci può dire esattamente ciò che Paolo voleva comunicarci mediante questa particolare sequenza di segni linguistici. L'incapacità di discernere lo scopo finale, in questo caso, corrisponde all'incapacità di distinguere lo scopo originale, ma l'indeterminabilità del significato testuale non è causata tanto dalla storicità del nostro giudizio, quanto dalla storicità del testo.

Nel suo tentativo di elevare il discorso della critica letteraria contemporanea, Geoffrey Hartman vuole «farla prendere parte ancora una volta a un concerto vivente di voci, e vuole riportare l'esegesi alla sua condizione precedente confrontando l'arte con l'esperienza in un modo tanto penetrante come se l'arte fosse la scrittura» (*Beyond Formalism*, 1970). Questa nobile intenzione sfortunatamente non lascia intendere in quale modo penetrante l'esegesi delle Scritture è stata paragonata all'esperienza, nelle varie forme precedenti. Cosa ancora più importante, tralascia il fatto che la stessa esegesi delle Scritture attraverso la sua storia, più di qualunque altro tipo di esegesi, ha sempre dovuto lottare con il problema di come debba essere letto un testo orale, di come debba essere inteso il suo linguaggio, dalla singola parola a un intero libro. Se i critici biblici del passato «hanno saltato lo steccato e hanno fatto attenzione ai metodi e ai risultati del braccio secolare» (Frank Kermode, *The Genesis of Secrecy*, 1979), questa tendenza non è radicalmente diversa dall'appropriazione, da parte della scuola di Alessandria, dell'allegoria di Filone per interpretare le Scritture cristiane, oppure dall'uso da parte dei riformatori protestanti della filologia umanistica per esporre il loro proprio metodo di esegesi grammatica e storica. Attenti ai fraintendimenti attraverso un anacronismo intenzionale o fortuito, alcuni studiosi biblici contemporanei sono a buon diritto scettici nei confronti dell'attuale tendenza, diffusa in alcuni ambienti, a leggere la Bibbia come letteratura, a interpretare la Sacra Scrittura per mezzo di norme secolari e classificazioni letterarie.

Mentre può essere vero che può portare frutti limitati il paragone della narrativa ebraica con l'epica omerica o l'analisi di una parabola di Gesù per quanto riguarda la trama e i personaggi, l'affermazione che la Scrittura deve essere letta come rivelazione o come parola di Dio non spiega di per sé come il linguaggio venga usato in una tale letteratura divina. La confusione qui deriva dalla troppo pronta identificazione della letteratura con la narrativa, di per sé una comune ma tuttavia particolare visione della natura della letteratura. Il rifiuto di questa visuale, d'altro canto, non esime in nessun modo il lettore biblico dal confronto con il fenomeno linguistico che è coestensivo al testo. Sia che la Torah, o il Nuovo Testamento oppure la *Sutra del loto* usino il linguaggio come fanno gli uomini, oppure no, quali altri contesti devono essere considerati e tenuti presenti dai loro lettori? Quale tipo di competenza letteraria o quale sistema di convenzioni deve essere usato nel leggere i testi sacri? [Vedi *LINGUAGGIO SACRO*, vol. 2].

La storia dell'esegesi biblica cristiana è ricca di esempi su come l'interpretazione muti di fronte a diverse ipotesi e convenzioni di lettura. Un tipo particolare di linguaggio ha portato gli scrittori patristici a intendere in un certo modo i termini *immagine* e *somiglianza* (in ebraico *tselem*, *demut*; in greco *eikona*, *ho-*

*moiosin*; in latino *imaginem, similitudinem*), usati nella narrazione della creazione del *Genesi*. Per Ireneo, nel II secolo, immagine indica l'*anima rationalis* presente nella natura umana, mentre somiglianza si riferisce al *donum superadditum supernaturale* che sarà perso con il peccato originale. Interpreti successivi, in particolare i riformatori protestanti, hanno criticato questa sviluppata dottrina cattolica dell'*imago Dei* segnalando che è andata del tutto perduta la consuetudine ebraica del parallelismo, sebbene la stessa interpretazione riformata non sia del tutto libera da ogni presupposto dogmatico. Il significato preciso di una affermazione cristiana fondamentale – la formula eucaristica: «Questo è il mio corpo... questo è il mio sangue» – è sfuggita agli interpreti e ha diviso la Cristianità per secoli a causa del problema se essa debba intendersi come una affermazione letterale oppure figurata e se sia di natura più linguistica o più teologica.

Questi esempi di esegesi biblica servono a rinforzare una basilare intuizione di Friedrich Schleiermacher: l'ermeneutica speciale o sacra «può essere compresa soltanto nei termini di una ermeneutica generale» (in *Hermeneutik. Nach den Handschriften...*, Heidelberg 1959; trad. it. *Etica ed ermeneutica*, Napoli 1985). Per questa ragione, ogni cambiamento o sviluppo significativo nella teoria letteraria e nella critica dovrebbe, per principio, essere di interesse per gli studiosi della religione. Poiché i testi orali sono sempre più spesso oggetti della loro ricerca, essi devono conoscere «le molteplici varietà dell'attenzione minuziosamente discriminanti per l'uso artificioso del linguaggio, per il gioco mutevole delle idee, delle consuetudini, del tono, del suono, dell'immagine, della sintassi, della visione narrativa, delle unità compositive e di molto altro» (R. Ater, *The Art of Biblical Narrative*, 1981). Quest'ultima categoria amorfa, alla luce del discorso critico americano ed europeo delle ultime tre decadi, includerebbe certamente oggetti ampi e controversi come fenomenologia, ermeneutica filosofica, critica femminista, teoria dei generi letterari, teoria della ricezione, teoria della comunicazione e dell'informazione, linguistica, strutturalismo, decostruzionismo e psicanalisi. Sebbene lo spazio non permetta di trattare in maniera esaustiva ogni singolo aspetto di questa nuova «visione armata», può essere istruttiva una breve rassegna sul problema relativo al luogo dove scoprire il significato del testo.

L'apogeo della Nuova Critica, caratterizzato da un certo zelo apologetico nel celebrare il valore e il modo di essere propriamente intrinseci con la letteratura, affermava che il significato era virtualmente identico al testo. In contrasto con il linguaggio denotativo proprio delle scienze, il linguaggio letterario era considerato riflessivo e autoreferenziale; perciò i confini di ogni singolo testo costituivano il suo contesto più proprio. Il significato era generato dalla forma essenziale o dalla struttura orale del testo, che era considerato simile «alla struttura dell'architettura o della pittura; è un modello di spinte equilibrate» (Cl. Brooks, *The Well Wrought Urn*, 1947). Poiché il poema rappresentava la più felice unione di ontologia e prassi – «esso è insieme asserzione e realizzazione dell'asserzione» – il suo significato era perciò paradossalmente comprensibile sebbene apparentemente non potesse essere parafrasato. Da un lato, allora, lo scopo dell'interpretazione era accertare «il modo in cui era costruito il poema... la forma che aveva assunto come se fosse *cresciuto* nella mente del poeta». Poiché l'interpretazione era considerata determinata soltanto dal singolo oggetto costituito dal testo, anche la considerazione della sua origine o del suo effetto (i celebri «errori intenzionali» e «emotivi») veniva giudicata estranea e irrilevante. Poiché il testo era considerato il veicolo privilegiato del significato, la sua integrità poteva essere preservata soltanto se l'interprete fosse stato perfettamente purificato dalle proprie idee, pregiudizi, credenze e valori. Nonostante questo nobile tentativo, la Nuova Critica riconobbe che l'atto dell'interprete racchiude in sé il pathos di una ricerca donchisciottesca, dal momento che l'adeguatezza della critica sarà sempre superata da quella della poesia.

La storia delle teorie letterarie degli ultimi trent'anni può essere considerata come un continuo e sempre più feroce attacco a tali dottrine della Nuova Critica del testo e dell'interprete. La nozione heideggeriana di *Vorverständis*, mediata dagli scritti di Rudolf Bultmann e Hans Gadamer, dimostrò l'impossibilità di una interpretazione del tutto priva di pregiudizi, cioè perfettamente obiettiva, perché non ci può essere alcun atto di conoscenza senza una «precomprensione», necessariamente delimitata dalla storia e dalla cultura del singolo. Di fatto, sia i testi sia l'«orizzonte» storico dell'interprete, quando vengono esaminati da ermeneuti del sospetto come i marxisti, i neomarxisti (cfr. la critica di Jürgen Habermas a Gadamer) e i freudiani (Jacques Lacan e seguaci), vengono inevitabilmente oscurati dall'ideologia, dalla falsa consapevolezza o dal linguaggio sovversivo della repressione. Al posto delle «letture chiuse» in cui purezza e obiettività sono assicurate da una innocente e remissiva consapevolezza critica, i linguaggi del testo e della critica sembrano più verosimilmente indossare le maschere dell'inganno e del desiderio (René Girard), così come quelle della dominazione e della violenza. Invece che al testo, considerato portatore di un significato strutturato dal suo autore (E.D. Hirsch), si attribuisce il significato a un

prodotto dei lettori o della comunità dei lettori (Stanley Fish, Frank Kermode), oppure all'interazione dialettica tra il testo e il processo della lettura (H.R. Jauss, Wolfgang Iser, gli ultimi scritti di Roland Barthes). Il significato può essere conquistato attraverso la scoperta delle strutture profonde – le equivalenze e le opposizioni – che rimangono sepolte all'interno dei livelli semantici, sintattici e fonologici del poema (Roman Jakobson e Claude Lévi-Strauss); oppure delineando la visione e il mondo proiettati «a fronte del» testo (Paul Ricoeur); oppure infine mediante la percezione dei codici generici che immediatamente familiarizzano e defamiliarizzano (Victor Shklovsky).

La soluzione più radicale del problema del testo e del significato è certamente quella realizzata da Jacques Derrida e dai suoi seguaci. La visione tradizionale del linguaggio nella civiltà occidentale è stata essenzialmente quella mimetica: il linguaggio può fedelmente e fruttuosamente rispecchiare l'interscambio tra mente e natura e perfino Dio. La parola d'ordine del decostruzionismo, invece, è accettare l'interrogativo più incisivo e più scettico sull'unità simmetrica tra significante e significato, già posta dalla linguistica di de Saussure. «Perciò il significato "barca" è realmente il prodotto di una complessa interazione di significanti, che non ha un ovvio punto finale. Il significato è la conseguenza di un gioco potenzialmente infinito di significanti più che un concetto legato strettamente all'estremità di un significante particolare... Io non comprendo il senso della frase semplicemente accatastando meccanicamente una parola sull'altra: affinché le parole compongano un qualche significato relativamente coerente, ognuna di esse deve, per così dire, contenere traccia di quelle che sono venute prima e restare aperta alle tracce di quelle che verranno dopo» (T. Eagleton, *Literary Theory. An Introduction*, 1983). Per questo motivo il significato, nell'ottica di Derrida, deve essere qualificato dalle caratteristiche di *différence* (nel senso sia di differenza sia di spostamento), assenza (nel senso che i segni sono sempre inadeguati a «rendere presenti» le esperienze interiori di una persona o gli oggetti fenomenici) e decentrazione (nel senso di rifiuto del «significato trascendente» e di rielaborazione di qualunque nozione di origine stabilita o di *Urgrund* metafisico come prodotto del desiderio). Parlare della stabilità e della determinazione del significato di un testo è perciò privo di senso, così come è inutile riferirsi al linguaggio del poema come al suo proprio contesto. Il contesto di un poema, piuttosto, è l'intero campo della storia del suo linguaggio, o, nell'appropriata affermazione di Jonathan Culler, «il significato è il limite del contesto, ma il contesto è illimitato» (*On Deconstructionism. Theory and Criticism after Structuralism*, 1982; trad. it. *Sulla decostruzione*, Milano 1988). Il significato alla fine coincide con il concetto nietzschiano dell'opera libera, labirintica e insieme senza limiti; e l'interpretazione, lungi dall'essere un fatto di mimesi passiva, è una altra forma di mediazione e di sostituzione, di sostituzione di una serie di significanti con una altra (cfr. J. Derrida, *L'Écriture et la différence*, 1968, trad. it. *La scrittura e la differenza*, Torino 1971; *De la Grammatologie*, 1967, trad. it. *Della grammatologia*, Milano 1969, 1996; *La Dissémination*, 1972, trad. it. *La disseminazione*, Milano 1989).

Il merito del decostruzionismo per lo studio letterario è già dibattuto con toni accesi: se esso sia davvero utile per lo studio della religione spetterà alle conclusioni degli specialisti. Per una disciplina incaricata di investigare le infinite varietà e morfologie dell'«irriducibilmente sacro», un programma che pone al suo centro la parola e che sfida ogni affermazione misteriosa (come la Cassandra di Derrida) sembra del tutto legittimo.

[Vedi *BIOGRAFIA*; e inoltre *COSMOGONIA*, *EROI*, *MITO*, *PERIPEZIE EROICHE DI RICERCA*, vol. 1].

## BIBLIOGRAFIA


E. Auerbach, *Mimesis. Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur*, Bern 1946 (trad. it. *Mimesis. Il realismo nella letteratura occidentale*, I-II, Torino 1981, 9ª ed.).

W.C. Booth, *A Rethoric of Irony*, Chicago, 1974.

H.N. Fairchild, *Religious Trends in English Poetry*, I-VI, New York 1939-1968.

G.B. Gunn, *The Interpretation of Otherness. Literature, Religion, and the American Imagination*, Oxford 1979.

Susan A. Handelman, *The Slayers of Moses. The Emergence of Rabbinic Interpretation in Modern Literary Theory*, Albany/N.Y. 1982.

G.A. Kennedy, *Classical Rhetoric and Its Christian and Secular Tradition from Ancient to Modern Times*, Chapel Hill/N.C. 1980.

W.R. LaFleur, *The Karma of Words. Buddhism and the Literary Arts in Medieval Japan*, Berkeley 1983.

Barbara K. Lewalski, *Protestant Poetics and the Seventeenth-Century Religious Lyric*, Princeton 1979.

M. Lieb, *Poetics of the Holy. A Reading of «Paradise Lost»*, Chapel Hill/N.C. 1981.

E. Miner (cur.), *Literary Uses of Typology from the Late Middle Ages to the Present*, Princeton 1977.

Wendy D. O'Flaherty (cur.), *The Critical Study of Sacred Textes*, Berkeley 1979.

L.M. Poland, *Literary Criticism and Biblical Hermeneutics. A Critique of Formalist Approaches*, Chico/Calif. 1985.

J.A. Ramsaran, *English and Hindi Religious Poetry*, Leiden 1973.

J. Redmond (cur.), *Drama and Religion*, Cambridge 1983.
P. Ricoeur, *Temps et Récit*, I-II, Paris 1983-1984 (trad. it. *Tempo e racconto*, I-III, Milano 1986-1988)
N.J. Scott, Jr., *The Poetics of Belief*, Chapel Hill/N.C. 1985.
E.S. Shaffer, *«Kubla Khan» and the Fall of Jerusalem. The Mythological School in Biblical Criticism and Secular Literature, 1770-1880*, Cambridge 1975.
M. Sternberg, *Love Known. Theology and Experience in George Herbert's Poetry*, Chicago 1983.
A.N. Wilder, *Early Christian Rhetoric. The Language of the Gospel*, Cambridge/Mass. 1972.

ANTHONY C. YU

**LETTERATURA SAPIENZIALE.** Nell'affrontare un esame della letteratura sapienziale la prima difficoltà sorge dall'ambiguità della definizione datane negli studi ebraici e cristiani. Che cos'è la letteratura sapienziale biblica? Nel corso della sua storia, questo *corpus* letterario è stato definito di volta in volta come: 1) una precisa divisione canonica dei libri biblici attribuita a Salomone; 2) il prodotto letterario di una particolare classe sociale, ossia dei «savi» di Israele; 3) una letteratura empirica evolutasi per trattare i problemi del governo e dell'amministrazione (McKane); 4) una letteratura educativa volta a insegnare il comportamento sociale nell'unità familiare (Gerstenberger); 5) un'osservazione letteraria sulla creazione come reazione al fallimento della profezia (Brueggemann, Crenshaw); 6) una letteratura internazionale spesso definita «universale», «eudemonistica», «secolare» o «umanistica»; 7) una letteratura il cui scopo è quello di facilitare la lettura e l'interpretazione della tradizione sacra e della Scrittura stessa (Robert, Sheppard); 8) l'espressione letteraria di una «tradizione intellettuale» distinguibile da altri filoni di pensiero della cultura ebraica (Whybray, 1974); e 9) più generalmente, qualsiasi letteratura che esprima una visione particolare della realtà (specialmente nell'ambiente del gruppo, della corte o degli scribi) in risposta alla domanda: «Che cosa è bene per gli uomini?» (Crenshaw).

Questo elenco rappresenta solo alcune delle più significative definizioni che servono a dimostrare la difformità esistente sul concetto di «sapienza» e su come la «tradizione sapienziale» abbia plasmato l'esperienza e la letteratura degli scrittori biblici. Il problema della definizione, causato in prima istanza dalle ambiguità all'interno della stessa storia della sapienza, può spiegarsi esaminando la storia dei termini in discussione. Come si arrivò a fare uso dell'espressione *letteratura sapienziale* per descrivere il genere biblico, e quale fu l'evoluzione del termine?

**I saggi, una classe di professionisti.** Pur essendo frequenti nella Bibbia i termini *ḥokhmah* («sapienza») e *ḥakham* («saggio»), essi non vengono usati esplicitamente in riferimento a una classe professionale o a una divisione canonica della Scrittura. Inoltre il vocabolo *ḥakham* appare in Ger 18,18 in un contesto tale da far supporre l'esistenza di tre classi professionali – sacerdoti, profeti e saggi – ma tale lettura non è in alcun modo decisiva ed è stata anzi messa in discussione da molti, fra cui Roger N. Whybray (1968). Altri testi fanno pensare a una classe professionale di *ḥakhamim* («saggi»), ma sono egualmente poco convincenti (cfr. Is 5,21; 29,14; 31,2; Ger 8,8; 9,22). A parte questi riferimenti biblici, la prova esterna dell'esistenza in gran parte del Vicino Oriente antico di una scuola e di strutture per gli scribi ha fatto postulare l'esistenza di istituzioni bibliche del genere. Ma la mancanza di una testimonianza biblica diretta fa di queste teorie delle pure ipotesi.

**La controversia Sapienza-Torah.** Altrettanto discutibile è la teoria per cui la Sapienza costituisce una categoria canonica intenzionale. Fino all'apocrifo *Libro di Ben Sira* (II secolo a.C.) non c'è mai stato alcun accenno alla divisione canonica tripartita «Legge, Sapienza, Profeti» (espressa in questo ordine insolito in 39,1; cfr. 44ss.). Una questione connessa a questa, ma più nettamente definita, è la chiara e sorprendente identificazione tra Torah e Sapienza nel capitolo 24 di *Ben Sira*. Qui si dice che la Sapienza, personificata come un'entità preesistente alla creazione insieme a Dio, ha trovato un luogo di riposo in Israele (24,9). Inoltre, la Sapienza viene bizzarramente identificata con la Torah, di modo che non può esservi studio della Torah senza studio della Sapienza. Al di là dell'associazione di Sapienza e Torah in Dt 4,6, la logica di questa identificazione va ricercata nell'incontro, durante il II secolo, tra Giudaismo ed Ellenismo, le cui ricche tradizioni filosofiche stimolarono Israele a trovare un fondamento filosofico alla propria storia sacra. In un contesto del genere, la Sapienza assume un compito chiaramente apologetico. Per l'autore di *Ben Sira*, la Torah viene mediata o «interpretata» dalla Sapienza, forse la stessa sapienza che, in tutto il mondo, detta le regole per la gestione delle azioni umane. Le preoccupazioni di *Ben Sira* riecheggiano in Bar 3,9; 4,4, e forse anche negli stadi finali dei libri biblici più antichi, dove la Sapienza interpreta la tradizione sacra (Sheppard, 1980).

Questa antica controversia Sapienza-Torah, iniziata almeno verso il II secolo a.C., permane nella successiva letteratura rabbinica. Più tipico dell'interpretazione rabbinica, il trattato della Mishnah *Avot* conserva la stessa contrapposizione Sapienza-Torah, ma giunge alla conclusione opposta. Secondo le parole del saggio rabbino Simone il Giusto,

«Colui la cui sapienza è più importante della paura del peccato, la sua sapienza non resisterà»... Ecco perché si devono prima di tutto... rispettare i comandamenti, anche se non se ne capisce il motivo... «Colui la cui sapienza supera le sue azioni» è uno che non mette in pratica ciò che impara; perciò la sua conoscenza della Torah non si conserverà.

(*Avot* 3,12).

Una dialettica Sapienza-Torah di questo tipo può essere presente nella *Lettera di Giacomo* del Nuovo Testamento, dove la «sapienza che viene dall'alto» (3,17) sembra sostituire l'esplicito linguaggio della Torah.

La coesistenza di prospettive così diverse sul ruolo della sapienza testimonia l'ambiente estremamente pluralistico del Giudaismo ellenistico. In definitiva, per il Giudaismo, la Torah restava il modello in base al quale interpretare tutte le altre Scritture, perché nonostante i Profeti e gli Scritti fossero riconosciuti come divisioni canoniche, essi non furono mai posti sullo stesso piano della Torah. Al contrario, la discussione a Jamnia sulla canonicità del *Cantico dei cantici* e dell'*Ecclesiaste* nel I secolo testimonia della loro condizione incerta, sebbene prevalesse la convinzione che questi libri «contaminassero le mani» (cioè dovessero venerarsi come scritti sacri).

**La sapienza attribuita a Salomone.** L'attribuzione di tre libri alla mano di Salomone, il saggio dell'Ebraismo per eccellenza (1 Re 3-5), testimonia di un altro legame tra Sapienza e storia sacra. I *Proverbi*, il *Cantico dei cantici* e in parte l'*Ecclesiaste* affermano la paternità salomonica o vi alludono. Mentre gli studiosi moderni, come Whybray, von Rad, Brueggemann e Blenkinsopp, hanno la tendenza ad attribuire un orientamento secolare e umanistico alla letteratura salomonica, Giuseppe Flavio, il rabbino, e i Padri della Chiesa cristiana primitiva testimoniano della inadeguatezza di questa valutazione.

Sia Giuseppe Flavio che Origene definiscono le opere salomoniche didattiche, in quanto insegnano la Sapienza divina. Nel suo famoso esame dei ventidue libri della Scrittura «giustamente riconosciuti» e «contenenti la testimonianza di tutto il tempo», Giuseppe osserva che «quattro contengono inni a Dio e precetti per il comportamento nella vita umana [*hypothekas*]» (*Contro Apione* 1,39). È opinione generale che i quattro libri siano i *Salmi*, i *Proverbi*, l'*Ecclesiaste* e il *Cantico dei cantici*.

Nel suo commento e omelia sul *Cantico dei cantici*, Origene pone «i tre libri della penna di Salomone» in «ordine didattico», dai *Proverbi* all'*Ecclesiaste* al *Cantico dei cantici*. In quest'ordine, scrive, i libri presentano i «principi basilari della vera filosofia», che prefigurano e improntano le «tre branche greche del sapere... Etica, Fisica e Enoptica» (ossia le scienze mistiche) (Origene, *Commento al Cantico dei cantici*).

Il pensiero di Origene fu ulteriormente organizzato nel IV secolo da Gregorio di Nissa, il quale scrisse che Dio fece di Salomone il proprio strumento per mostrare «in modo sistematico e ordinato il sentiero verso la perfezione». Questi tre libri, analoghi alle tre fasi di sviluppo del corpo fisico, rivelano un ordine particolare dell'evoluzione, atta a condurre gli uomini alla virtù. Dalla Sapienza «neofita» dei *Proverbi*, adatta al bambino, all'insegnamento dell'*Ecclesiaste* che «la bellezza vera sta ben oltre qualsiasi cosa compresa dai sensi», fino al *Cantico dei cantici* dove «la mente viene iniziata al più recondito santuario divino», l'anima umana viene gradualmente guidata verso «l'unione col divino» (Gregorio di Nissa, *Omelia sul Cantico dei cantici*).

Per Brevard S. Childs la curiosa circostanza che l'*Ecclesiaste* venga attribuito non a Salomone, ma a Qohelet, del quale si parla, tuttavia, con epiteti adatti a Salomone («Figlio di David, re di Gerusalemme»), è indice della sua «formazione canonica». In questo modo il lettore cui è nota la tradizionale saggezza di Salomone è invitato a leggere l'*Ecclesiaste* come voce autorevole di quella tradizione. Se questa valutazione è corretta, l'attribuzione dei testi a Salomone costituisce il più antico accenno a una categoria biblica cui si attaglia la nostra definizione di *letteratura sapienziale*.

**La Sapienza durante l'Illuminismo.** Con l'Illuminismo e il sorgere della moderna cultura biblica si cominciò a non fare più uso della definizione canonica di letteratura sapienziale per il materiale attribuito a Salomone. L'attenzione si rivolse ai problemi della forma e della critica testuale e in particolare ai cosiddetti paralleli sapienziali del Vicino Oriente antico, scoperti proprio allora. In questo periodo l'espressione *letteratura sapienziale* divenne una definizione comune per un tipo non ben definito di letteratura dell'Antico Testamento.

Tale interesse verso le implicazioni per la teologia biblica derivanti dai ritrovamenti scientifici sorse senza dubbio come conseguenza della predilezione moderna per il metodo critico-storico. Il risultato più notevole di tale studio è stata, forse, la divisione cronologica in tre parti della storia sapienziale dell'Antico Testamento in «sapienza antica [secolare]», «sapienza teologica» e «sapienza apocalittica» ad opera di von Rad, tuttavia ampiamente criticata da studiosi come James L. Crenshaw e Gerald T. Sheppard.

Negli anni cinquanta, lo studio di von Rad sul racconto di Giuseppe nel *Genesi* diede l'avvio a una nuova e significativa esplorazione dell'influsso sapienziale

sui testi biblici generalmente non definiti come «letteratura sapienziale». L'affermazione di von Rad che il racconto, facendo uso di temi e di terminologia sapienziale, presenta Giuseppe come persona istruita nella Sapienza della corte egizia attirò molte critiche, ma diede vita a tutta una serie di indagini, come *Succession Narrative* di Whybray e *Book of Esther* di Talmon. Anche i testi giuridici e quelli profetici furono studiati da Weinfeld, Jensen, Whedbee e altri.

**Gli studi interculturali sulla «Sapienza» nel Vicino Oriente antico.** Il contesto internazionale della saggezza biblica è già suggerito dall'affermazione, in 1 Re 4,30, che la Sapienza di Salomone superò quella di tutti i popoli d'Oriente e d'Egitto. Il paragone tra la letteratura educativa egiziana e i *Proverbi* ad opera di Adolf Erman (1924) e Paul Humbert (1929) aprì una nuova fase di ricerca in questo contesto. Dall'egizio *sebayit* («insegnamento»), con la sua idea centrale del *maat*, il principio dell'ordine e della verità stabilito da Dio, ai testi educativi sumeri e assiro-babilonesi della Mesopotamia, si sono trovati molti paralleli per quasi tutte le categorie di Sapienza delle Scritture ebraiche. Si è trovato che i testi egizi contenenti suggerimenti per lo studente presentano una forte somiglianza con i *Proverbi* biblici, mentre i testi che elencano le opere della natura, come l'*Onomasticon di Amenemope*, sono stati paragonati a brani come Gb 38-39. Così pure, il tema biblico della sofferenza del giusto e la tradizione scettica di Qohelet trovarono paralleli approssimativi in certi testi egizi (come la *Disputa sul suicidio*) e un'eco anche più marcata in testi mesopotamici come il poema *Ludlul bel nemeqi* (il *Giobbe* babilonese), il *Dialogo sulla miseria umana* e il *Dialogo sul pessimismo*.

Nonostante questa serie di forti somiglianze, comunque, molti studiosi hanno obiettato che i paralleli con il Vicino Oriente antico sono stati esagerati nella letteratura secondaria. W.G. Lambert, nel suo studio sulla letteratura babilonese di fondamentale importanza, mette in rilievo l'inapplicabilità delle definizioni bibliche di sapienza alla parola accadica *nemequ*, di solito tradotta «sapienza». Diversamente dalla Sapienza biblica, *nemequ* molto spesso si riferisce all'abilità nel culto e nel sapere magico a cui il saggio è iniziato. Sebbene la letteratura babilonese presenti forme di pensiero simili a quelle spesso caratterizzate come Sapienza biblica (per esempio proverbi, insegnamenti di vita), «non vi è un canone preciso in base al quale si possano riconoscere» come testi sapienziali (Lambert, 1960). In ogni caso l'autore avverte che il termine *nemequ* non definisce adeguatamente questi scritti.

Egualmente problematico è il tentativo di equiparare i detti proverbiali o popolari alla Sapienza. Ancora una volta, è innegabile la somiglianza interculturale e tuttavia non si può limitare la Sapienza ai proverbi senza spogliare il termine *Sapienza* di tutte le sue sfumature. I proverbi, dopo tutto, si trovano in tutte le culture, spesso senza alcun contenuto o riferimento religioso. La scoperta dei paralleli fra gli scritti egizi e i proverbi biblici non è certo sufficiente per stabilire una tipologia internazionale della sapienza.

**La Sapienza come categoria nella storia delle religioni.** Se è in qualche modo problematico parlare di letteratura sapienziale nel contesto del Vicino Oriente antico, è ancora più difficile farlo oggi nel contesto delle religioni comparate. Sarebbe allettante, per esempio, tracciare una corrispondenza tra la *prajñā* del Buddhismo, talvolta personificata come dea che porta l'illuminazione a tutti i Buddha, e la Sapienza personificata di *Proverbi* 8. Per entrambe esistono inni di lode che assegnano loro tratti femminili, e tuttavia le pratiche dirette a raggiungere i due stati, la *prajñā* e la Sapienza biblica, sono quasi opposte. Il Buddhismo, soprattutto quello Mahāyāna, si propone di risvegliare la *prajñā* «che si trova addormentata sotto l'ignoranza e il *karma*, conseguenze dell'abbandono incondizionato all'intelletto» (Suzuki, 1958), mentre la Sapienza biblica è spesso definita come tradizione intellettuale. Se la Sapienza della tradizione biblica viene sovente associata alla conoscenza, la *prajñā*, più simile all'anticonoscenza, si caratterizza per il distacco dall'intelletto e come ricerca di un'intuizione trascendente delle cose «così come sono» (*yathā bhūtam*), scevra da distorsioni concettuali.

Più vicina alla Sapienza biblica è quella dello Zoroastrismo, che si manifesta nel perfetto controllo sulla volontà e palese in «buone azioni, rettitudine e buona reputazione». La fonte di questa saggezza è il Creatore «che è la saggezza perfetta»; le cose create «la ricevono per mezzo delle loro proprie facoltà» (*Dēnkard* 380,19-382,3). Come nella maggior parte della Bibbia, Sapienza e rettitudine sono interdipendenti.

Il misticismo islamico offre un altro esempio di Sapienza antintellettualistica. Per i Sufi, tutta la sapienza (*aqul*, «ragione universale») si trova nella lettera *alif*, la prima lettera dell'alfabeto arabo e simbolo di Dio. Essa non richiede alcuno studio dei libri, alcuna ricerca filosofica; la conoscenza deriva direttamente da Dio. Inoltre, è tipico della letteratura mistica persiana elevare l'amore al di sopra dell'intelletto o sostituire «l'estasi al ragionamento» (Schimmel, 1975).

Come si vede, ciascuna di queste tradizioni mostra diversità e sfumature all'interno della propria definizione di Sapienza, uguali o estremamente diverse rispetto alle variazioni nei testi biblici e in altri testi del Vicino Oriente antico. I problemi incontrati nella comparazione di questi ultimi, provenienti da colloca-

zione temporale e geografica simile, si complicano nel più ampio contesto culturale della storia delle religioni contemporanea. Se non vi è coerenza nell'uso del termine nel Vicino Oriente antico, ve n'è ancora meno nelle sue definizioni al di fuori di questo ambiente.

Resta perciò il problema se si possa veramente parlare della Sapienza come di una categoria della letteratura all'interno della Bibbia o nel più ampio e più problematico contesto interculturale delle religioni universali.

[Vedi *SAPIENZA*, vol. 4].

## BIBLIOGRAFIA


W. Bruggemann, *In Man We Trust. The Neglected Side of Biblical Faith*, Richmond/Va. 1972.

B.S. Childs, *Introduction to the Old Testament as Scripture*, Philadelphia 1979.

J.L. Crenshaw, *Method in Determining Wisdom Influence upon "Historical" Literature*, in «Journal of Biblical Literature», 88 (1969), pp. 129-42.

J.L. Crenshaw, *Prolegomenon*, in J.L. Crenshaw (cur.), *Studies in Ancient Israelite Wisdom*, New York 1976, pp. 1-60.

J.L. Crenshaw, *Old Testament Wisdom. An Introduction*, Atlanta/Ga. 1981.

Ad. Erman, *Das Weisheitsbuch des Amen-em-ope*, in «Orientalische Literaturzeitung», 27 (1924), pp. 241-52.

E. Gerstenberg, *Covenant and Commandment*, in «Journal of Biblical Literature», 84 (1975), pp. 38-51.

P. Humbert, *Recherches sur les sources égyptiennes de la littérature sapientiale d'Israël*, Neuchâtel 1929.

W.G. Lambert, *Babylonian Wisdom Literature*, Oxford 1960.

W. McKane, *Prophets and Wise Men*, Naperville/Ill. 1965.

J.B. Pritchard (cur.), *Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament*, Princeton 1969 (3ª ed.).

G. von Rad, *Das formgeschichtliche Problem des Hexateuchs*, Stuttgart 1938.

G. von Rad, *Weisheit in Israel*, Neukirchen 1970 (trad. it. *La sapienza in Israele*, Genova 1992).

A. Robert, *Les attaches littéraires bibliques de Proverbs I-IX*, in «Revue Biblique», 43 (1934), pp. 42-68, 374-84; 44 (1935), pp. 344-65, 502-25.

Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam*, Chapel Hill/N.C. 1975.

G.T. Sheppard, *Wisdom as a Hermeneutical Construct. A Study in the Sapientializing of the Old Testament*, Berlin 1980.

D.T. Suzuki, *Zen and Japanese Culture*, Princeton 1958 (2ª ed. riv. e ampl.).

S. Talmon, *"Wisdom" in the Book of Esther*, in «Vetus Testamentum», 13 (1963), pp. 419-55.

M. Weinfeld, *Deuteronomy and the Deuteronomic School*, Oxford 1972.

J.W. Whedbee, *Isaiah and Wisdom*, Nashville 1971.

R.N. Whybray, *The Intellectual Tradition in Israel*, Berlin 1974.

R.N. Whybray, *The Succession Narrative. A Study of II Samuel 9-2, I Kings 1 and 2*, Naperville/Ill. 1968.

R.C. Zaehner, *The Dawn and Twilight of Zoroastrianism*, London 1961.


ALEXANDRA R. BROWN

**MALATTIE E CURE.** Quali mezzi consentono di avere un controllo sul significato religioso delle malattie e delle cure? Sociologi, antropologi, psicologi, economisti, politici e storici delle religioni hanno affrontato con impegno questo problema, avvalendosi di vari e preziosi approcci interpretativi. Senza voler imporre a questi tentativi un qualunque accordo, che sarebbe soltanto apparente, questo articolo esamina gli argomenti che consentono di rivolgere l'attenzione sul valore religioso della malattia e della cura. Si tratterà, dunque, dei miti di origine della malattia e della cura, delle descrizioni dei poteri di imporre dolore e di donare guarigione, di cosmologie e di fisiologie sistematiche, dei contesti rituali in cui si realizzano la diagnosi e la guarigione, dei gruppi sociali che prendono forma intorno agli attacchi della malattia e dei riti spettacolari che vengono celebrati per curarla.

**I miti di origine.** I racconti mitici sulle origini delle malattie e delle cure ci forniscono spesso i dati fondamentali attraverso i quali le culture interpretano queste realtà. I miti di origine della malattia, per esempio, consentono ai guaritori (e alle culture alle quali essi appartengono) di conoscere contro che cosa stanno lottando nel momento in cui affrontano la malattia. Nell'area amazzonica nordoccidentale, nella regione del Rio Negro, i Baniwa sanno che molte malattie ebbero origine quando il loro eroe cultura, Kuai, finì bruciato dal fuoco che all'inizio dei tempi riempiva tutto il mondo. Dalla bocca e dagli altri orifizi del corpo di Kuai uscirono allora saliva e altri fluidi, che immediatamente si trasformarono nei veleni sparsi per il mondo. E dalla pelliccia di cui era ricoperto il suo corpo provengono i dardi e le schegge che colpiscono gli uomini. Soltanto i maestri del fuoco, che sono specialisti nelle guarigioni sacre, possono maneggiare questi elementi tossici e possono estrarli dal corpo dei malati. I racconti mitici sulle origini delle malattie possono variare notevolmente da una cultura all'altra. Secondo il Sūkyō Mahikari, una delle nuove religioni assai diffuse in Giappone, per esempio, le malattie ebbero origine in un'epoca primordiale, quando la terra era simile a un mare di fango. Le divinità incaricate di governare, che erano esseri piuttosto cattivi, costrinsero Kuniyorozu Tsukurinushi no Ōmikamisama (il cui potere divino supera di gran lunga l'immaginazione) e le altre divinità buone a ritirarsi dietro la porta del cielo, sul Monte Fuji. Poi i malvagi ribelli bucarono gli occhi dell'essere divino con dei rami di agrifoglio, ne smembrarono il corpo e ne mangiarono ogni parte, compresi gli intestini. Il mondo si trovò allora immerso in una pallida luce e il suo corso ne risultò sconvolto. Ma ben presto l'essere divino ritornerà a manifestarsi e riporterà al mondo quella luce piena che è necessaria per sconfiggere l'oscurità che genera la malattia. La porta del cielo comincia ora a dischiudersi. Coloro che sono stati salvati stanno diventando figli della luce solare (*yokoshi no tomo*) e possono guarire i malati proiettando su di lui la luce divina attraverso i palmi delle mani.

I racconti sulle origini di una cura schiudono anche quell'universo di significati che tiene insieme una cultura e stimola la sua creatività di fronte alla malattia. Ogni tipo di *materia medica* possiede la propria origine. Per secoli, per esempio, i guaritori Qollahuaya, nelle Ande boliviane, hanno ottenuto eccezionali risultati curando i loro pazienti con le erbe. Possiedono una farmacopea di quasi novecento piante medicinali,

attentamente classificate secondo particolari categorie simboliche locali (Girault, 1984). Sembra che queste straordinarie capacità delle erbe si fondino sul fatto che le piante sono veicoli attraverso i quali scorrono fluidi, soprattutto grasso, sangue e acqua, che provengono dal corpo di Pachamama, la Madre Terra, che è un essere divino. Essa ha generato il germoglio umano che abita sul suo lato montuoso. E i poteri curativi passano dal corpo della Madre Terra al sistema circolatorio dei suoi figli attraverso le varie specie di piante. Si tratta, dunque, di doni della Madre Terra e le loro energie vengono liberate quando le foglie delle piante sono immerse nell'acqua (come se si trattasse di un infuso) e vengono bevute dal paziente (Bastien, 1985, p. 601).

Sonagli, tamburi, costumi, canti e inoltre strumenti e tecniche di cura possono avere origini mitiche che giustificano il potere che viene loro attribuito. Nell'Europa e nell'Asia settentrionale, per esempio, i tamburi fanno parte delle pratiche curative del guaritore religioso. Gli studi di L.P. Potapov, di S.I. Vajnštejn e di M. Jankovics (Potapov, 1968; Vajnštejn, 1968; Jankovics, 1984) mostrano che i miti di origine relativi a questi tamburi e ai poteri di cui essi sono impregnati quando vengono suonati prendono forma concreta nella loro struttura e nei disegni raffigurati sulle pelli del tamburo. I tamburi dei popoli altaici (come, ad esempio, gli Shor, i Teleut e i Kumandin) portano spesso la raffigurazione di certi esseri mitici, accompagnati in genere dalle costellazioni dello zodiaco. I popoli stanziati lungo gli Urali, invece, (i Selkup, i Ket, i Dolgan, gli Nganasani, gli Evenki e gli Eveny) disegnano sui loro tamburi delle autentiche mappe del cielo, al centro delle quali pongono la Via Lattea, che indica il sentiero soprannaturale lungo il quale il guaritore deve viaggiare per entrare nel mondo originario dei poteri celesti. Queste mappe del cielo illustrano una geografia mitica e indicano i luoghi in cui sono custoditi i principali poteri che vengono utilizzati nella pratica del guaritore estatico. [Vedi *TAMBURI SACRI*, vol. 2].

**Le potenze del dolore e della guarigione.** Le potenze del dolore e della guarigione sono spesso rappresentate da esseri straordinari, protagonisti di storie mitiche. Pochi sono i ricercatori che hanno condotto una serie di comparazioni ad ampio raggio tra molte aree geografiche, come fece Otto Zerries nel suo studio sugli spiriti della malattia nell'America meridionale (Zerries, 1955); ancora meno numerosi sono coloro che hanno studiato le potenze del dolore su scala mondiale, come fece Forrest E. Clements (Clements, 1932). La maggior parte delle indagini contemporanee prende in esame un solo caso locale, sebbene poi, in sede di conclusioni, si passi a impegnative e ampie affermazioni teoriche, fondate però su casi particolari. Gli studi relativi alle potenze del dolore e della cura sono particolarmente affascinanti perché attirano l'attenzione su forme di esistenza fantastiche, che vanno completamente al di là dell'esperienza ordinaria. In tutto il mondo musulmano, per esempio, esistono tre diversi livelli di esseri viventi che sono considerati più importanti degli uomini: gli angeli, gli esseri satanici e i *jinn*. Questi ultimi sono esseri demoniaci. Il vocabolo *jinn* deriva dall'arabo *jann*, un termine che indica l'occultamento di qualche cosa che è coperto, in particolare riferendosi a una entità soltanto parzialmente formata che si nasconde in grembo. Dalle profondità interne e con il favore delle tenebre costituite dai limiti stessi della forma e della conoscenza umana, i *jinn* introducono nella vita umana le malattie e la confusione. Cercano di penetrare nel corpo della loro vittima e in esso rimangono invisibili, cosicché la loro motivazione e la loro maniera di conoscere restano inaccessibili al loro sofferente ospite umano. Questa situazione rappresenta simbolicamente la malattia, in cui l'uomo alberga in sé un essere estraneo e sconosciuto; e spiega il motivo per cui la medicina costituisce un modo culturalmente privilegiato di estendere la conoscenza nel mondo dell'ignoto. Spesso la musica e la danza sono gli strumenti medici per mezzo dei quali i pazienti raggiungono compromessi con i *jinn* che li affliggono (Crapanzano, 1973). Anche al di fuori del mondo musulmano, comunque, la musica è considerata uno strumento medico decisivo e costituisce, perciò, una importante risorsa per lo studioso della religione. In un ampio studio comparativo, per esempio, Rouget ha dimostrato come la musica, gli strumenti e la danza, se opportunamente utilizzati in occasione di rituali di cura, possono rivelare la presenza di potenze patogene o curative (Rouget, 1977).

Le potenze della guarigione sono spesso esseri esemplari, che servono da modelli per la pratica medica e che possono includere anche le forme più elevate dell'essere divino, come è il caso, per esempio, della tradizione biblica degli Ebrei (Es 15,26) e tra i popoli Akan del Ghana (Appiah-Kubi, 1981). [Vedi *GUARIGIONE*]. I miti dei guaritori primordiali e degli eroi culturali che nel tempo delle origini insegnarono le tecniche mediche e sconfissero le malattie, le biografie dei salvatori che riscattarono l'umanità da un male che la indeboliva, le agiografie dei santi divenuti famosi come curatori, le descrizioni canoniche dei fondatori e gli aneddoti e il folclore che circondano i profeti e i maestri celebri per le loro capacità di guaritori sono tutte fonti che descrivono i poteri fondamentali della guarigione. Per questo, per esempio, i Vangeli cristiani descrivono ampiamente le guarigioni miracolose di

Gesù, il medico divino che, con segni e miracoli, come l'allontanamento degli spiriti immondi, annuncia l'inizio di un regno nuovo e purificato. Anche nel canone pali, il Buddha Śākyamuni guarisce per mezzo dei suoi insegnamenti sulla transitorietà e grazie ai suoi ammaestramenti sulle meditazioni terapeutiche che liberano gli uomini dagli stati psichici che li legano all'esistenza sofferente. Spesso i guaritori, per sconfiggere le malattie in una sorta di teatro operatorio o di arena clinica, adattano le loro proprie caratteristiche a quelle degli esseri primordiali.

**I sistemi cosmici e quelli corporei.** Le cosmologie e le fisiologie sono costrutti culturali che forniscono valutazioni sistematiche dell'ordine all'interno del quale la malattia si insinua per suscitare disordine. Collocando i poteri e i processi della malattia e della guarigione in rapporto con le forze cosmiche nello spazio del mondo oppure nello spazio del corpo, la cosmologia e la fisiologia offrono una fonte sistematica per la comprensione del significato religioso della malattia e della cura. Questi sistemi non sono meramente spaziali. Il cosmo sperimenta i ritmi del tempo: le stagioni, i cicli delle stelle, l'alternarsi del giorno e della notte. E il corpo manifesta i suoi tempi nei ritmi del sonno e della veglia, del lavoro e del riposo, della fame e della sazietà, della giovinezza e della vecchiaia, così come nelle periodiche emissioni del sangue mestruale, dell'urina, delle feci, dei suoni della parola e del canto festivi. Cercando di spiegare come queste diverse esperienze siano tutte ricollegabili a una sola unità (l'universo oppure il corpo), le culture producono sistemi simbolici organizzati che possono rappresentare una risorsa per la comprensione del significato religioso della malattia e della cura.

Quando i medici specialisti conoscono le sistematizzazioni cosmologiche, spesso stabiliscono la diagnosi della malattia esaminando i movimenti interconnessi delle stagioni, delle stelle, del giorno e della notte, del maschio e della femmina, gli elementi fondamentali della materia, le direzioni cardinali e lo zenit e il nadir dell'universo, così come le forze sottese che fanno sì che tutto ciò sia vicendevolmente collegato. Analizzando attentamente tali espressioni simboliche, Porkert ha potuto delineare la cosmologia religiosa che serve da fondamento teorico per molti tipi di medicina cinese (Porkert, 1974).

Allo stesso modo anche la fisiologia riduce a sistema l'organizzazione delle forze che costituiscono la vita e la buona salute. L'uomo è composto da un grande numero di elementi, tutti forniti di storie complicate. Sangue, grasso, fluidi corporali, ossa, orifizi, anime, suoni, ombre e tutti gli altri principi e dinamismi vitali hanno, dunque, una storia. La conoscenza di queste storie di origine e di fondazione può essere molto sistematica e condurre l'indagatore verso forze che trascendono l'esistenza individuale e oltrepassano l'umanità intesa come unità. La costituzione umana trae le sue radici dalle forze primordiali e soprannaturali che convergono in un processo riproduttivo segnato dalle diverse fasi del ciclo della vita e delle generazioni umane. Gli studi di Joseph W. Bastien hanno mostrato come la fisiologia delle Ande boliviane, per esempio, sia rappresentata da un sistema circolatorio al cui centro viene posto il cuore (*sonco*), il quale regola la respirazione, la riproduzione e la digestione. Grasso (*wira*), sangue (*yawar*) e aria (*wayra*) convergono nel cuore sotto forma di cibo o di respiro. Il cuore trasforma questi fluidi primari in fluidi secondari (muco, gas, bile, latte, sperma) e in sottoprodotti di scarto (feci, urina, sudore) e poi li diffonde in tutto il corpo. Ogni fluido e ogni prodotto possiede una particolare qualità cognitiva ed emotiva, che può essere facilmente individuata. Questo genere di fisiologia viene utilizzata da coloro che pronunciano le diagnosi e acquisiscono le guarigioni, ma pone anche le basi per le diverse azioni comunitarie che regolano la riproduzione sociale. Gli schemi coreografici in forma di spirale, per esempio, che vengono danzati in certe stagioni dell'anno, promuovono il benessere della comunità rituale che viene a loro collegata, perché imitano l'azione centripeta e centrifuga del cuore quando raccoglie gli elementi nutritivi e li redistribuisce al corpo intero. Le ricerche di R. Devisch in Africa e quelle di Francis Zimmermann e di Sudhir Kakar sui materiali dell'Asia meridionale dimostrano che applicazioni di questo genere di una fisiologia sistematica sono alquanto diffuse, ma che ci sono profonde differenze sul significato religioso che viene loro attribuito (Devisch, 1984; Zimmermann, 1982; Kakar, 1982, pp. 219-51). Il corpo si comporta come un microcosmo, al cui interno si possono porre, contestare, pacificare, eliminare oppure adattare le potenze della malattia. Con straordinaria chiarezza, Alfredo López Austin ha illustrato l'utilizzazione della fisiologia da parte degli Indios, per organizzare e giustificare interi imperi (López Austin, 1980). In ogni caso, la rappresentazione culturale delle dinamiche interne del corpo si apre verso l'esterno per mettere pazienti e medici in relazione con i processi organizzati del mondo.

**Testi e dottrine.** Anche molti testi e dottrine offrono una trattazione esplicita e sistematica dei temi della malattia e della guarigione. Il *Huangdi Neijing Suwen*, per esempio, è un testo medico classico, che ha una lunga storia in Cina. L'articolazione organica delle malattie, delle diagnosi e delle terapie divenne per molti secoli il centro di riferimento e di interpretazione

(Veith, 1966). Essendo sistemi simbolici chiusi e tassonomici, i testi canonici non soltanto registrano gli elenchi delle medicine e delle tecniche disponibili, ma rivelano anche il significato della malattia e della cura, permettendo alla tradizione, formatasi intorno a un testo, di indagare fino alle loro fondamenta le linee di collegamento tra le varie letture contraddittorie che nel tempo sono andate accumulandosi. In questo modo, come William R. Bascom ha dimostrato a proposito dalla divinazione degli Yoruba, i testi diagnostici si aprono ad affermazioni dottrinali sulla natura umana e cosmica (Bascom, 1969, 1980). Ma, come ha messo in evidenza Robert D. Pelton (Pelton, 1980), le quasi duemila poesie-canzoni utilizzate nei sistemi divinatori dell'Africa occidentale sono presentate come altrettanti enigmi e sono, a loro volta, soggette a critica ogni volta che l'esperienza del disordine fisico di un paziente mette in questione l'ordine metafisico. Sono documentati, del resto, numerosi esempi di testi dottrinali originariamente non composti per un uso clinico che invece si dimostrano efficaci anche per questo scopo. Di questo genere sono, per esempio, le *sūtra* e i trattati dedicati al potere del Buddha guaritore che sono stati studiati da Raoul Bimbaum (Bimbaum, 1979) e, tra gli Aztechi, le descrizioni amministrative dei sistemi di cura e di divisione del lavoro analizzate da López Austin (López Austin, 1974, 1975).

**I riti della pratica medica.** Estremamente interessante è lo studio approfondito dei riti della pratica medica, considerati nella loro piena espressione simbolica [Vedi *MEDICINA E RELIGIONE*]. I riti di cura sono assai vari e affascinanti. Essi spesso consistono in numerose fasi rituali distinte, il cui insieme produce un ritmo coerente di rappresentazione. Alcuni importanti studi culturali sulle pratiche mediche, come le opere di Victor Turner, che indirizzò lo studio dell'antropologia medica verso il simbolismo religioso, rivelano quanto le azioni simboliche possano essere potenti nel trasmettere un significato (Turner, 1968). Gli atti rituali di guarigione comprendono spesso drammatiche azioni dialogate, fatte di rumori, canti, benedizioni e maledizioni. Le analisi delle formule rituali di cura, come quelle individuate nei testi mongoli di esorcismo studiati da Sárközi (Sárközi, 1984), e degli accessori rituali di accompagnamento, come per esempio le effigi analizzate da Walter Heissig (Heissig, 1986), possono opportunamente illustrare i valori culturali che rimangono in genere sottintesi. Anche i gesti di preparazione e di consacrazione delle medicine rituali, prima che abbia inizio la seduta curativa vera e propria, possono essere estremamente importanti per rivelarne i significati religiosi. Herbert Fischer ha mostrato quanto possano essere significativi anche i semplici movimenti delle dita per trasmettere poteri e significati religiosi (Fischer, 1965). Fischer si rivolgeva a quelle tradizioni culturali in cui piccolissimi ma stilizzati movimenti delle dita diventano mezzi per scoprire e rimuovere la materia patogena e per rivelare il corpo soprannaturale che sono nascosti all'interno di quello umano. Ad una analisi ravvicinata, anche cerimonie di guarigione apparentemente assai semplici si rivelano invece incredibilmente complicate. Si pensi al *pirit*, la cerimonia buddhista di guarigione che viene celebrata nello Sri Lanka e in altre nazioni in cui è diffuso il Buddhismo Theravāda. Sebbene il *pirit* sia un rito popolare, comunemente celebrato, in occasione di malattia, in ambiente contadino, Lily de Sylva ha individuato nello Sri Lanka almeno quattro tipi diversi di cerimonia *pirit*. Il rito, anzi, può essere suddiviso in almeno trentadue parti e componenti, molte delle quali hanno una loro storia e possono essere a loro volta ulteriormente articolate in diverse formule o gesti rituali (de Sylva, 1981).

Forse proprio il ricco simbolismo che accompagna i riti di diagnosi e di guarigione, assai elaborato e carico di complesse valenze, spiega perché le procedure spettacolari della cura forniscono ai singoli e alle culture buone opportunità per acquisire nuovi poteri religiosi e nuove forme di conoscenza. La malattia e la guarigione, infatti, spalancano su nuovi mondi gli orizzonti della conoscenza e l'esperienza dell'umanità. La malattia spesso apre gli occhi del malato e dei suoi parenti sul proprio passato, comunitario e personale, sul significato delle intenzioni personali, delle idee e delle emozioni e infine sui più generali orizzonti del loro mondo fisico e spirituale. La conoscenza che si ottiene attraverso la malattia non sempre è organizzata e ordinata in un sistema unitario. Dal momento che la malattia giunge in modo inaspettato, infatti, essa apre lentamente, a brandelli successivi e con una certa irregolarità, l'orizzonte umano della conoscenza. La valutazione dei singoli esempi di malattia e di cura, inoltre, può essere di fatto selettiva, dipendendo dalla necessità e dall'opportunità della riflessione che in questa situazione viene offerta alla comunità. È questo il caso del popolo Gnau della Nuova Guinea, che, come molti popoli del mondo, posti di fronte a una malattia grave, cedono alla pressione di conoscerne la causa, di come comportarsi nei suoi confronti e di come ottenere la guarigione. La malattia svolge un ruolo assai importante perché attribuisce una forma alla loro cosmologia e alla loro identità, entrambe fondate sopra i medesimi antenati e spiriti che sono attivi nella malattia e nella cura. Ma gli Gnau riconoscono che le cause della malattia possono essere moltissime e che le situazioni che sono responsabili di una forma particolare di malattia sono

talmente complicate da smorzare ogni spinta verso la consistenza, la prevedibilità o addirittura la certezza della diagnosi e della cura (Lewis, 1975, pp. 338ss.). Nonostante ciò, la messa in scena dei riti di cura degli Gnau coinvolge interi villaggi e si fonda in genere sul convincimento che questa esperienza accresca la conoscenza, da parte della comunità, di un universo che è assai complesso, essendo composto di numerosissimi principi, poteri e interessi.

Una volta che i processi simbolici delle varie cerimonie di cura sono stati analizzati e interpretati, è possibile tracciare la loro storia comparata. I mutamenti che intervengono in questi riti, con il passare del tempo e con il diffondersi nello spazio mediante il commercio o mediante una guerra di conquista, diventano anch'essi uno strumento per comprendere ciò che di tali riti è importante dal punto di vista religioso. In uno studio illuminante, per esempio, John M. Janzen ha delineato la storia e la diffusione dei riti di cura tra i Kongo dell'Africa centrale in una arco di tempo di quasi trecento anni. Questa documentazione permette a Janzen di cogliere sia gli elementi che la tradizione storica ha conservato sia le innovazioni spontanee che sono state introdotte da ciascuna comunità nella rappresentazione dei riti (Janzen, 1981).

**Malattia e società.** Il ruolo ricoperto dalla malattia e dalla cura nella riorganizzazione dell'esperienza personale e sociale viene spesso utilizzato per dare nuova forma alle visioni del mondo e per ricomporre ordini sociali spezzati. Poiché la malattia, essendo il risultato della presenza ambivalente di un modo di essere nuovo o non ancora sufficientemente accolto, viene considerata una forma ostile e una spinta al cambiamento, ecco che il linguaggio della malattia e della cura frequentemente si collega con i tentativi di innovazione, oppure al contrario di riproposizione, della tradizione. Su questa base, ricercatori come Oskar Köhler hanno dimostrato come particolari configurazioni di sintomi possano diventare peculiari di certi sottogruppi della società e come spesso il linguaggio religioso della malattia, dell'impurità, della purificazione e della cura sia collegato a movimenti di ribellione e di reazione, a sforzi utopici e rivoluzionari (Köhler, 1978).

Moltissimi culti millenaristici prevedono una esplosione epidemica di qualche forma di malattia del ballo. Intorno al 1560, per esempio, nelle Ande peruviane le divinità discesero dal cielo (o uscirono dai loro santuari terreni) per mescolarsi alla popolazione locale e trascinarla in incontrollabili crisi di ballo. Queste danze deliranti avrebbero portato alla fine del mondo, rovesciato il dominio spagnolo e restituito il potere alla popolazione e alle divinità del luogo. A migliaia, gli Indios andini si trasformarono in divinità salvatrici incarnate e danzarono la Taqui Oncoy, «la danza delle Pleiadi». Dopo quasi un decennio, le autorità spagnole riuscirono ad annientare il movimento, costringendo circa ottomila persone all'esilio.

Poiché le potenze della sofferenza colpiscono le loro vittime senza il loro consenso, la malattia diventa un veicolo di cambiamento sociale, di resistenza e di irrequietezza, per i quali queste persone sofferenti e agitate non possono essere ritenute direttamente responsabili, essendo loro stesse delle vittime (Lewis, 1971). In questo modo, la sintomatologia e l'epidemiologia possono anche indicare rimescolamenti sociali di ampia portata e collaborano nel determinare con precisione i motivi latenti che li hanno causati. Ma i culti della malattia possono anche essere, al contrario, occasioni per rivitalizzaree le antiche tradizioni religiose o le antiche strutture socio-politiche di fronte al potere opprimente di una religione dominante oppure di una autorità politica. In questa luce, per esempio, Ernesto de Martino ha interpretato alcune malattie e alcuni riti popolari di guarigione musicale nell'Italia contadina (de Martino, 1957).

Talvolta la lingua della malattia e della cura sembra essere un veicolo per la creazione di nuove forme ed esperienze religiose. La spontaneità della malattia, spezzando il processo delle autorizzazioni concesse dalle istituzioni, spinge i laici a sperimentare nuove forme religiose e ad associare tra loro elementi di tradizioni a prima vita piuttosto disparate. Molte delle cosiddette Chiese cristiane indipendenti dell'Africa, per esempio, costituiscono un'importante occasione per l'interpretazione religiosa della malattia e dei riti di guarigione. Queste Chiese sembrano conservare antichissime tradizioni della religiosità africana ma, nello stesso tempo, forniscono nuova vita e nuovo significato al Cristianesimo portato dai missionari europei. A Douala (Camerun) un gruppo sempre più numeroso di devoti seguiva due donne investite di poteri profetici. Costoro chiamavano i loro discepoli i «malati del Padre» e li dividevano in gruppi, secondo le categorie di malati menzionate nei Vangeli: il cieco, il paralitico, l'epilettico, il sordo e il muto. Ma i discepoli non manifestavano affatto questi sintomi. Eric de Rosny fa notare che molti di essi non sembravano neppure ammalati, eppure, nel profondo del loro essere, si identificavano con queste malattie semplicemente per avere il diritto di far parte del gruppo degli eletti (de Rosny, 1986). Le due profetesse pronunciavano lunghissimi discorsi in cui si intrecciavano le immagini e l'interpretazione della credenze tradizionali africane e quelle del Cristianesimo. Ciò che forniva la base per la riforma e il ripensamento sociali era dunque l'esperienza individuale della malattia. In ultima analisi, quindi, il potere

religioso della malattia e della guarigione può essere interpretato come un tentativo consapevole di istituire nuove religioni. Nel caso di una nuova religione assai diffusa in Giappone, chiamata Tenrikyō, per esempio, offrendo una nuova analisi e un nuovo significato per la malattia (*mijō*), chiarendo il rapporto della sofferenza con le difficoltà personali (*jijō*) e mostrando come entrambe siano collegate ad accumulazioni eccessive di *bokori*, cioè di atti mentali che si allontanano dal volere del Dio Padre, tale nuova religione spera di spingere la gente a passare dalla ragione alla fede. Questo mutamento completo del cuore sarà realizzato grazie alla guida continua (*tebiki*) e agli avvertimenti (*teire*) concessi al mondo da Dio attraverso, appunto, il movimento religioso Tenrikyō. In questo modo, le malattie diventano come i gradini di una scala che consentono di ascendere verso una nuova fede, in un ordine divino nuovamente rivelato (Tenrikyō, 1966).

Le origini mitiche della malattia e della cura mostrano, dunque, fino a che punto l'esperienza della malattia e della guarigione raggiunge la profondità della cultura e della condizione umana. Non è sorprendente, perciò, trovare che le immagini significative della malattia e della cura compaiono a tutti i livelli dell'esistenza personale e sociale. Questi simboli, queste credenze e questi atti rituali servono perciò come strumenti per comprendere situazioni storiche particolari e in ultima analisi, per riflettere sulla natura umana.

## BIBLIOGRAFIA


K. Appiah-Kubi, *Man Cures, God Heals. Religion and Medical Practice among the Akans of Ghana*, Totowa/N.J. 1981.

W.R. Bascom, *Ifa Divination. Communication between Gods and Men in West Africa*, Bloomington/Ind. 1969.

W.R. Bascom, *Sixteen Cowries. Yoruba Divination from Africa to the New World*, Bloomington/Ind. 1980.

J.W. Bastien, *Qollahuaya-Andean Body Concepts. A Topographical-Hydraulic Model of Physiology*, in «American Anthropologist», 87 (1985), pp. 595-611.

R. Birnbaum, *The Healing Buddha*, Boulder/Col. 1979.

F.E. Clements, *Primitive Concepts of Disease*, in «American Archaeology and Ethnology», 32 (1932), pp. 185-252.

V. Crapanzano, *The Hamadsha. An Essay in Moroccan Ethnopsychiatry*, Berkeley 1973.

R. Devisch, *Se recréer femme. Manipulation sémantique d'une situation d'infécondité chez les Yaka du Zaire*, Berlin 1984.

H. Fischer, *The Use of Gesture in Preparing Medicaments and in Healing*, in «History of Religions», 5 (1965), pp. 18-53.

L. Girault, *Kallawaya. Guérisseurs itinérants des Andes*, (Mémoires de l'Institut Français de Recherches Scientifiques pour le Dévelopement en Coopération, 107), Paris 1984.

W. Heissig, *Banishing of Illnesses into Effigies in Mongolia*, in «Asian Folklore Studies», 45 (1986), pp. 33-43.

M. Jankovics, *Cosmic Models and Siberian Shaman Drums*, in M. Hoppál (cur.), *Shamanism in Eurasia*, Göttingen 1984, I, pp. 149-73.

J.M. Janzen, *Lemba 1650-1930. A Drum of Affliction in Africa and the New World*, New York 1981.

S. Kakar, *Shamans, Mystics, and Doctors. A Psychological Inquiry into India and Its Healing Traditions*, New York 1982.

O. Köhler, *Die Utopie der absoluten Gesundheit*, in H. Schipperges, E. Seidler e P.U. Unschuld (curr.), *Krankheit, Heilkunst, Heilung*, München 1978.

G. Lewis, *Knowledge of Illness in a Sepik Society. A Study of the Gnau, New Guinea*, (London School of Economics Monographs on Social Anthropology, 52), London 1975.

I.M. Lewis, *Ecstatic Religion. An Anthropological Study of Spirit Possession and Shamanism*, Harmondsworth 1971 (trad. it. *Le religioni estatiche*, Roma 1972).

A. López Austin, *Sahagún's Work and the Medicine of the Ancient Nahuas. Possibilities for Study*, in M.S. Edmonson (cur.), *Sixteenth-Century Mexico. The Work of Sahagún*, Albuquerque 1974.

A. López Austin, *Textos de medicina nahuatl*, México 1975.

A. López Austin, *Cuerpo humano e ideología*, I-II, México 1980.

E. de Martino, *La terra del rimorso*, Milano 1957.

R.D. Pelton, *The Trickster in West Africa*, Berkeley 1980.

M. Porkert, *The Theoretical Foundations of Chinese Medicine. Systems of Correspondence*, Cambridge/Mass. 1974.

L.P. Potapov, *Shaman's Drums of Altaic Ethnic Groups*, in V. Diószegi (cur.), *Popular Beliefs and Folklore Tradition in Siberia*, Budapest 1968.

E. de Rosny, *Mallah et Marie-Lumière, guérisseuses africanies*, in «Études», 364 (1986), pp. 473-88.

G. Rouget, *Music and Possession Trance*, in J. Blacking (cur.), *The Anthropology of the Body*, New York 1977.

A. Sárközi, *A Mongolian Text of Exorcism*, in M. Hoppál (cur.), *Shamanism in Eurasia*, Göttingen 1984, I, pp. 325-43.

Lily de Sylva, *Paritta. The Buddhist Ceremony for Peace and Prosperity in Sri Lanka*, in «Spolia Zeylanica. Bulletins of the National Museum of Sri Lanka», 36 (1981).

Tenrikyō Church Headquarters, *Tenrikyō. Its History and Teachings*, Tenri 1966.

V. Turner, *The Drums of Affliction. A Study of Religious Processes among the Ndembu of Zambia*, London 1968.

S.I. Vajnštejn, *The Tuvan (Soyot) Shaman's Drum and the Ceremony of its 'Enlivening'*, in V. Diószegi (cur.), *Popular Beliefs and Folklore Tradition in Siberia*, Budapest 1968.

Ilza Veith (cur.), *Huang-ti nei ching su wen. The Yellow Emperor's Classic of Internal Medicine*, Berkeley 1966. [Per una traduzione italiana si veda Elisabet Rochat de la Vallée e Cl. Larre (curr.), *Huangdi Neijing Suwen. Le domande semplici dell'Imperatore Giallo*, Milano 1994].

O. Zerries, *Krankheitsdämonen und Hilfsgeister des Medizinmannes in Südamerika*, in *Proceedings of the International Congress of Americanists*, 1955, pp. 162-78.

Fr. Zimmermann, *La jungle et le fumet des viandes. Un thème écologique dans la médicine hindoue*, Paris 1982.


LAWRENCE E. SULLIVAN

**MARTIRIO.** Il simbolo del martirio è consegnato dai capi di una comunità agli uomini e alle donne che offrono volontariamente la loro vita, per solidarietà con il loro gruppo e in conflitto con un gruppo differente e ideologicamente contrapposto. Il martire e il suo assassino sono delegati, campioni o difensori della loro società. Pochi martiri sono tecnicamente dei suicidi: la maggior parte vengono uccisi da funzionari pubblici, militari o poliziotti, oppure da funzionari religiosi. Costoro giustiziano il martire come se fosse un terrorista, un criminale o un eretico che minaccia i valori sociali fondamentali o la salute fisica dei membri della comunità. La società dell'uccisore e quella dell'ucciso lottano per controllare il significato dell'uccisione: essa deve essere percepita dal mondo come un autentico martirio, oppure come una condanna giudiziaria?

I martiri possono essere i «testimoni» – mentenendo il significato letterale del termine greco – di gruppi politici di carattere privato che propugnano l'autodeterminazione, oppure gli eroi delle guerre di espansione di gruppi istituzionalizzati. Immagini contemporanee scorrono davanti ai nostri occhi: un monaco buddhista che si autosacrifica in Vietnam, un soldato dell'IRA che si lascia morire di inedia in una prigione inglese, un kamikaze giapponese che dirige il proprio aereo-bomba contro una nave da guerra americana. Il martirio è un tentativo di penetrare all'interno dei confini ideologici e sociali tra gruppi in conflitto tra loro attraverso un potere ierocratico, religiosamente fondato. Il potere religioso di una minoranza invoca una vendetta elevata e purificatrice (Jacoby, 1983) contro un avversario dominante, che a sua volta si vendica uccidendo il martire.

Il confronto può unire il popolo del martire, rafforzando la sua opposizione quando esso, sotto una guida carismatica, sviluppa il proprio potere organizzativo. L'atto esemplare di un martire rafforza il coraggio del popolo, aiutandolo a sopportare le tribolazioni quotidiane e dirige la sua ira contro l'avversario crudele e assassino, contro la fonte di queste tribolazioni. Ma il martirio può anche rafforzare la volontà dell'avversario di rispondere con una repressione contro la comunità del martire. Il martirio, insomma, politicizza il rapporto tra i gruppi.

Il martirio sembra essere comparso piuttosto presto nella storia, probabilmente nel IV secolo a.C. L'identificazione dell'ideologia come una realtà culturale indipendente è stata certamente un requisito per il martirio. Le ideologie in contrapposizione tra loro servono da simboli di mobilitazione, da principi intorno ai quali si raccolgono le comunità, rinforzando e anche radicalizzando i conflitti economici o politici.

Le religioni dell'antico Egitto e della Mesopotamia e la filosofia greca consideravano le ideologie come realtà culturali che avevano già in sé i germi delle idee del bene e del male. Il dualismo zoroastriano aveva elaborato l'esistenza di una forza maligna indipendente, e l'Ebraismo dell'età dei Maccabei adattò al monoteismo questa idea di una lotta contro il male. La cultura greca introdusse un elemento personalistico in queste ideologie, attraverso l'immagine del filosofo asceta. Il Cristianesimo orientale associò l'idea dualistica a quella dell'eroe individuale, anticipando in questo modo le idee islamiche sul martirio, tra le quali quella del pegno della vita eterna per i martiri, del perdono dei peccati, dell'esclusione dal Giudizio Universale e della capacità di intercedere da parte delle anime dei martiri.

Il martirio attribuì un significato sacro ai conflitti economici e politici, subordinandoli a quella che Max Weber chiamava «l'etica del fine assoluto», ossia la ricerca assoluta dei risultati, senza prestare alcuna attenzione al loro costo. Quando prevale, invece, l'«etica della responsabilità», il valore dei risultati, commisurato al prezzo dei mezzi impiegati per raggiungerli, finisce inevitabilmente per scoraggiare il martirio.

Il martirio è un atto libero e volontario. Si tratta anche di un gesto altruistico. Il martire può evitare di fatto la morte dichiarandosi vinto di fronte al suo avversario, ma anche in questo caso accetta, afferma o addirittura ricerca la morte. Un soldato o un gladiatore lottano per sconfiggere l'avversario soprattutto per non essere a loro volta colpiti e uccisi. Se si verifica la morte, si tratta in ultima analisi di una sorta di incidente provocato dalle circostanze. Soltanto quando questa situazione è perfettamente sacralizzata, come nel caso dello *jihād* musulmano, il soldato che viene ucciso in guerra è un martire.

Questo articolo sviluppa alcuni elementi della teoria sociologica del martirio. Le domande fondamentali sono: in quali condizioni una società produce martiri? quali sono i diversi tipi di martirio? e quali speciali circostanze sociali fanno sorgere ciascuno di questi tipi?

**Martirio e vita sociale.** Il martirio attribuisce a un evento terreno una speciale grazia divina. Il simbolismo è parallelo a quello che interviene quando un animale sacrificale acquisisce una qualche sacralità. La vittima animale scompare, mangiata dai fedeli (ai quali cede la propria sacralità), oppure completamente bruciata (innalzando un profumo gradito al Signore). Il martire, in quanto sacrificio umano, acquisisce una santità incancellabile. La santità può assumere la forma di una promessa di redenzione, che attenua le sofferenze o mette in grado il martire di resistere nonostante le sofferenze. Si riteneva che i primi cristiani imprigionati e in attesa del martirio avessero il potere di rimettere i peccati. Coloro che infine erano liberati

conservavano questo potere, forse diventando presbiteri della Chiesa.

Il martire muore convinto della propria autorità legittima, una autorità che sfida quella dei carnefici. Un martire può ritenersi una incarnazione dello Spirito Santo, come fece Montano (Freund, 1972) o l'ebreo 'Aquiva' ben Yosef.

Il martire, dopo la morte, diventa un simbolo sacro dell'autorità intorno alla quale ruota la comunità. L'autorità così prodotta è carismatica, slegata dalla tradizione. Questa autorità carismatica abbandona un ordine più antico per conquistare un nuovo ordine sociale e culturale, spesso concepito come un ordine spirituale.

***Il martirio è esemplare.*** Il martire costituisce spesso un modello per altre forme minori di martirio. Nell'Islamismo, per esempio, l'idea della morte del martire «nel modo di Allāh» si applica metaforicamente alla *ṣadaqah*, cioè all'elemosina.

Mentre il suicidio, che è autoinflitto, raramente viene considerato una forma di martirio; l'ascetismo, anch'esso autoinflitto, è invece un martirio minore. L'avversario dell'asceta è il desiderio fisico. La vittoria sul desiderio è propedeutica rispetto alla vittoria sull'avversario concreto.

Il martire dimostra la possibilità umana dell'atto. Che una persona in carne ed ossa trionfi nella morte, talora con grave dolore, facilita il reclutamento dei futuri martiri. Una simile morte costituisce inoltre un deterrente nei confronti di ogni futura devianza. Che un membro di una minoranza disprezzata possa dimostrare un tale impegno, infatti, costituisce una sfida ai membri del gruppo dominante. L'avversario può tentare di oscurare il fatto, ma per essere esemplare, il martirio deve essere pubblico e pubblicizzato. Una azione privata, invece, sarebbe significativa soltanto per il martire e il carnefice e fallirebbe in questa funzione esemplare. Al gruppo del martire sarebbero così negati i benefici della testimonianza del proprio campione. I tanti martiri di cui non si ha alcuna memoria senza dubbio morirono in prigioni sotterranee e le loro ceneri furono gettate in mare. I martirologi, comunque, non contengono alcun martire che cercò volontariamente di nascondersi nella sua comunità.

Nella tradizione ebraica, la morte per *qiddush hashem*, che santifica il nome – o meglio la reputazione – di Dio, ha lo scopo di impressionare i gentili. Questa norma deriva da una lettura della frase di *Ezechiele*: «alla vista delle nazioni». La pubblicità per lo *shahīd* («martire») islamico è implicita nell'idea dello *jihād* inteso come un obbligo collettivo più che personale. Ibn Rushd (Averroè) scrisse nella sua opera sullo *jihād*, *Bidāyat al-mujtahid*, nel XII secolo, che per cancellare ogni obbligo verso gli *shahīd* è necessario conoscere e riconoscere il loro martirio volontario (Averroè, in Peters, 1977).

***Il martirio è politico.*** Il martirio è anche un atto politico, che riguarda la ripartizione del potere tra due società, oppure tra un sottogruppo e la sua comunità di appartenenza. La rivolta dei Maccabei, per esempio, che offrì i primi martiri paradigmatici, fu l'azione di una comunità ridotta che cercava qualche elemento di indipendenza culturale. Le comunità cristiane dell'Asia Minore, nel I e nel II secolo, offrirono i loro martiri alle autorità romane nella loro lotta per limitare il potere di Roma di imporre particolari espressioni di lealismo politico. Certi martiri religiosi rifiutano di operare violenza fisica contro i loro avversari, ma il martirio, in quanto atto politico, non è mai una sottomissione passiva. Il martire, anche se non violento, colpisce psicologicamente il suo nemico.

Il grido che si leva per vendicare il martire mobilita l'azione contro l'avversario. Al martirio di Maria Stuarda, per esempio, seguì la dura lotta religiosa per la corona d'Inghilterra. Elisabetta Tudor temeva che si potesse sviluppare una guerra di religione intorno alle pretese al trono di Maria. Mattingly (1959) scrive che i re cattolici d'Europa erano assai più desiderosi di vendicare la defunta regina di Scozia che di mantenerla in vita. Il suo sangue versato gridò vendetta contro i suoi nemici più forte e più chiaramente di quanto la sua viva voce potesse fare.

Là dove emerge il potere ierocratico, non è lontano il potere politico: spesso l'uno si trasforma nell'altro. Soltanto in questo senso il papa comanda reggimenti. L'IRA ha utilizzato il potere ierocratico della Chiesa per sostenere la propria lotta per l'indipendenza dell'Irlanda dalla Gran Bretagna.

Il martirio mira a rendere inefficace l'autorità politica, sfidando i fondamenti sacri che legittimano l'autorità dell'avversario. Il martire potenziale è un rivale che rivendica autorità e questa rivendicazione politica può essere religiosamente legittimata.

La lotta politica può anche essere una lotta intestina: la società di riferimento e la minoranza scismatica possono condividere una fede e un sistema politico. I Maccabei, Arnaldo da Brescia, Jan Hus e Savonarola, per esempio, accusarono tutti di tradimento i capi dei gruppi che essi combattevano. L'attacco della minoranza venne in questi casi considerato eretico, pericoloso per la fede.

Il sufi 'Ayn al-Quḍāt al-Hamadhānī, nato in Persia nell'XI secolo, osò sfidare le autorità islamiche. La rivendicazione del potere da parte delle autorità si basava sulla rivelazione coranica e sulla *sunnah*, le tradizioni derivanti da essa. 'Ayn al-Quḍāt al-Hamadhānī af-

fermava che la grazia divina si era riversata su di lui in tutti i modi della conoscenza esoterica e delle rivelazioni divine, e che egli era, perciò, una fonte indipendente della legge.

Jan Hus (1373-1415) operò direttamente in campo politico. Egli sfidò la legittimità del papato, la sede di Pietro, affermando che Pietro non era il capo della Chiesa, la quale invece, in ultima analisi, deve far capo direttamente a Cristo. Condannato dal Concilio di Costanza nel 1414 e incarcerato, Hus scrisse un caratteristico messaggio da martire a un amico di Praga: «In prigione e in catene, aspettando il domani per ricevere la sentenza di morte, pieno di speranza in Dio che non devierò dalla verità né abiurerò errori imputatimi da falsi testimoni». Fu ancora esortato a ritrattare dopo essere stato legato sul rogo, ma rispose, secondo l'abitudine dei martiri: «Dio mi è testimone che non ho mai pensato o predicato ciò che i falsi testimoni hanno detto contro di me... Ora io muoio gioiosamente».

Il fuoco fu infine appiccato e Hus ripeté il *Kyrie Eleeison* finché non fu soffocato dal fumo. Le sue ceneri furono sparse nel fiume, estremo stratagemma per controllare il significato dell'evento, impedendo l'elevazione di un santuario sepolcrale. Dopo la sua morte, gli hussiti lottarono a Praga e fondarono l'organizzazione ecclesiastica di Tábor, riconoscendo soltanto due sacramenti, il battesimo e la comunione, e rifiutando la maggior parte del cerimoniale della Chiesa cattolica.

Ogni minoranza può organizzarsi come società segreta, come setta che pratica un culto insolito. Tanchelmo nei Paesi Bassi e Redus de l'Étoile in Bretagna, nel XII secolo, si dichiararono entrambi figli di Dio. I loro seguaci caddero vittime della repressione ed essi furono imprigionati e martirizzati (Cohn, 1961). Numerosi estatici e asceti, critici verso la Chiesa riconosciuta, si raccolsero intorno a simili portatori di rivendicazioni e perpetuarono i loro movimenti.

**I diversi tipi di martire: indipendenza politica e orientamento dell'azione.** Il rispettivo potere politico delle comunità che scendono in conflitto determina il compito del martirio e le caratteristiche dei martiri scelti per svolgere tale compito. Tutte le società in crescita generarono indifferentemente qualche forma particolare di martirio.

Le comunità cristiane all'interno dell'Impero Romano costituivano una minoranza politicamente in crescita. I martiri di questa minoranza soffrivano passivamente, invitando alla ribellione ma infliggendo all'avversario soltanto una pressione morale o psicologica. L'Islamismo in espansione dei primi secoli della sua storia esemplifica perfettamente una società in fase di autodeterminazione. I suoi martiri erano attivi e bellicosi.

La comunità ebraica postilluministica dell'Europa occidentale era invece una società politicamente in fase di decadenza. Gli Ebrei che morirono per mano dei loro avversari non furono, propriamente, dei martiri ma semplicemente delle vittime dei massacri di massa o, in seguito, dell'Olocausto.

L'atteggiamento della società nei confronti dell'agire terreno rappresenta una seconda influenza sul tipo di martirio. L'orientamento verso l'agire può esssere di tipo soprattutto «ultraterreno» oppure soprattutto «terreno», per riprendere i termini di Max Weber. Questi due tipi di orientamento sono tra loro in un rapporto dialettico. Una lettura politica dell'esistenza terrena intesa in modo attivo rappresenta un elemento minore per le società in crescita e per quelle in fase di decadenza, mentre costituisce un motivo fondamentale per le società in via di autodeterminazione. I settori della società a prevalente orientamento terreno tendono a entrare in conflitto con i settori rivolti piuttosto all'ultraterreno. L'eterodossia rappresenta un caso in cui gli scismatici interni, che costituiscono essi stessi una fase in crescita, forniscono un contrappunto religioso di tipo ultraterreno all'orientamento politico di una società dominante in fase di autodeterminazione.

L'analisi sarà organizzata nei termini del livello di indipendenza politica della società. I riferimenti agli atteggiamenti terreni o ultraterreni verranno classificati all'interno del tipo di società. La figura 1, con i suoi esempi concreti, può aiutare il lettore a comprendere questa tipologia.

FIGURA 1. *Tipi di martirio secondo i diversi livelli di indipendenza delle società e di orientamento dell'agire terreno.*

| ORIENTAMENTI PREDOMINANTI | LIVELLO DI INDIPENDENZA DELLA SOCIETÀ | | |
|---|---|---|---|
| | *Crescenti* | *Autodeterminanti* | *Decadenti* |
| *Mondo esterno* | Primi martiri cristiani | Martiri missionari | Vittime dei pogrom |
| *Mondo interno* | Soldati dell'Esercito Repubblicano Irlandese | Shahīd islamico | Antimartiri |

***Il martirio nelle società in fase di crescita.*** Una società in crescita è una società politicamente priva di potere, ma che comincia a muoversi, forse a rinascere. La resistenza degli Ebrei all'ellenizzazione, sotto il sovrano seleucide Antioco Epifane, nel II secolo a.C., rappresenta un primo modello. L'anziano Eleazaro, secondo l'apocrifo *2 Maccabei*, è il tipo di martire che sceglie di offrire la propria vita piuttosto che mangiare carne di maiale in un Tempio di Gerusalemme già sconsacrato.

Quell'immagine viene riproposta nella ribellione ebraica del II secolo contro la Roma adrianea, in cui lo studioso e capo politico 'Aqiva' ben Yosef si unì a Bar Kokhba, capo della rivolta. La tradizione dice che 'Aqiva' venne bruciato, avvolto in un rotolo della Torah, in una arena romana.

Il modello del martirio cristiano è il processo e la crocifissione sul Golgota, così come vengono narrati nei Vangeli. I martiri successivi si sforzarono, infatti, di imitare Cristo. L'Agnello di Dio sacrificato sopravvive pienamente, non in questo mondo, ma nell'aldilà. In modo relativamente singolare, i carnefici divinamente designati erano dei pagani. Normalmente, infatti, soltanto un sacerdote poteva celebrare un sacrificio valido.

Questo principio ricompare tra gli Ebrei di Magonza che, nell'XI secolo, di fronte al massacro incombente, uccisero prima i propri figli e poi se stessi. In questo modo, essi santificarono il sacrificio attraverso le loro mani «sacerdotali», rivivendo simbolicamente il rito del tempio di Gerusalemme. (Un massacro operato da pagani avrebbe in ogni caso contaminato l'offerta). L'avversario viene reso impotente consegnandogli soltanto dei cadaveri e realizzando così il massimo della non cooperazione e vengono affermate la forza e l'autorità spirituale della comunità del martire.

Il martirio nelle società in fase di crescita produce autorità, accresce la lotta, unifica la minoranza e legittima la nuova cultura attraverso la dimostrazione della propria superiorità sulla natura. I martiri, inoltre, spingono una società politicamente in crescita verso l'autodeterminazione, verso la libertà sociale e culturale. L'istituzionalizzarsi di una nuova autorità rappresenta un primo gradino di questo processo, quando il gruppo del martire, per esempio, diventa infuso dello Spirito Santo (Klawitzer, 1980). La morte del martire rende la scelta ideologica una questione di vita o di morte. Tutto ciò rafforza la lotta, in genere accelerando la sua soluzione a tutto vantaggio della minoranza. Quando la società si muove verso una accresciuta responsabilità, muta l'intera cultura. Paradossalmente, i valori per i quali i primi martiri rinunciarono alla vita possono spesso non avere alcun significato per i membri della società successiva, ormai pienamente autodeterminata e prospera.

La radicalizzazione e l'accrescimento del conflitto unifica al loro interno le due parti in causa. L'atroce ingiustizia rappresentata dall'uccisione del martire indifeso e le orrende circostanze nelle quali si realizza l'uccisione coinvolgono tutti gli astanti. Il martirio, inoltre, unifica e rafforza il gruppo nella sua lotta. Se la solidarietà sociale è un prerequisito per il martirio, come trova i suoi primi martiri un gruppo ancora diviso al suo interno, non ancora in fase di crescita? Una risposta parziale a questa domanda è che i martiri costituiscono a loro volta un piccolo gruppo all'interno della minoranza. Gli intensi rapporti che si realizzano all'interno di questo gruppo lo mettono in grado di ergersi contro il potente gruppo più vasto.

L'unità della comunità minoritaria può essere ostacolata dalla defezione di alcuni dei suoi membri e dal loro passaggio nella maggioranza. Durante la conquista cristiana della Spagna, tra il XIII e il XIV secolo, per esempio, una grande quantità di musulmani e di Ebrei accettarono di aderire al Cristianesimo dichiarandolo pubblicamente, mentre clandestinamente continuarono a praticare la loro fede precedente. Sia la società musulmana sia quella ebraica, tuttavia, decaddero. L'Inquisizione tentò di colpire questi nuovi cristiani e, allo stesso tempo, fece pressioni sullo Stato affinché espellesse coloro che erano rimasti Ebrei e musulmani. Una certa unificazione fu raggiunta dagli Ebrei emigrati soltanto nella loro diaspora.

Prima che sia possibile pensare a una seria resistenza aperta, è necessaria una certa cristallizzazione della minoranza intorno a un nucleo di autorità. La tragedia dell'unificazione nella separazione è drammatizzata nell'apertura apocalittica del *Vangelo di Marco* (13,9-13), in cui è scritto che il fratello tradirà il fratello, il padre il proprio figlio e che i figli si solleveranno contro i propri genitori e li metteranno a morte.

Nel martirio vengono santificate la cultura della minoranza, la sua ideologia e la sua legge e viene stipulato un patto suggellato con il sangue. È scritto in *Mekhilta'*, un commento e una interpretazione dell'Ebraismo, che tutti i comandamenti che gli Ebrei hanno non periranno, fino a che essi non sono realmente riconosciuti, e che tutti i comandamenti che essi hanno decadranno, quando il Signore sarà riconosciuto tra di loro (Herz, 1967).

Il martirio, ponendo l'ideologia davanti alla sopravvivenza fisica, afferma la priorità della cultura sulla natura e dell'esistenza, della legge e della civiltà del gruppo sull'egoismo biologico. Una società in fase di crescita che valuti la vita del singolo al di sopra della sopravvivenza del gruppo e perfino al di sopra della pro-

pria sopravvivenza culturale non è ancora pronta a diventare una società autodeterminata.

***La società autodeterminata: il martirio eroico.*** La società autodeterminata ha raggiunto il pieno controllo politico della propria esistenza. Sono esempi di questa situazione i cristiani del IV secolo in Asia minore, dopo la vittoria di Costantino, l'Islamismo del califfato umayade nella Damasco dell'VIII secolo e la *Yishuv*, la comunità ebraica della Palestina durante gli anni '20, guidata dal Va'ad Le'umi, il Consiglio Nazionale. I martiri di una società autodeterminata sono attivi, aiutano la società nella sua espansione facendo apertamente propaganda, inviando missionari ai non convertiti e combattendo contro gli avversari. Nell'Islamismo lo *jihād* è un obbligo religioso e il martire, lo *shahīd*, è colui che muore in questa guerra santa. La società cristiana europea che, sotto papa Gregorio VII, inviò il pellegrinaggio armato a Gerusalemme corse, secondo le parole di Cohn (1961), verso un sacrificio di massa, una apoteosi di gruppo. La difesa dai nemici esterni costituisce il problema maggiore; il raggiungimento dell'unità interna rimane un problema sociale di minore importanza. Nonostante ciò, la società autodeterminata patisce a sua volta gli scismi interni. Gli storici islamici parlano assai poco dei martiri musulmani giustiziati nelle primissime fasi di oppressione dagli Arabi pagani, che costituivano il primo gruppo di opposizione. Le testimonianze si fanno più precise sui martiri islamici dei vari conflitti interni, i tanti martiri musulmani uccisi dai musulmani medesimi nel corso del periodo della crescita e dell'autodeterminazione e celebrati dalle loro sette. L'esempio storico è costituito dal nipote di Maometto, Ḥusayn il figlio di 'Alī, ucciso dai soldati di Yazid, figlio del califfo Mu'āwiyah, per impedire la salita di Ḥusayn al califfato. Questo martirio viene commemorato annualmente negli ambienti sciiti con la flagellazione, una forma di sofferenza imitativa. Il conflitto ideologico poneva di fronte l'insistenza sciita sulla successione al Profeta per via familiare e un contesto che si fondava sulla base elettiva della legittimità del califfato.

***La società in fase di decadenza politica: vittime e antimartiri.*** La società in fase di decadenza politica è quella che sta perdendo la propria capacità di essere autodeterminata. Le comunità pagane delle province dell'Impero romano decaddero quando furono assimilate dal Cristianesimo vittorioso. La società zoroastriana divenne una debolissima minoranza in Persia, con una particolare diaspora in India, subito dopo la conquista islamica. Società numericamente più ridotte, come quelle degli Indiani d'America e delle isole della Polinesia, furono cancellate dai moderni poteri imperiali.

La causa e le caratteristiche di questa decadenza è da individuarsi nella perdita dell'autonomia politica. I simboli della società non riescono più a controllare la lealtà dei propri membri. In questo modello si inserisce, per esempio, la società ebraica dell'Europa occidentale, a partire dalla fine del XVIII secolo. Il controllo delle diverse comunità ebraiche locali, a quanto risulta dai documenti, fu gravemente indebolito quando si affermarono in Europa i nuovi concetti di indipendenza e di cittadinanaza. Gli schemi cristiani o profani di riferimento e di valori cominciarono a influenzare le interpretazioni della stessa tradizione ebraica. Lo Haskalah, o Illuminismo ebraico, si costruì sullo sfondo di questi nuovi simboli intellettuali. I maggiori contributi forniti dagli Ebrei alla civiltà non furono rivolti alla società ebraica in quanto tale, ma piuttosto alle società circostanti. Heine, Mahler, Freud e Einstein contribuirono soprattutto alle loro culture, rispettivamente tedesca e austriaca.

Il martirio è latente in una società in fase di decadenza. L'avversario esige semplici vittime che, con la loro morte, non affermino una ideologia. Le autorità ebraiche tendono a ricordare le vittime dell'Olocausto come martiri che hanno operato per la santificazione del nome di Dio. Breslauer (1981), invece, scrive che essi furono nel complesso non tanto testimoni sacri, ma piuttosto vittime passive, non fieri martiri per una causa ma semplici pedine politiche.

I *leader* di una società in fase di decadenza possono accantonare la resistenza e il martirio in favore della trattativa con l'avversario. Rubenstein (1975) incolpa i capi della comunità ebraica ungherese, durante la seconda guerra mondiale, di una sorta di strana complicità nella loro propria distruzione. Sebbene essi sapessero di Auschwitz, un incontro con Eichmann li convinse che non avevano nulla da temere se cooperavano con le Schutzstaffeln (SS) nell'imporre la ghettizzazione, la confisca delle proprietà personali e la deportazione in Polonia per il «servizio di lavoro».

La resistenza ebraica, operata in modo indipendente o in cooperazione con i partigiani locali, produsse autentici martiri ma fu raramente appoggiata dalle autorità della *Judenrat*, i consigli ebraici del ghetto. La sollevazione del ghetto di Varsavia, autorizzata dai capi del ghetto, fu una specie di estrema spinta suicida, come Sansone nel tempio di Dagon. L'autosacrificio richiede almeno un residuo di forza morale e la volontà di proteggere l'onore del gruppo. Gli schiavi possono soltanto commettere suicidio, come i reclusi dei campi di concentramento che si gettarono contro i fili elettrici per alleviare le loro sofferenze. [Vedi *OLOCAUSTO*].

Le vittime che scendono a compromessi possono di-

ventare collaboratori del nemico o convertiti. Possono diventare anche antimartiri. Un antimartire può essere anche un convertito all'ideologia dominante, che però rimane un capo della minoranza e cerca di padroneggiare il conflitto collaborando con il gruppo dominante. Questo tentativo può costare loro la vita. Gli antimartiri qualche volta si sforzano di eliminare i martiri, che considerano squilibrati. Essi non sono dei semplici opportunisti, mossi soltanto dal loro vantaggio personale, ma collaborazionisti, profondamente coinvolti nell'ideologia del nemico, che essi credono più adatta al loro gruppo. L'antimartire può trovare la morte per mano dei suoi nuovi alleati dopo che essi hanno perso la fiducia in lui. Alcuni nuovi cristiani, accusati dall'Inquisizione spagnola di essere tornati all'Ebraismo, salirono al rogo stringendo tra le mani una croce. I capi di un gruppo minoritario che evitano il martirio a causa dell'istinto di sopravvivenza, senza accettare il loro avversario, non sono veri e propri antimartiri.

Un martire è il rappresentante della sua comunità e viene da essa divinizzato. Gli antimartiri, invece, agiscono a titolo esclusivamente individuale, oppure al massimo come membri di un piccolo gruppo separatista. La situazione di minoranza finisce per condannarli come traditori e per trasformare la loro apoteosi in un male.

**In quale modo il gruppo produce i suoi martiri?** Non sempre è possibile trovare candidati al martirio. In quale modo una comunità può reclutare e preparare individui disposti a sacrificarsi? Ignazio di Antiochia, che a Roma cercava il martirio, supplicò i suoi correligionari di non tentare di liberarlo, ma di lascirlo morire. Nello stesso periodo, peraltro, alcuni vescovi della Chiesa rinnegarono la loro fede e fuggirono per evitare il processo penale. (Riddle, 1931). Non tutti i settori delle minoranze sociali producono martiri in eguale misura. Il livello di devozione della maggior parte dei membri della comunità, infatti, è insufficiente a sostenere fino in fondo i martiri. Le persone particolarmente zelanti costituiscono speciali cellule all'interno della più vasta comunità dei devoti, e queste cellule possono diventare fucine di martiri, sostenendoli durante la loro prova.

I martiri delle minoranze politicamente in fase di crescita sono in genere i capi, recutati per la loro nobiltà. Di solito questi martiri sono uomini, non perché le donne rifiutino il martirio, ma perché i martiri vengono tratti dalla dirigenza politico-religiosa. Le donne martiri muoiono, in genere, affermando i valori della famiglia. Barbara, che appartiene al vasto gruppo delle vergini martiri e che era forse una seguace di Origene, nel III secolo, fu murata in una torre e venne infine decapitata da suo padre, quando egli apprese della sua conversione al Cristianesimo. Cecilia, secondo la tradizione, morì martire durante il regno di Marco Aurelio, insieme al marito e agli amici che aveva convertito.

Quali sono le caratteristiche psicologiche, le motivazioni di coloro che cercano la sofferenza e vogliono morire? Sebbene alcuni autori tendano a sottolineare motivi di autocelebrazione, come la promessa della redenzione, oppure, secondo l'opinione di Agostino, la volontà di evitare il peccato, si può certamente dire che l'altruismo rappresenti la motivazione fondamentale. Il coinvolgimento profondo nell'azione morale trascende l'interesse immediato del martire, rivolto al proprio destino personale. Accettando questo coinvolgimento, si manifesta una particolare integrità personale e la capacità di vincere l'istinto che suggerirebbe invece la fuga.

Senza dubbio alcuni si offrirono al martirio soltanto per pazzia. Ma gli psicotici devono essere stati assai rari tra i martiri, dal momento che i disturbati mentali di solito non sono in grado di stabilire e di mantenere i legami personali che sono invece richiesti nei gruppi dei martiri. Molte menti originariamente salde, comunque, devono aver ceduto sotto le torture che spesso precedono l'esecuzione.

Un martire viene preparato, nel corso della sua vita, nel suo gruppo, cioè da una sorta di supporto sociale: in esso egli trova aiuto. L'atto del martirio è fortemente connotato dal punto di vista ideologico e il martire potenziale viene ripetutamente messo alla prova. L'ideologia del martire si concentra sul significato della vita in rapporto alla morte. Essa non ha soltanto lo scopo di attenuare il dolore del martirio attraverso la visione di una vita futura, ma fornisce anche un significato per la morte, in continuità con il significato attribuito alla vita del martire. Per questo il martire procede nonostante le sofferenze.

I martirologi, sia quelli semplicemente narrativi sia quelli di uso cultuale, lodano i martiri e mettono in evidenza il male. Essi preparano i nuovi martiri mediante l'esempio e incoraggiano forme minori di martirio popolare. Il culto cristiano dei martiri, approvato a partire dalla fine del II secolo, ruota intorno all'esibizione delle reliquie in occasione dell'anniversario del martirio (Riddle, 1931). In tempi più recenti, l'addestramento dei kamikaze comprendeva anche la venerazione di uno speciale santuario dedicato a coloro che erano morti in addestramento o in combattimento. In esso le reclute ricevevano una sorta di «intossicazione» spirituale (Warner e Warner, 1982).

I martiri esemplari non provengono necessariamente dal loro gruppo. L'invidia e l'orgoglio, infatti, possono essere importanti tanto quanto l'ira nel rafforzare la risoluzione di sopportare il dolore e l'umiliazione fi-

sici. I primi cristiani, che non avevano ancora del tutto tagliato i ponti con l'Ebraismo, si identificavano con i martiri maccabei. Gandhi, durante la sua lotta contro i Boeri, nel Transvaal, lodava le forti donne boere che erano sopravvissute alla vergognosa incarcerazione, da parte degli inglesi, durante la guerra boera.

Per preparare il martire, dunque, l'ideologia sostiene la santità della missione e, al contrario, la qualità satanica dell'avversario. Essa evoca i martiri esemplari precedenti, anche quelli appartenenti a gruppi diversi. La preparazione al confronto si materializza, durante la vita, nella narrazione del martirio. Questa preparazione comincia con lo studio del martirologio, una esperienza indiretta, e prosegue con la pratica diretta delle forme di martirio minore: fare la carità, digiunare e ricevere i sacramenti.

I primi cristiani disponevano di narrazioni estremamente articolate in vista della prova. Il processo romano, infatti, che era di tipo giudiziario, era perfettamente prevedibile. Le sue fasi comprendevano l'arresto, l'interrogatorio, la minaccia e la persuasione, il proscioglimento per abiura e infine, come prova di lealtà, la celebrazione da parte dell'abiurante dei riti pagani. Coloro che verosimilmente sarebbero stati interrogati erano già istruiti: per ciascuna fase del processo le risposte erano pronte.

**In quale modo la società controlla i propri martiri?** Un pericolo concreto per una comunità politicamente in fase di crescita è rappresentato dal rischio che alcuni suoi membri inizino una aperta azione politica, addirittura una aperta ribellione, prima che la comunità sia pronta ad appoggiare un simile atto e, perciò, a portarlo al successo. Il martirio, anticipatore della sollevazione, costituisce anche una temporanea alternativa ad essa. Una comunità deve attentamente controllare i propri martiri, proprio come fa con i propri militanti troppo zelanti.

La comunità stabilisce le regole che governano le occasioni per il martiro. Per quali principi vale la pena di morire? Chi deve morire? In quali situazioni non si deve morire? La perdita di questo tipo di controllo da parte degli Ebrei durante l'ultima parte del I secolo d.C. fu fatale per l'autonomia ebraica e per poco non segnò la fine dell'Ebraismo in quanto tale.

La completa sconfitta ebraica nella ribellione del 70 d.C., che portò alla distruzione del Tempio, fu simboleggiata nella nuova denominazione del monte del Tempio, che venne da allora chiamato Aeolia Capitolina. La succesiva rivolta di Bar Kokhba (circa 132-135) fu anch'essa duramente repressa. La comunità, non essendo sufficientemnte preparata per questi atti disperati, non sostenne sufficientemente Bar Kokhba. Queste catastrofi collocarono il centro della vita ebraica nella diaspora. Ne sono testimonianza i vari editti di Adriano, come l'editto che proibiva la circoncisione, che sono stati spesso interpretati come causa scatenante della ribellione degli Ebrei, mentre in realtà sono ad essa successivi e fungevano come una sorta di legge marziale.

Il controllo sociale sulle regole del martirio prevede anche la possibilità di stabilire quando non deve esserci martirio. Al musulmano, per esempio, è proibito desiderare la morte o un incontro col nemico. Secondo i giuristi islamici, il *ṭalab al-shahādah*, la ricerca del martirio, anche sul campo di battaglia, è troppo simile al suicidio. Mahmud Shaltiut ha precisato recentemente che sono consentiti alla comunità soltanto tre motivi per dichiarare lo *jihād*: respingere l'aggressore, proteggere la missione dell'Islamismo e difendere la libertà religiosa, cioè la libertà dei musulmani di praticare la loro fede anche nelle terre non musulmane (Shaltint, in Peters, 1977).

Le leggi talmudiche sul martirio furono formulate dal Concilio di Lydda, nel II secolo, ma tali leggi regolavano soltanto una piccolissima minoranza, in una particolare provincia della Roma pagana. A partire dal Medioevo, gli Ebrei costituirono sempre una minoranza all'interno di potenti e importanti Stati cristiani. Di quando in quando, la pressione sugli Ebrei affinché si convertissero crebbe, al punto che il martirio divenne talora un problema reale. Anche la sopravvivenza del gruppo, non soltanto quella individuale, divenne perciò un obbligo sacro. Mosè Maimonide (Mosheh ben Maimon), scrivendo la sua *Epistola sull'apostasia* nel 1162-1163, mise in guardia di fronte al rischio che la morte del martire possa condannare alla rovina anche tutti i suoi discendenti (Maimonide, 1979). Per questo e per altri motivi, Maimonide limitò notevolmente le occasioni che possono portare al martiro.

I rabbini del Talmud hanno limitato il martirio ai soli casi in cui è necessario evitare il culto pubblico di divinità straniere, l'incesto, l'adulterio o l'omicidio. Sotto costrizione è sufficiente, scrive Maimonide, pronunciare la *Shahādah*, la dichiarazione musulmana dell'unità di Dio e della missione profetica di Maometto. L'ebreo sotto costrizione era libero di comportarsi secondo la sua volontà. Se un ebreo viene costretto a violare pubblicamente i comandi della Torah, oltre ai tre sopra ricordati, Maimonide raccomanda la sottomissione, una posizione che peraltro non ricompare nella sua *Epistola a Yemen* né nella sua *Mishneh Torah*, la sua opera maggiore. Si tratta di un atteggiamento assai prossimo alla dissimulazione musulmana, che suggerisce di agire, in caso di costrizione, fingendo di aver davvero abbandonato l'Islam. Ciascuno, comunque, è pienamente colpevole se le violazioni dipendo-

no esclusivamente dalla sua libera volontà. Maimonide consiglia l'emigrazione verso terre più ospitali, piuttosto che attendere l'arrivo del Messia in una terra di oppressione.

Esistono inoltre alcune regole che controllano la candidatura al martirio. Vanno per esempio scoraggiati i candidati che non sarebbero in grado di affrontare l'avversario, così come quelli che non assicurano che la loro azione sia volontaria. Le regole suggerite da Ibn Rushd (Averroè) per raccogliere candidati allo *jihād* richiamano le regolamentazioni bibliche che limitano il servizio militare secondo l'età, la condizione maritale e l'atteggiamento verso il pericolo. Lo *shahīd* non deve sottrarsi alla lotta fino a che i nemici sono soltanto il doppio delle sue truppe, una valutazione che si basa sopra un versetto del Corano (8,66), ma può fuggire di fronte a una sproporzione più grande (Shaltiut, 1977).

**L'eliminazione del martirio da parte del gruppo dominante.** Il gruppo dominante, quando non può utilizzare il significato pubblico del martirio, tenta in tutti i modi di ostacolarlo. I martiri potenziali vengono allora assimilati oppure soppressi.

Il gruppo dominante può, per esempio, assimilare un settore in qualche modo simpatetico della minoranza. I nuovi «convertiti», allora, se ricevono posizioni importanti nella società dominante, possono costituire un esempio inteso ad attenuare la resistenza della minoranza. (Questo progetto fallisce miseramente quando finisce, invece, per polarizzare la minoranza, incitando i resistenti ad attaccare coloro che favoriscono l'assimilazione, come nel caso dell'attacco dei Maccabei contro gli Ebrei ellenizzanti). Poiché il martirio dipende dall'autorità carismatica, ogni movimento rivolto alla razionalizzazione dell'ordine sociale attribuisce alla minoranza un senso di giustizia e di ordine e indebolisce la spinta al martirio.

Le misure repressive possono essere perfettamente parallele alle misure di assimilazione, in una sorta di politica della carota e del bastone. I gruppi produttori di martiri possono essere attaccati, per esempio, da un agente provocatore che si infiltra in essi. Tali gruppi di resistenza possono essere dichiarati illegali e i loro membri possono essere giustiziati, in una sorta di «caccia alle streghe». Il terrore favorito dal governo contro le comunità dei martiri tende a privare di ogni appoggio i gruppi di resistenza.

Altri modi per suscitare una sanzione penale contro il martirio sono rappresentati dall'infliggere morti particolarmente dolorose oppure dal giustiziare insieme numerosi martiri, abusando perciò del potenziale di martiri fornito dalla minoranza. Questa malvagità sempre crescente rappresenta spesso un atto di disperazione. Il suo autentico orrore, infatti, può radicalizzare ulteriormente la minoranza nella sua ribellione contro la società dominante.

Le persecuzioni implicano repressioni perfettamente organizzate contro le minoranze, non semplici azioni isolate o localizzate contro martiri potenziali. La tradizione cristiana parla di dieci persecuzioni: tra esse quelle sotto gli imperatori Decio, Valeriano e Diocleziano. Nel 257, sotto Valeriano, per esempio, fu emanato un editto che obbligava ad atti di sottomissione in conformità con la religione romana. I cristiani che li rifiutavano furono condannati alle miniere, percossi con scudisci e verghe, marchiati sulla fronte e sbarbati su una sola guancia, in modo da poter essere immediatamente riconosciuti, in caso di fuga, come schiavi fuggitivi o come criminali. Questa durissima persecuzione ebbe luogo soltanto due generazioni prima di Costantino.

Quando si giunge al martirio, il suo impatto sulla società dell'avversario può essere limitato nascondendo l'uccisione dalla vista: per questo l'esecuzione viene in genere affidata a specialisti. Così come esiste una preparazione per i martiri, allo stesso modo c'è una preparazione dei loro uccisori specializzati. Le SS della Germania nazista si ritenevano un ordine sacro, una *élite* incaricata di proteggere il Führer. I campi di sterminio erano un terreno di addestramento, che li preparava a questo compito. I prigionieri erano considerati appartenenti a razze inferiori, incapaci e asociali; soggetti all'inedia e a condizioni malsane, essi finirono per assomigliare a morti che camminano. Ogni ufficiale delle SS che mostrava compassione era immediatamente eliminato dal gruppo. Coloro che fecero causa comune con i prigionieri furono degradati, sottoposti a venticinque frustate e associati al gruppo dei «subumani» (Kogon, 1973).

Una scelta diametralmente opposta è quella di incoraggiare un'ampia partecipazione pubblica, sia della comunità prevalente che della minoranza, alla rappresentazione della repressione. Lo scopo è quello di eliminare o demoralizzare la minoranza, fino al punto che essa non possa più fungere da retroterra per i martiri. Di fronte agli elementi che si pongono al di fuori del controllo delle autorità, infatti, è opportuno per il sistema applicare la giustizia mascherando il proprio intento.

Agendo in questo modo ambivalente, la comunità dominante può fingere di fornire una protezione giuridica e politica, con lo scopo di distogliere, invece, la minoranza da una difesa programmata. La medesima situazione può realizzarsi quando nella società è pre-

sente più di una autorità. Nella Germania e nella Polonia medievali, per esempio, gli Ebrei vivevano sotto la tutela del vescovo o della nobiltà locali. Ma questa garanzia di sicurezza si rivelò del tutto inefficace quando gli Ebrei furono attaccati dai soldati e dalle folle durante le sollevazioni popolari contro di loro e in occasione dei primi massacri di massa. Il linciaggio dei neri negli Stati del Sud dopo la guerra di secessione ha lo stesso carattere di una azione provocata dalla folla, che viene talvolta disapprovata e talaltra tacitamente accettata dalle autorità.

La società dominante può privare i martiri della loro funzione esemplare dichiarandoli criminali. La giustizia viene realizzata allontanandoli dalla società. A partire dal II secolo, i Romani hanno sviluppato una ricca letteratura intesa a giustificare la soppressione dei cristiani e a definire il loro martirio una follia. Le opere di Marco Cornelio Frontone e di Luciano, per esempio, attaccavano i cristiani come nemici pubblici e come atei, come una razza fanatica innamorata della morte, che si incamminava verso le torture più crudeli come verso una festa. Per screditare la loro ideologia, queste opere ridicolizzavano i cristiani, i quali affermavano che Gesù era nato da una vergine in una famiglia povera di una modesta cittadina della Giudea, mentre, in realtà, sua madre era stata ripudiata dal marito per aver commesso un adulterio con un soldato romano chiamato Pantera.

Il significato del martirio emerge spesso soltanto in epoche successive, attraverso i miti che si formano sull'evento. Il martire vede lo scontro come il preludio alla sottomissione del suo carnefice e perciò alla vendetta su di lui e sulla sua comunità. La società dominante, invece, interpretando l'evento come punizione o vendetta, spera che esso non abbia seguito, che il ciclo si sia concluso con la punizione del criminale.

La distruzione delle testimonianze ha lo scopo di controllare la successiva ricostruzione storica. Allard (1971) riferisce che durante le persecuzioni di Diocleziano (285-323 d.C.), le chiese furono bruciate con tutti i loro manoscritti, che contenevano, tra l'altro, le passioni dei martiri del passato. I libri furono bruciati in roghi pubblici. I persecutori, non essendo riusciti a fermare altrimenti le apostasie, tentarono almeno di cancellarne il ricordo.

Forse la più efficace arma dello Stato, in particolare dello Stato moderno, è la sua capacità di rendere il martirio un atto obsoleto e insignificante. La burocratizzazione dell'esecuzione punta a questo fine. Rubenstein (1975) osserva che l'Olocausto non sarebbe potuto avvenire in una comunità politicamente avanzata ma priva di una polizia e di una burocrazia statale altamente preparate e disciplinate. Le remore morali di fronte all'eliminazione della popolazione eccedente furono spazzate via togliendo il progetto dalle mani dei prepotenti e dei teppisti e affidandolo invece ai burocrati.

## BIBLIOGRAFIA


P. Allard, *La persecution de Dioclétian et le triomphe de l'église*, I-II, Roma 1971 (3ª ed. riv.).

H.H. Ben Sasson, *Kiddush Hashem. Historical Aspects*, in *Encyclopaedia Judaica*, Jerusalem 1971.

E.J. Bickerman, *The God of the Maccabees*, Leiden 1979.

S.D. Breslauer, *Martyrdom and Charisma. Leo Baeck and a New Jewish Theology*, in «Encounter», 42 (1981), pp. 133-42.

N.R.C. Cohn, *The Pursuit of the Millenium*, New York 1970 (3ª ed.).

T.P. Coogan, *On the Blanket. The H. Block Story*, Dublin 1980.

W.H.C. Frend, *Martyrdom and Persecution in the Early Church*, Oxford 1965.

M.K. Gandhi, *Satyagraha in South Africa*, Madras 1928.

A. Hazrat, *Ahmadiyyat or the True Islam*, New Delhi 1980.

I. Jacobs, *Eleazar ben Yair's Sanction for Martyrdom*, in «Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic, and Roman Period», 13 (1982), pp. 183-86.

Susan Jacoby, *Wild Justice. The Evolution of Revenge*, New York 1983.

Fr.C. Klawitzer, *The Role of Martyrdom and Persecution in Developing the Priestly Authority of Women in Early Christianity. A Case Study of Montanism*, in «Church History», 49 (1980), pp. 251-61.

E. Kogon, *The Theory and Practice of Hell*, New York 1973.

N. Lamm, *Kiddush Ha-shem and Hillul Ha-shem*, in *Encyclopaedia Judaica*, Jerusalem 1971.

M. Maimonide, *Epistle to Yemen*, New York 1952.

M. Maimonide, *Iggeret ha-shemed*, in *Iggrot ha-Rambam*, Jerusalem 1979, pp. 13-68.

L. Massignon, *La Passion d'al-Hosayn-ibn-Mansour al'Hallâj, martyr et mystique de l'Islam*, 1922, Paris 1975 (2ª ed. riv.).

G. Mattingly, *The Armada*, Boston 1959.

R. Peters (cur.), *Jihad in Medieval and Modern Islam*, Leiden 1977.

L. Poliakov, *La causalité diabolique. Essai sur l'origine des persécutions*, Paris 1980.

K. Rahner, *Zur Theologie des Todes*, Freiburg-Basel 1963, 4ª ed. (trad. it. *Sulla teologia della morte*, Brescia 1972).

D.W. Riddle, *The Martyrs. A Study in Social Control*, Chicago 1931.

B.A. Rosenberg, *Custer and the Epic of Defeat*, University Park/Pa. 1974.

R.L. Rubenstein, *The Cunning of History. The Holocaust and the American Future*, New York 1975.

A.A. Sachedina, *Islamic Messianism. The Idea of Madhi in Twelver Shi'ism*, Albany/N.Y. 1981.

Società Storica di Israele, *Milḥemet qodesh u-marṭirologyah*, Jerusalem 1967.

J. Szaluta, *Apotheosis to Ignominy. The Martyrdom of Marshall Petain*, in «Journal of Psychohistory», 7 (1980), pp. 415-53.
A. Vööbus, *History of Asceticism in the Syrian Orient*, (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 189), Louvain 1958.
D. e Peggy Warner, *The Sacred Warriors. Japan's Suicide Legions*, New York 1982.
A.J. Wensinck, *The Oriental Doctrine of the Martyrs*, in *Semitische Studien uit de Nalatenschap*, Leiden 1941.
Y. Zerubavel, *The Last Stand. On the Transformation of Symbols in Modern Israeli Culture*, Diss. University of Pennsylvania 1980.

SAMUEL Z. KLAUSNER

**MASSONERIA.** La Massoneria è costituita da un sistema di insegnamenti morali e da una serie di organizzazioni fraterne che praticano questi insegnamenti. Non la si può propriamente definire una «società segreta», anche se alla segretezza si ricorre sia come strumento di istruzione durante l'iniziazione ai suoi riti, sia come simbolo. In talune occasioni, inoltre, quando la Massoneria si è associata (come in Italia, in Spagna e nell'America Latina) a movimenti politici di sovversione, sono stati tenuti nascosti alle autorità politiche sia i nomi dei suoi membri sia la stessa esistenza dell'organizzazione. Come tutte le società segrete dei tempi moderni, comunque, anche le logge massoniche e le organizzazioni ad esse collegate sono ormai aperte all'indagine pubblica e quasi sempre l'elenco degli iscritti non è coperto dal segreto.

**Storia.** La storia della Massoneria è avvolta nella leggenda e nel mistero. Tale oscurità deriva in parte dal fatto che l'organizzazione, nel corso dei suoi rituali e delle sue cerimonie, ricorre volentieri a storie leggendarie; in parte, invece, essa è prodotta dall'estrema frammentarietà delle testimonianze sulle prime organizzazioni massoniche. Pochi studiosi hanno affrontato in modo complessivo l'analisi della storia e del significato culturale della Massoneria. Soltanto in tempi recenti, alcuni sociologi e alcuni storici delle idee hanno cercato di comprendere il significato della Massoneria in quanto istituzione e in quanto produttrice di simboli filosofici.

L'origine della Massoneria viene fatta risalire alle riunioni periodiche dei tagliapietre e degli scalpellini impegnati, in Inghilterra, nella costruzione delle chiese e delle cattedrali. I più antichi manoscritti che accennano all'attività e al simbolismo morale di questi muratori risalgono alla fine del XIV secolo. Il più noto di questi testi è il cosiddetto *Regius Manuscript*, databile intorno al 1390. Questo e altri documenti consimili costituiscono gli antecedenti della «Costituzione Gotica», che narra la storia leggendaria dell'arte muraria a partire dal diluvio universale, oppure dalla costruzione delle piramidi egizie, oppure ancora dal tempio di Salomone. Tali testi prevedono specifiche responsabilità morali per gli appartenenti ai diversi gruppi di muratori, dagli apprendisti, agli artigiani (oppure operai a giornata), fino ai capomastri. È probabile che l'obbligo del segreto come strumento di insegnamento e come simbolo risalga a questo periodo, quando la conoscenza delle tecniche di costruzione utilizzate dai singoli capomastri era riservata unicamente ai membri della corporazione.

Frances A. Yates (*Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, London 1964; trad. it. *Giordano Bruno e la tradizione ermetica*, Roma-Bari 1989) afferma che, durante il XVII secolo, la Massoneria si appropriò della filosofia della corte elisabettiana e del movimento continentale dei Rosacroce, in particolare in Germania. La filosofia elisabettiana influenzò soprattutto pensatori come John Dee, Robert Fludd, Thomas Vaughan e Giordano Bruno. Essa aveva alcune caratteristiche di stampo neoplatonico e rievocava la figura del leggendario Hermes Trismegistos, che nel XVII secolo veniva presentato come un profeta cristiano, antecedente al Cristianesimo stesso. Il movimento dei Rosacroce, invece, era un movimento di riforma perfettamente consapevole, che portava l'impronta dell'umanesimo classico e rinascimentale. L'incontro tra questi due movimenti e la tradizione dei tagliapietre fu duplice: 1) trasformò gli strumenti di lavoro degli operai in un sistema di simboli carico di allusioni alla moralità personale e alla trasformazione raggiungibile attraverso una iniziazione; e 2) proiettò gli aspetti fondamentali della Massoneria, e successivamente anche la sua stessa organizzazione istituzionale, nel campo, per la verità del tutto estraneo alla realtà operaia, delle questioni terrene del XVIII secolo. L'iniziazione massonica dell'antiquario Elias Ashmole, nel 1646, è una ulteriore conferma della correttezza dell'interpretazione fornita dalla Yates sull'evoluzione della Massoneria in questo periodo.

La Massoneria in quanto istituzione può essere fatta risalire alla formazione (presso la birreria Goose and Gridiron di Londra, il 24 giugno 1717) della prima organizzazione nazionale massonica, la «Grande Loggia» di Inghilterra, che derivò dall'unione di quattro piccole logge di massoni che non esercitavano attivamente la professione di muratori. Da questo momento è possibile ricostruire una storia generale della Massoneria, grazie alle relazioni e alle notizie comparse a stampa. L'organizzazione ottenne anche il patronato della Corona e numerosi membri dell'ambiente di corte parteciparono alla confraternita massonica. Tra essi ricordiamo John Theophilus Desaguliers, un sacerdote an-

glicano di ascendenza ugonotta, che divenne il terzo Gran Maestro.

Con l'introduzione in Francia, all'inizio del XVIII secolo, l'istituzione, che era stata finora una organizzazione essenzialmente apolitica, si trasformò in una struttura di pensiero assai vicina al teismo e ai concetti di uguaglianza propugnati dall'Illuminismo. Il rituale e il simbolismo della tradizione dei muratori furono immediatamente arricchiti di una serie di ornamenti e inseriti in un sistema di *hautes grades*, di gradi elevati, che alterò notevolmente il carattere originario della confraternita. I gradi più elevati furono in seguito raggruppati in due riti principali, o sistemi: quello scozzese, derivato dagli *hautes grades* francesi, e quello di York, che risultava dalla commistione del cerimoniale inglese e di quello americano. Furono istituiti diversi rituali per ciascuno dei numerosi gradi corrispondenti e all'antica tradizione degli artigiani e dei tagliapietre furono aggiunti nuovi motivi di origine cavalleresca. Nell'Europa continentale, così, i riti della Massoneria incorporarono le leggende dei Templari, dei Cavalieri Teutonici e dei Cavalieri ospitalieri di san Giovanni (o Cavalieri di Malta). Le organizzazioni massoniche divennero ferocemente anticlericali e in genere favorevoli alle riforme politiche e sociali.

La Massoneria britannica, invece, organizzata nelle tre grandi logge separate, irlandese, scozzese e inglese, restò neutrale nelle grandi dispute politico-religiose del XVIII secolo, ma, con l'adozione delle *Costituzioni del 1723*, riviste poi nel 1738 dal ministro presbiteriano scozzese James Anderson, cancellò la richiesta per i suoi iniziati di una esplicita professione di fede cristiana. In seguito all'espansione imperiale inglese, numerose logge massoniche furono fondate nell'America settentrionale, in India e nelle Indie Occidentali.

Verso la fine del XVIII secolo, nella Massoneria di lingua inglese si realizzò uno scisma, che portò alla distinzione tra «Antichi» e «Moderni». Al sistema fondamentale della Massoneria francese, organizzato nei tre gradi degli Apprendisti Iscritti, degli Allievi Artigiani e dei Capomastri, inoltre, venne aggiunto il Sacro Arco Reale. Pur non avendo la ricchezza simbolica degli *hautes grades* continentali, l'Arco Reale offriva alla Massoneria un grado che prometteva di fornire l'ineffabile nome della divinità a chi l'avesse raggiunto. Questa innovazione fu inserita nel sistema massonico inglese quando le due grandi logge rivali, quella «antica» e quella «moderna» si fusero insieme sotto il magistero di Augusto Federico, duca del Sussex, figlio di Giorgio III. L'Arco Reale, che era stata propriamente una invenzione degli «Antichi», ottenne piena accettazione dall'intera fratellanza massonica nel corso del XIX secolo.

Durante il XIX e il XX secolo, la Massoneria continuò a svilupparsi lungo le linee indicate dai modelli inglese e francese. Le Massonerie inglese, irlandese e scozzese diffusero la fratellanza e i suoi insegnamenti in Canada, negli Stati Uniti, nelle Indie Occidentali, in India e in gran parte dell'Africa. L'impatto della tradizione francese, con il suo accento anticlericale, razionalista e politicizzato, fu invece sentito più profondamente in Austria, in Spagna, in Portogallo, in Italia e nell'America Latina. A partire dal 1877, la distinzione tra i due gruppi si era fatta insanabile. La separazione fu formalizzata quando il Grande Oriente di Francia rinunciò a richiedere ai suoi iniziati una dichiarazione sulla loro fede nell'esistenza di Dio, concepito come «Grande Architetto dell'Universo». Nelle zone di lingua inglese, la Massoneria si è diffusa appoggiandosi, in linea generale, ai governi costituiti e alla religione organizzata. Rappresenta forse l'unica eccezione l'episodio del presunto sequestro ed assassinio di William Morgan, nello stato di New York, che nel 1829 provocò in tutto il Paese una reazione molto ampia e assai polemica contro la Massoneria. Furono coinvolte anche altre società segrete, tra cui la Phi Beta Kappa, soprattutto per reazione contro l'influenza esercitata dalle *élite* politiche e sociali. Tra i risultati di questa polemica, ricordiamo la convocazione della prima *convention* di un partito politico negli Stati Uniti, quella del partito antimassonico nel 1832.

**Insegnamenti massonici.** A partire dalla nascita della Massoneria come sistema speculativo, gli insegnamenti massonici sono rimasti estremamente coerenti. Benché l'esistenza di un legame storico tra la Massoneria del XVII secolo e i tagliapietre medievali non sia per nulla dimostrabile, tuttavia le dottrine massoniche sono di fatto collegate alle saghe medievali e alle narrazioni bibliche (in particolare *1 Re* e *2 Cronache*) che descrivono la costruzione del tempio di Salomone. Due altre componenti – quella ermetica di stampo rosacrociano e quella del razionalismo illuminista e teistico – si sono sovrapposte alla tradizione biblica e a quella medievale per delineare le sovrastrutture dei gradi massonici. Tutti i gradi dell'iniziazione massonica sono posti in relazione con una trasformazione della personalità umana, che passa da una condizione di tenebre originarie a un livello più elevato di consapevolezza. L'opera di Mozart *Die Zauberflöte* (Il flauto magico) risulta, sotto molti aspetti, un perfetto prototipo del cerimoniale massonico.

Avendo inserito sapientemente un sistema di insegnamenti morali e conoscitivi all'interno di una struttura istituzionale organizzata per gradi, la Massoneria è stata spesso considerata una minaccia per la religione confessionale e ortodossa, oppure è stata giudicata es-

sa stessa una religione. Tali accuse sono in parte giustificate dall'uso, da parte della confraternita, di simboli che descrivono il mutamento del carattere morale dell'individuo e della consapevolezza umana mediante il passaggio attraverso fasi, o gradi. Questa struttura graduata è stata interpretata come un piano di redenzione spirituale. Ma uno studio più accurato dei cerimoniali e degli insegnamenti fondamentali dimostra facilmente che lo scopo dell'iniziazione massonica non è la redenzione, quanto piuttosto lo spostamento dell'interesse dell'iniziato verso il miglioramento del suo carattere morale. L'assenza di una autorità centrale e la moltitudine dei gradi e dei cerimoniali massonici rendono dunque impossibile affermare in modo categorico e definitivo il carattere religioso della Massoneria. Fin dall'enciclica di Clemente XII *In eminenti*, del 1738, la Chiesa cattolica ha comunque proibito l'affiliazione massonica. Nel XIX secolo, l'adesione alle logge massoniche di molti dei maggiori *leader* rivoluzionari dell'Europa e dell'America latina – come Cavour, Garibaldi, Bolívar, O'Higgins e Martí y Pérez – suscitò una ulteriore condanna da parte della Chiesa cattolica. Più di recente, il Sinodo della Chiesa luterana del Missouri e la Conferenza Generale della Chiesa metodista di Inghilterra e del Galles hanno stabilito che la Massoneria è un sistema di credenza e di morale del tutto incompatibile con la fede cristiana.

L'opposizione protestante alla Massoneria si fonda sugli elementi teistici ed ermetici di tipo rosacrociano presenti nei rituali massonici e perciò ha assunto una connotazione maggiormente teologica. Le Chiese confessionali e quelle fornite di una forte tradizione di ortodossia scolastica, come il Luteranesimo, hanno ritenuto gli elementi umanistici e neoplatonici caratteristici della filosofia massonica incompatibili con l'insegnamento cristiano. Le Chiese che hanno proposto una interpretazione meno esclusiva della rivelazione, invece, si sono mostrate più tolleranti verso la fede espressa dalla Massoneria, nella fratellanza universale di una umanità posta per intero sotto la paternità di Dio.

Alla Massoneria aderiscono attualmente in tutto il mondo circa sei milioni di persone. Essa è guidata da grandi logge nazionali, con l'eccezione degli Stati Uniti, il Canada e l'Australia, dove le logge sono organizzate per Stato oppure per provincia. Benché la Massoneria sia aperta a tutte le razze, esistono anche grandi logge indipendenti in cui predominano gli affiliati neri. La più grande di queste logge nere viene fatta risalire a Prince Hall, uno schiavo liberato nel Massachusetts del XVIII secolo. Alle logge principali sono associate numerose strutture aggiunte e collaterali, come l'Antico Ordine Arabo, i Nobili del Tempio Mistico e l'Ordine della Stella d'Oriente.

[Vedi *ESOTERISMO*, *ROSACROCE*].

## BIBLIOGRAFIA

J. Chailley, *The Magic Flute. Masonic Opera*, New York 1971.
Lynn Dumenil, *Freemasonry and American Culture, 1880-1930*, Princeton 1984.
R.Fr. Gould, *History of Freemasonry*, London 1886-1887.
A. Horne, *Sources of Masonic Symbolism*, Trenton/N.J. 1981.
Margaret C. Jacob, *The Radical Enlightenment. Pantheists, Freemasons and Republicans*, Boston 1981.
Dorothy A. Lipson, *Freemasonry in Federalist Connecticut*, Princeton 1977.
R. Pound, *Masonic Addresses and Writings*, New York 1953.
J.W. Stubbs, *The United Grand Lodge of England, 1717-1967*, Oxford 1967.
Frances A. Yates, *The Rosicrucian Enlightenment*, London 1972.

WILLIAM H. STEMPER, JR.

**MATRIMONIO.** In tutte le culture del mondo è ammessa una qualche forma di istituzione matrimoniale. Nella maggior parte delle culture e delle religioni né l'uomo né la donna sono considerati completi quando hanno raggiunto la maturità, se non hanno un consorte. Molte religioni ritengono che il matrimonio sia un atto sacro, la cui origine deriva da un dio oppure che sia una unione delle anime oppure degli spiriti con il mondo sacro.

Le credenze ebraiche attribuiscono l'origine del matrimonio ad Adamo ed Eva e considerano la loro unione come una parte della struttura della creazione. Le benedizioni nuziali danno rilievo al matrimonio all'interno dello schema della creazione e definiscono la condizione matrimoniale come un paradiso riguadagnato. In quanto benedizione di Dio, il matrimonio ebraico dovrebbe non solamente perpetuare il genere umano ma anche aumentare e completare la crescita personale dei suoi protagonisti.

Il matrimonio cristiano è identificato anch'esso con l'unione sacra di Adamo ed Eva ed è considerato come una vocazione. La cerimonia unisce la sposa e lo sposo in un solo spirito, in unione con Cristo e Dio. Nel Cristianesimo, il matrimonio è anche una metafora per indicare il rapporto che lega la Chiesa con Cristo. In questo senso, entrambi gli sposi diventano la «sposa» di Cristo e sono insieme eredi della grazia di vita attraverso lo spirito di Cristo.

Per gli induisti, il matrimonio è anche una istituzione sacra, mediante la quale l'uomo e la donna diventa-

no una sola entità spirituale. Il matrimonio induista è anche un dovere sociale, e nel periodo vedico era anche un obbligo morale e religioso. Il matrimonio e la generazione di figli maschi era l'unico modo possibile con cui un uomo poteva pagare il suo debito ai propri antenati.

Il matrimonio tra gli Zinacantecos, un gruppo di Indios Maya del Messico centrale, è una mistione di elementi derivati dalla religione amerindia e dal Cattolicesimo del XVI secolo, come avviene anche anche nella maggior parte delle culture latino-americane. In queste società, i conquistatori spagnoli incoraggiarono gli Indios a celebrare il matrimonio secondo il rito cristiano, affermando che era l'unico mezzo per ottenere il paradiso dopo la morte. Il matrimonio qui si svolge su due piani. Non è semplicemente la relazione tra due individui e le loro famiglie, ma è anche un legame tra l'anima della sposa e quella dello sposo.

Tra gli Indiani Hopi degli Stati Uniti sudoccidentali, una donna dà origine a un matrimonio portando a casa di suo padre un marito. Il matrimonio è necessario per la vita della ragazza dopo la morte. Gli abiti nuziali che le sono forniti dai parenti maschili di suo marito diventeranno il suo lenzuolo funebre dopo la sua morte e trasporteranno il suo spirito nell'aldilà. E perciò, senza entrare nel matrimonio, non si può veramente morire.

**Proposta di matrimonio.** La proposta di matrimonio e le credenze che circondano questa istituzione devono essere osservate in modo diverso per ogni cultura. Il matrimonio nelle società industrializzate è molto diverso da quello delle società dove le parentele di sangue e le alleanze create mediante quelle parentele saranno la parte più importante della vita di un uomo. Qui, gli accordi matrimoniali possono non tener conto della scelta individuale. Ci sono tre principali categorie di concezioni relative alle proposte di matrimonio: il matrimonio può essere ritenuto in primo luogo un mezzo per continuare la famiglia e la società mediante la procreazione; può essere considerato soprattutto un'alleanza, cioè una via per determinare l'integrazione in una società mediante l'istituzione di legami di consanguineità e di una terminologia di parentela; e, infine, l'unione della sposa e dello sposo può essere percepita come un complesso sistema di scambi tra gruppi e/o individui. Queste categorie saranno rese perfettamente valide grazie alle credenze religiose della società.

***Continuazione della società.*** L'istituzione matrimoniale continua la società mediante il riconoscimento sociale dell'unione di un uomo e di una donna e incorporando la loro prole nella struttura della vita sociale. Esistono alcune varianti delle forme di matrimonio, presenti in molte culture, che permettono la continuazione della famiglia e della società nel caso che muoia uno dei coniugi. Le due forme più note sono il levirato e il sororato. Nel levirato, quando muore il marito, un suo parente maschio convive con la moglie e i figli. Il marito sostituto genererà i suoi figli a nome del parente defunto, come se il morto fosse stato invece lui. Nel sororato, il posto della moglie morta viene preso da sua sorella.

Le società nuer e zulu dell'Africa praticano un'altra variante del matrimonio tradizionale, affinché la famiglia del morto possa continuare. Ci sono due tipi di questo «matrimonio fantasma». Se un uomo è fidanzato e muore prima del matrimonio, la sua fidanzata deve sposare uno dei suoi congiunti e generare figli per il morto, in un modo molto simile al levirato. Un uomo può anche «destare» un parente morto che non si è mai sposato sposandosi a suo nome e generando figli in sua vece. Anche presso questi due gruppi africani, le donne possono «diventare» uomini per proseguire la linea maschile. Una donna ricca e importante, oppure la figlia maggiore di una famiglia senza figli maschi, può sposare un'altra donna e diventare il padre dei figli di sua moglie, che sono in realtà generati da un parente maschio. L'importanza di queste forme di matrimonio è che esse tengono conto della continuazione della linea della famiglia, e indirettamente dell'intera società, appoggiandosi alla struttura già esistente delle relazioni sociali.

Mentre queste forme di matrimonio perpetuano la stirpe mediante coloro che sono morti, molte società garantiscono la loro continuazione nel futuro sposando tra loro individui non ancora nati. Tra i Tiwi dell'Australia, per esempio, a una giovane ragazza viene fatto contrarre il suo futuro matrimonio ancor prima della nascita, al momento della cerimonia nuziale di sua madre. Quando la ragazza entra nella pubertà si svolge la sua cerimonia nuziale. A questo rito partecipano la ragazza, suo padre e suo marito, così come i suoi futuri generi. Nello stesso modo in cui lei è stata maritata fin dallo sposalizio di sua madre, al momento delle sue nozze anche lei marita le proprie figlie ai loro futuri mariti.

***Alleanza.*** L'importanza accordata al matrimonio presso molti popoli deriva dal suo ruolo di integratore sociale. Il matrimonio, infatti, è il punto di partenza per i legami di parentela che intercorrono attraverso e tra gruppi di parentela e di lignaggio distinti e indipendenti tra loro. Un matrimonio può essere usato per creare una alleanza tra due linee di discendenza, prestando molto poca attenzione al rapporto tra la sposa e lo sposo. In molti casi questi saranno matrimoni combinati, spesso facendo uso di intermediari per raggiun-

gere un accordo tra le due famiglie. L'amore qui non è richiesto, ma l'affetto che esiste dopo molti anni di matrimonio riuscito è pur sempre un prodotto del matrimonio. Tra gli Ebrei della Georgia, quando la dote non è disponibile, si può fare un matrimonio d'amore per mezzo di una fuga; la legittimità di questa unione sarà riconosciuta più tardi, se l'incontro sembra essere riuscito.

***Sistema di scambio.*** In una ulteriore categoria di concezioni relative al matrimonio, quest'ultimo rappresenta il dono o lo scambio delle donne tra due gruppi di discendenti. Il fatto di trovarsi nella condizione di dare oppure di ricevere le mogli mette in moto un meccanismo in continuo mutamento, dal quale viene espressa e convalidata la relazione tra i due gruppi di parentela. Lo scambio ideale è per entrambi i gruppi quello delle sorelle, che mantiene la situazione di ciascun gruppo perfettamente uguale. Sposare una donna come compenso per la morte di un uomo viene riconosciuto come uno scambio equivalente presso molte culture, soprattutti in vista della composizione delle liti.

Quando le donne non sono scambiate equamente, allora l'equilibrio tra i due gruppi resta disuguale e deve essere raggiunto con altri mezzi. Questo bilanciamento può prendere la forma di pagamenti, fatti da parte del marito al padre o alla famiglia che ha concesso la sposa. Questi pagamenti vengono considerati equivalenti ai poteri riproduttivi della donna che viene concessa a un altro gruppo, oppure come compenso per il lavoro e l'utilità che la famiglia della sposa perderà con il suo matrimonio. Questi pagamenti sono noti come «prezzo della sposa» oppure «ricchezza della sposa».

La nuova residenza dopo il matrimonio oppure la stessa cerimonia nuziale possono essere usate, in modo simile, come prezzo della sposa oppure possono anche essere unite ai pagamenti della ricchezza della sposa. Per ripagare la famiglia della sposa della perdita di una figlia, lo sposo servirà il suocero per un periodo di tempo stabilito. Nelle Sacre Scritture ebraiche, per esempio, questo tipo di servizio è descritto in *Genesi* 29, dove si dice che Giacobbe servì suo suocero per sette anni per ognuna delle sue mogli, Lia e Rachele.

La dote non è affatto in contrasto con il prezzo della sposa; piuttosto, è una assegnazione di beni alla sposa da parte della sua famiglia di origine ed è considerata in genere come la sua parte dell'eredità familiare. In alcuni casi, comunque, la dote può assomigliare molto da vicino alla pratica del pagamento del prezzo della sposa, come nei matrimoni tra caste in India e nello Sri Lanka. La maggior parte dei matrimoni induisti avviene tradizionalmente tra membri della stessa casta, e non viene data alcuna dote. Comunque, quando una ragazza si sposa all'interno di una casta più elevata, sarà accompagnata da una sostanziosa dote come pagamento simbolico per il suo spostamento in una condizione più elevata. Questa pratica è nota come ipergamia.

Lo scambio di parentele al momento del matrimonio può essere espresso in primo luogo mediante il contraccambio dei regali tra le famiglie, e frequentemente queste spese saranno quasi uguali da entrambe le parti. Il potere del dono non risiede solamente nell'oggetto donato, ma si annida nelle parentele che sono dietro ai doni. È lo scambio in sé e per sé che è essenziale per il completamento e il successo del matrimonio e spesso esso costituisce una parte importante della cerimonia religiosa del matrimonio.

**Le forme del matrimonio.** Ci sono due forme fondamentali di matrimonio: la monogamia, l'unione di un uomo e di una donna, e la poligamia, l'unione di un uomo oppure di una donna con diversi partners matrimoniali. La poligamia può ulteriormente essere articolata in due tipi: poliandria, in cui una donna ha più di un marito, e, al contrario, poliginia, in cui un uomo ha più di una moglie. La poliginia è la forma più comune di matrimonio multiplo, e la pluralità delle mogli è soprattutto il privilegio degli uomini più anziani e costituisce la loro ricchezza. La poliginia aumenta il potere di un uomo accrescendo le sue alleanze e i suoi sostenitori. Ma essa può creare conflitti tra le diverse mogli, come tra gli Ndembu dello Zambia. I conflitti tra le mogli sono molto comuni nei paesi islamici. I Tiv della Nigeria affrontano il problema in modo diverso: la prima moglie diventa il «marito» delle «piccole mogli» ed è loro molto affezionata.

Un caso classico di poliandria si ha nel Tibet, dove un gruppo di fratelli può sposare in comune una sola moglie. Le nozze hanno luogo quando il fratello più grande ha raggiunto l'età giusta, e nelle occasioni formali è lui che ricoprirà il ruolo del padre, sebbene tutti i fratelli siano considerati il padre della prole del matrimonio. Uno degli effetti della poliandria è quello di mantenere la popolazione poco numerosa, un traguardo importante dove il terreno coltivabile è una risorsa insufficiente. Tuttavia, c'è un'alternativa al matrimonio poliandrico, soprattutto per i più giovani: essi possono diventare monaci e dedicarsi a una vita di celibato. Un tale «matrimonio» con la religione o con Dio è una strada accessibile a entrambi i sessi presso la maggior parte delle popolazioni.

Le società stabiliscono non solamente quante mogli uno può avere, ma anche da quali categorie generali queste ultime debbano essere scelte. L'esogamia, il matrimonio al di fuori di un particolare gruppo paren-

tale, è strettamente correlato soprattutto alle proibizioni dell'incesto. Le unioni fratello-sorella e genitore-figlio sono proibite in quasi tutte le culture; il matrimonio tra cugini è proibito fino al terzo grado della linea collaterale tra i cattolici, mentre è raccomandato tra molti popoli dell'Africa. L'endogamia è il matrimonio all'interno di un gruppo ben precisato, in base a quanto richiesto dall'uso oppure dalla legge. Questo gruppo può essere definito da legami di parentela culturalmente riconosciuti oppure da una tradizione religiosa. I cattolici e gli Ebrei osservanti obbediscono alla legge dell'endogamia e si sposano all'interno della loro religione. I buoni induisti si sposeranno all'interno della loro casta, tranne quando praticano l'ipergamia.

**Matrimonio come rito di passaggio.** Un rito di passaggio è un mezzo per spostare un uomo o un gruppo di uomini da un modo di essere a un altro, mediante una serie di stadi culturalmente riconosciuti. Una cerimonia nuziale porta la sposa e lo sposo dalla condizione di non essere maritati all'essere marito e moglie. Come la definizione della realtà del matrimonio varia nel passaggio attraverso le diverse civiltà, così accadrà per le modalità con cui viene creata e riconosciuta l'unione del matrimonio. Il rito di passaggio può estendersi per un lungo periodo di tempo e manifestare grande armonia e un complesso simbolismo, oppure ci può non essere alcuna cerimonia tradizionale, ma soltanto un atto celebrato pubblicamente. [Vedi *RITI DI PASSAGGIO*, vol. 2].

**Il rituale matrimoniale.** Le cerimonie nuziali possono essere interamente di natura religiosa, oppure includere elementi sia religiosi sia profani, oppure ancora possono svolgersi interamente all'interno del mondo profano. Per celebrare un matrimonio vengono usati due elementi, indipendentemente dal fatto che vi sia o meno una cerimonia: la spartizione del cibo tra gli sposi (ovvero una forma di passaggio di cibo o di qualche cosa d'altro tra loro) e la necessità di un riconoscimento pubblico, attraverso la richiesta di testimoni dell'evento del matrimonio, che può anche includere la prova della verginità e della consumazione, come presso gli Arabi. Tra i Mundurucu dell'America meridionale, un matrimonio è celebrato solamente quando l'uomo porta la preda giornaliera alla sua sposa invece che a una delle sue più strette parenti. I Ndembu dell'Africa, come i Tiwi dell'Australia, associano i riti della pubertà di una ragazza con la sua ceri-
fertilità. I riti si svolgono dove lo sposo ha piantato la
fertilità. I riti si svolgono dove lo sposo ha piantato la
sua freccia, vicino all'«albero del latte», un albero che rappresenta la matrilinearità. Presso gli abitanti delle isole Trobriand, un uomo e una donna possono aver dormito insieme per molto tempo, ma la loro unione non è riconosciuta finché non mangiano insieme in pubblico delle patate dolci. La cerimonia nuziale, in Birmania, non produce un matrimonio ma è, piuttosto, il riconoscimento pubblico che una coppia intende vivere insieme come marito e moglie. Il simbolo del matrimonio, in questo caso, è la condivisione del cibo dalla stessa ciotola.

La cerimonia nuziale nell'Ebraismo deve avere dei testimoni per la firma del contratto di matrimonio e per la consumazione simbolica, lo *yiḥud*, o tempo dell'intimità. È durante questo periodo che la coppia rompe il suo digiuno e mangia insieme per la prima volta. Quando escono dalla loro reclusione, essi sono pienamente marito e moglie e allora potranno condividere un pasto con i loro ospiti.

La cerimonia nuziale in Birmania non viene formalmente officiata dai monaci buddhisti. Questa cerimonia rappresenta una tradizione secolare, che contiene al suo interno diversi riti religiosi. I monaci buddhisti vengono nutriti con un pasto speciale in casa della sposa la mattina prima delle nozze. Questa festa porta speciali meriti alla coppia che sta per sposarsi e ai genitori della sposa. Una cerimonia religiosa si tiene la sera dopo le nozze, nel tempio del villaggio, e alcune particolari offerte vengono fatte dalla sposa, da sua madre e dalla madre dello sposo agli spiriti guardiani del villaggio e agli spiriti degli antenati. Durante la cerimonia nuziale profana, alla coppia viene insegnato a venerare i propri genitori e il Buddha. Le loro mani vengono tenute insieme e immerse in una bacinella d'acqua, in modo che «la loro unione sia indivisibile come l'acqua».

Il matrimonio cristiano può essere considerato come un sacramento, uno dei segni esteriori della grazia interiore, e può includere nella cerimonia l'Eucarestia, la sacra condivisione del corpo mistico di Cristo che unisce tutti i partecipanti a Dio. Nella maggior parte delle Chiese cristiane questo è un rito facoltativo, ma un matrimonio è di solito seguito dalla condivisione del cibo e delle bevande con gli ospiti. Questa parte del matrimonio non è sacra. Si può ancora essere buoni cristiani includendo pochi o nessun elemento religioso nella cerimonia nuziale, che può anche svolgersi in ambito del tutto profano per opera di ufficiali pubblici. Oppure una coppia può risultare sposata semplicemente vivendo insieme per un certo periodo di anni, formando così un matrimonio di «diritto comune». Queste alternative alla cerimonia nuziale tradizionale si incontrano anche in altre religioni.

La necessità che ci sia consumazione affinché il matrimonio sia legalmente vincolante non è recepita da tutti, però è un tratto specifico dal punto di vista culturale e religioso. Nonostante la Vergine Maria abbia ge-

nerato Gesù senza avere rapporti sessuali con suo marito, qualsiasi matrimonio cristiano può essere annullato o cancellato se la coppia non lo consuma. Nell'Induismo, invece, il rito più importante per convalidare un matrimonio è la cerimonia chiamata Sāptapadī, il «salire i sette gradini» da parte della coppia prima dell'accensione del sacro fuoco nuziale. Legalmente il matrimonio è celebrato soltanto dopo il settimo gradino, dato che secondo l'Hindu Marriage Act, del 1955, la consumazione non è necessaria per rendere il matrimonio completo e vincolante.

La cerimonia nuziale a Giava è un sincretismo di Induismo, Islamismo e religione popolare dei villaggi. La sera prima delle nozze, si tiene una festa chiamata Slametan. Poi la sposa deve sedere da sola per cinque ore fino a mezzanotte. A mezzanotte entra dentro di lei un angelo e vi resta per cinque giorni dopo le nozze. Le nozze effettive iniziano il giorno dopo, quando lo sposo si reca dall'ufficiale pubblico per registrare e legalizzare il matrimonio. Per i musulmani di Giava questa è la parte più importante della cerimonia nuziale, perché è qui che il matrimonio diventa ufficiale agli occhi di Dio e del governo. Comunque, secondo la religione popolare, la coppia non è sposata finché non si scambia i *kembang majang* («i fiori in fiore»), che rappresentano la verginità degli sposi. E allora gli sposi devono mangiare da un unico piatto ma non devono finire il cibo. Si crede che la consumazione del matrimonio sia avvenuta quando questo cibo comincia a mandare odore, dopo cinque giorni, cioè quando l'angelo ha abbandonato la sposa.

**Miti di creazione e di istituzione del matrimonio.** Molti miti delle origini spiegano, oltre alla creazione del mondo e del genere umano, anche il matrimonio. Nelle isole Samoa, per esempio, il matrimonio del dio creatore Tangaloa con una donna da lui creata dà inizio al mondo e, grazie alla loro unione, a tutto il genere umano. I Makasar dell'Indonesia credono che il figlio della divinità del cielo sia stato mandato sulla terra sopra un arcobaleno, per preparare il mondo per gli uomini. Questo dio sposò sei divinità femminili e la loro prole si trasformò nei diversi popoli del mondo. L'unione degli dei giapponesi Izanagi e Izanami consolida e rende fertile la terra in movimento. Attraverso la loro unione, essi creano le isole del Giappone. Il matrimonio di Osiride, una delle maggiore divinità dell'antico Egitto, con sua sorella Iside spiega la sopravvivenza dei faraoni e la loro usanza di sposare le proprie sorelle. E così per gli Ebrei, i cristiani e anche i musulmani, il matrimonio tra Adamo ed Eva, i primi due esseri creati da Dio, dà origine a tutto il genere umano.

[Vedi *UNIONE MISTICA*; e inoltre *IEROGAMIA*, vol. 2].

**BIBLIOGRAFIA**

Uno dei primi studiosi a interessarsi delle pratiche nuziali fu L.H. Morgan, *Ancient Society*, New York 1877 (trad. it. *La società antica. Le linee del progresso umano dallo stato selvaggio alle civiltà*, Milano 1974). Seguiva lo stesso approccio evoluzionista E.A. Westermarck, *The History of Human Marriage*, I-III, 1891, rist. New York 1971 (5ª ed.). Questi tre volumi contengono tutto ciò che a quell'epoca si riteneva fosse riferito al matrimonio, compresi riti, costumi e organizzazioni di parentela matrimoniale. Uno degli studi classici sulla costituzione dei gruppi sociali e sulla loro unità è W.R. Smith, *Kinship and Marriage in Early Arabia*, 1903, Oosterhuit 1966. Partendo dalle basi poste da Morgan e da Westermarck, Smith supera questi primi lavori e si occupa soprattutto delle regole matrimoniali e di come questa istituzione funzionava all'interno dell'organizzazione tribale in Arabia al tempo di Maometto. Le teorie sulla promiscuità primitiva e sul matrimonio di gruppo, così come quelle sulle forme più antiche di matrimonio nella storia, sostenute da queste prime pubblicazioni, non sono mai state provate; tuttavia questi lavori forniscono uno sguardo prezioso all'interno della società umana.

Per un esame aggiornato dell'amore e del matrimonio nella religione ebraica e del suo ruolo nella società, cfr. M. Lamm, *The Jewish Way in Love and Marriage*, San Francisco 1980. Questo libro comprende anche una descrizione completa della moderna cerimonia nuziale ebraica. La migliore raccolta sulle credenze matrimoniali e parentali in Africa è A.R. Radcliffe-Brown e D. Forde, *African Systems of Kinship and Marriage*, Oxford 1962. Questo libro considera il matrimonio in relazione con altri aspetti della cultura, compresi gli aspetti economici, politici e religiosi.

M.E. Spiro, *Kinship and Marriage in Burma. A Cultural and Psychodynamic Analysis*, Berkeley 1977, costituisce una eccellente presentazione delle credenze parentali in Birmania e comprende un completo resoconto delle concezioni del Buddhismo birmano a proposito del matrimonio.

Cl. Geertz, *The Religion of Java*, Glencoe/Ill. 1960, descrive il sincretismo di credenze induiste, islamiche e popolari che danno origine alla religione dell'isola. Questo libro si concentra sulle cinque maggiori occupazioni della popolazione e sulle loro credenze religiose, che formano l'organizzazione morale della cultura di Giava.

Un caso di commistione di elementi religiosi cattolici e maya è stato studiato da E.Z. Vogt, *Zinacantan. A Maya Community in the Highlands of Chiapas*, Cambridge/Mass. 1969. Ampio studio sugli Indios del Guatemala di lingua tzotzil, comprende un resoconto completo delle loro credenze religiose e delle loro pratiche matrimoniali, soprattutto delle parentele createsi tra famiglie e *compadres*, cioè padrini rituali. Per un eccellente esame del matrimonio in quanto processo vitale, che inizia prima della nascita della sposa ed è scandito da momenti graduali che vanno di pari passo con la preparazione della ragazza, cfr. Jane C. Goodale, *Tiwi Wives. A Study of the Women of Melville Island, North Australia*, Seattle 1971.

EDITH TURNER E PAMELA R. FRESE

**MEDICINA E RELIGIONE.** [Questa voce comprende tre articoli:

Medicina e religione nelle culture tribali;
Medicina e religione nelle tradizioni orientali;
Medicina e religione nelle tradizioni occidentali.

Il primo articolo prende in esame il rapporto tra fede religiosa e pratiche di guarigione e di cura nelle tradizioni delle popolazioni a livello tribale. Il secondo articolo analizza questi medesimi temi nel contesto delle grandi tradizioni religiose dell'Oriente, con particolare attenzione alle tradizioni religiose della Cina e del Giappone. L'ultimo articolo, infine, tratta delle radici e dell'evoluzione della moderna scienza medica occidentale e delle sue relazioni storiche con le tradizioni religiose occidentali].

## Medicina e religione nelle culture tribali

Nelle società tradizionali, il campo della medicina – il modo cioè in cui la malattia viene concepita e curata – risulta inestricabilmente legato all'area dei rapporti sociali e al mondo magico-religioso. I mali fisici, i disturbi psichici e perfino la morte stessa sono tutti, nella maggior parte dei casi, concepiti come conseguenze di situazioni etico-sociali oppure personali, che si realizzano attraverso l'intervento di spiriti, fantasmi, divinità oppure altre forze appartenenti alla fede collettiva. Soltanto alcuni particolari tipi di malattie, di disturbi e di decessi sono, di regola, considerati indipendenti dalla responsabilità dell'uomo o di un agente soprannaturale. Anche nell'interpretazione delle malattie endemiche e relativamente comuni, si tenta sempre, comunque, di attribuire una causa a ciò che altrimenti potrebbe sembrare una pura evenienza del caso, del tipo che spinge gli uomini a domandarsi: «Perché proprio io? Perché proprio ora?».

**La causa e la cura della malattia.** L'esistenza di un agente umano e/o spirituale è il presupposto fondamentale per comprendere l'intero processo delle cure mediche nelle società tradizionali. Indovini, maghi, sciamani e sacerdoti si servono del loro particolare rapporto con il mondo degli spiriti per diagnosticare la malattia e per prescrivere procedure terapeutiche preliminari, miranti ad assicurare l'efficacia della successiva cura fisica. Le procedure terapeutiche preliminari possono, a seconda del contesto, implicare: 1) la confessione della responsabilità personale da parte del paziente oppure dei suoi congiunti; 2) una adeguata riparazione per ogni errore o infrazione commessa; 3) l'identificazione di un responsabile esterno del male e quindi la prescrizione di una serie di procedure per controllarlo o per ritorcere il male contro di lui; 4) il ripristino delle relazioni interpersonali; oppure, infine 5) l'offerta di sacrifici espiatori e purificatori. La successiva cura fisica comprende spesso l'utilizzazione di piante e di altre medicine e la manipolazione del corpo del paziente.

Molti di questi elementi sono presenti, per esempio, nel sistema terapeutico tradizionale dei popoli akan del Ghana (Appiah-Kubi, 1981; Twumasi, 1975). La tribù akan degli Nzema, che è stata studiata anche da Vinigi Grottanelli e da Vittorio Lanternari, fornisce un esempio istruttivo. Presso gli Nzema, infatti, alcuni malesseri lievi e temporanei, come le emicranie, la diarrea e i dolori articolari vengono accettati come eventi naturali e del tutto casuali. Tutti i mali più seri e più misteriosi, invece, sono spiegati in termini di causalità «razionale» e di interferenza soprannaturale. Le malattie gravi e la morte non vengono mai attribuite al caso, ma sempre a qualche processo determinato da una realtà mistica che coinvolge le attività di esseri o di forze soprannaturali. I rapporti morali e sociali vengono così chiamati direttamente in causa per giustificare l'insorgenza della malattia, in quanto si suppone che qualcuno abbia infranto, deliberatamente oppure inavvertitamente, qualche regola. «La salute non è un fenomeno isolato, ma costituisce una parte della struttura magico-religiosa dell'esistenza» e dell'equilibrio sociale, morale e cosmico. «La malattia viene considerata uno squilibrio che interessa contemporaneamente il corpo e la società» (Appiah-Kubi, 1981, pp. 2 e 14). Essa rappresenta anche una rottura dell'ordine cosmico, ordine che viene inteso come direttamente dipendente dalle relazioni degli uomini con gli spiriti oppure con le divinità.

Tra gli Nzema, inoltre, la responsabilità di diagnosticare la causa autentica della malattia e della morte e quindi di prescrivere i rimedi rituali, comportamentali e medici, viene attribuita a personale esperto nel campo magico-religioso. Si pensa che questi esperti «abbiano occhi» per vedere gli spiriti e per conoscere la verità, che agli altri uomini rimane invece ignota. Il medico o stregone indigeno (*ninsinli*) è uno specialista che ha acquisito la conoscenza della divinazione, dell'esorcismo, della caccia alle streghe e dell'erboristeria in occasione di uno speciale apprendistato condotto sotto la guida delle sue particolari divinità personali. Le sue attività di guaritore e di indovino vengono svolte in privato, a casa sua, con la semplice partecipazione del cliente.

Il *kōmenle*, una sorta di sacerdote, ha ricevuto il suo potere da uno spirito-dio, che lo ha «chiamato» attraverso sogni oppure visioni carismatiche, spesso successive a una grave malattia o a una disgrazia. Dopo aver «studiato» con un professionista più anziano,

ogni *kōmenle* diventa un sacerdote a tempo pieno del culto del suo dio e periodicamente esegue alcune delle cerimonie di villaggio, quali per esempio certe danze pubbliche. Durante la sua danza, il *kōmenle* viene posseduto da un singolo dio oppure da una serie di divinità in successione. Lo spirito che possiede il sacerdote parla attraverso la sua bocca in una lingua incomprensibile a tutti tranne che a un assistente «linguista», che interpreta e traduce gli strani suoni per i pazienti. La comunità nel suo insieme ricava beneficio da queste cerimonie, poiché esse rappresentano una opportunità per gli incontri sociali e per la comunione con le divinità.

Un altro tipo di guaritore-indovino è l'*ēsofo*, sacerdote di uno di quei nuovi culti che fondono insieme credenze indigene con elementi derivati dal contatto con il Cristianesimo. L'*ēsofo* utilizza tecniche tradizionali per diagnosticare la malattia, ma non è ispirato dalle divinità degli antenati. Il principale compito del guaritore è quello di individuare dove sia localizzata la responsabilità della malattia: se è stata indotta da una persona malevola che ha fatto ricorso alla stregoneria o da qualcuno dei parenti del malato, ovvero se è il malato stesso il responsabile del suo male. Attraverso un comportamento negligente o irriverente nei confronti di una divinità, infatti, è possibile produrre quello stato di tensione tra uomini e divinità che è conosciuto con il nome di *sipe*. Il colpevole può anche aver infranto certe regole sociali o morali oppure può aver violato qualche tabu sessuale o alimentare. L'inavvertita omissione di una libazione agli *asongu* (le divinità che proteggono i bambini) oppure agli *awosonle* (le divinità che presiedono al benessere generale), oppure una qualsiasi infrazione contro la legge rituale, può far sì che gli dei si adirino oppure che gli spiriti mandino ogni sorta di calamità, di malattie o addirittura la morte.

Subito dopo essere stati convocati dal paziente o dai suoi parenti, il *ninsinli*, il *kōmenle* oppure l'*ēsofo* iniziano una sorta di indagine sul comportamento morale, sociale e rituale dell'intero clan del malato e sull'esistenza di eventuali nemici. Nel corso di questa ricerca, il sacerdote-guaritore degli Nzema può avvalersi della divinazione, operata con certe piccole conchiglie oppure con speciali cordicelle. In entrambi i casi si tira a sorte e i risultati vengono interpretati secondo un codice tradizionale ed esoterico. Per avere aiuto nell'individuazione del responsabile della malattia, il guaritore si affida in genere all'approvazione delle divinità, le quali controllano il comportamento degli uomini e custodiscono l'ordine sociale e rituale. La persona che ha commesso una infrazione o che ha praticato la stregoneria viene infine invitata a confessare la sua colpa. Chi rifiuta si espone a sua volta al rischio di contrarre una malattia o addiritture di morire.

Le pratiche di guarigione degli Akan prevedono dunque credenze e riti di natura magico-religiosa (come ad esempio la divinazione, i riti di propiziazione e la possessione), che sono caratteristici dei sistemi di guarigione di molte tra le società tradizionali. Questi sistemi, a loro volta, racchiudono un significato fondamentale, ossia che gli uomini dipendono totalmente dal potere degli esseri divini. Essi inoltre esprimono un valore fondamentale: il desiderio di raggiungere un buon equilibrio nei rapporti umani. Adempiono infine anche a una importante funzione cognitiva, perché offrono una giustificazione per la malattia e per la morte, le quali, se fossero lasciate senza una spiegazione soddisfacente, provocherebbero livelli sempre crescenti di ansietà. In questo modo la società ha elaborato un mezzo logicamente coerente e psicologicamente rassicurante per combattere il male.

**Sortilegio, stregoneria, medicina e magia.** Il sortilegio viene considerato una delle cause principali della malattia e della morte nelle società tradizionali dell'Africa subsahariana, in quelle dell'Oceania e in quelle delle Americhe. E.E. Evans Pritchard, studiando gli Azande del Sudan, definì il sortilegio quella capacità di perpetrare il male che deriva da una qualità innata nel malfattore, dunque non volontariamente acquisita. Si tratta, continua lo studioso, di un atto di natura esclusivamente psichica.

La stregoneria, invece, è un male compiuto deliberatamente da persone esperte in magia nera, le quali hanno il potere di scagliare il cosiddetto *juju* (male) contro i nemici, propri oppure dei loro clienti. Il fenomeno del malocchio, infine, diffuso in molte culture (e presente, secondo Evans-Pritchard, anche presso gli Azande) si può situare in una posizione intermedia tra quella del sortilegio e quella della stregoneria. Tutti questi fenomeni sottintendono il principio che il male possieda una causa razionale, attribuendolo sempre all'azione di un uomo. L'agente umano, d'altro canto, riceve il suo potere da forze soprannaturali.

Le attività svolte dalle streghe e dagli stregoni, nonché dagli uomini che praticano il malocchio, per compiere il male costituiscono una offesa verso le forze soprannaturali che hanno il compito di preservare o di ripristinare l'equilibrio dei rapporti tra gli uomini. In questo modo, infatti, si distrugge anche la fiducia tra i membri della comunità e si danneggia in generale la coesione sociale. Per questo motivo, le società elaborano varie difese contro il sortilegio e la stregoneria. Colui che è sospettato di ricorrere a tali pratiche, viene immediatamente evitato oppure ridotto al silenzio; per identificare i colpevoli si ricorre spesso agli oracoli; contro gli operatori di magia nera si usano varie medicine e incantesimi e a volte addirittura minacce di ritorsione.

Una figura che in genere riveste un ruolo importante per neutralizzare il sortilegio e la stregoneria è il mago. Il compito del mago è quello di riportare l'equilibrio delle convenzioni etiche e sociali che sono state trasmesse dal mondo sacro degli antenati. In questo modo, egli ripristina il giusto rapporto nelle relazioni interpersonali all'interno della comunità. Abbiamo visto come tra gli Akan e, più in particolare, tra gli Nzema, sia possibile, in una situazione di questo genere, restaurare il precedente equilibrio sociale facendo ricorso alla convinzione che anche la maledizione di un uomo offeso è dotata di un potere magico intrinseco che può indurre le divinità a inviare una malattia contro l'offensore.

Si riconosce generalmente che il sortilegio e la stregoneria sono espressioni di una certa tensione presente all'interno della società. Tali pratiche, infatti scaturiscono da un sentimento in ultima analisi antisociale e dal desiderio di trasgredire le regole, mentre, sull'altro versante, producono paura, odio e aggressività tra i membri della comunità. La società, infatti, ricava compiacimento dall'identificazione di una strega o di uno stregone, in quanto in questo modo viene scoperto il responsabile che ha causato malattie oppure morti che altrimenti resterebbero senza spiegazione. Ma una volta che si è giunti alla loro formulazione, le accuse di stregoneria tendono in genere a provocare maggiore apprensione nella comunità medesima e possono anche sfociare in grandi rivolgimenti sociali. Un buon esempio di questa situazione sono le vere e proprie caccie alle streghe che si verificarono nell'Africa subsahariana e in Melanesia in tempi di forte tensione sociale (dopo uno scontro con i bianchi, per esempio). Sortilegio e stregoneria costituiscono, dunque, una costante minaccia per il delicato equilibrio che sussiste tra l'interesse personale e l'ordine socio-culturale.

Al mago viene in genere attribuito il potere di cancellare il male provocato dalle streghe e dagli stregoni, oppure di vendicarlo scagliando contro di loro malattie o addirittura la morte. Sotto questo aspetto, il mago assume il compito di un operatore antistregoneria, che tenta di guarire la vittima della strega o dello stregone per mezzo delle sue tecniche esoteriche, anche se la sua capacità di sconfiggere l'avversario rimane assai incerta. Per questo motivo, stregoneria e magia bianca si trovano in un rapporto di singolare ambivalenza rispetto al campo di azione della medicina.

Presso gli Aborigeni australiani, per esempio, viene operata una distinzione tra sortilegio e stregoneria, da un lato, e magia buona, dall'altro. Questo aspetto della cultura aborigena fu per la prima volta descritto da A.P. Elkin ed è stato in seguito ripreso da Catherine Berndt. Tra gli Aborigeni, dunque, soltanto la malattia e la morte dei neonati e degli uomini molto vecchi vengono considerati eventi puramente naturali. Tutti gli altri casi di malattia e, praticamente, tutti i tipi di disgrazie vengono invece attribuiti all'opera di streghe o di stregoni. È importante segnalare che il medico aborigeno riunisce nella sua persona sia la funzione dell'operatore di magia nera che quella dello specialista di magia guaritrice. Presso altre culture, invece, questi due differenti ruoli sono solitamente ricoperti da persone distinte.

Magia e stregoneria dominano sia il sistema socioculturale nel suo complesso che la vita quotidiana degli Aborigeni australiani. Costoro, di conseguenza, ripongono totale fiducia nel fatto che il guaritore sappia combattere quegli avversari che potrebbero inviare sfortuna, malattia e morte. Il medico aborigeno riceve il suo potere di fare (e disfare) sia il bene che il male direttamente dagli spiriti, che sono considerati, nel tempo delle origini mitiche (l'età del sogno), i creatori del mondo degli uomini e i fondatori delle regole e dei costumi della vita tribale. Il ruolo del medico viene formalmente sanzionato durante uno speciale rito di iniziazione, oppure da particolari episodi in cui egli entra in contatto, attraverso sogni o visioni, con gli esseri spirituali. Tra gli Aborigeni della Terra di Arnhem, per esempio, il guaritore riceve il suo potere direttamente dal Serpente Arcobaleno, un essere mitologico di grande importanza che vive nelle pozze d'acqua e che, a volte, allunga il suo collo fino a raggiungere il cielo. Si pensa che l'iniziato «venga ingoiato dal Serpente Arcobaleno, vomitato in forma di neonato e ritualmente riportato allo stato adulto in veste di stregone» (Berndt, in Kiev, 1964, p. 269).

Alcuni medici aborigeni affermano di aver ricevuto il loro potere da uno spirito oppure da un fantasma apparso loro in sogno. «Lo spirito-fantasma inseriva nella loro testa un sottile bastoncino di bambù, a volte identificato con uno spirito-serpente, e poi soffiava nel loro orecchio insufflando il "respiro", equivalente allo spirito o al potere» (Berndt, in Kiev, 1964, p. 269). Tra le popolazioni dell'Australia sudorientale, coloro che aspiravano a diventare guaritori dovevano, all'inizio della loro pratica, arrampicarsi in stato di *trance* fino al cielo, per ricevere dall'Essere supremo un cristallo di quarzo oppure una conchiglia di madreperla come pegni del loro potere. Questi oggetti sarebbero stati in seguito usati per guarire, per far scendere la pioggia e in occasione di molti altri riti magici.

Il medico degli Aborigeni australiani, in effetti, assume ruoli molteplici, in quanto riveste la funzione di guaritore, di mago della pioggia e anche di indovino. Egli ha inoltre il controllo sui fantasmi e sugli spiriti maligni, identifica stregoni e assassini, interpreta i so-

gni e scopre quali infrazioni del tabu si trovino all'origine delle varie disgrazie. Nel suo ruolo di stregone, egli pratica una particolare forma di magia a scopo difensivo, utilizzando la tecnica dell'osso indicatore oppure prelevando un po' di grasso dai reni. Quello dell'osso indicatore è un rito magico con valore protettivo. Nel corso dell'esecuzione di uno speciale canto salmodiato, giudicato particolarmente efficace per questo scopo, il celebrante punta un osso di un animale o di un uomo contro la sua vittima, la quale finisce per morire, uccisa sia dal potere sprigionatosi dal canto che dall'azione rituale. L'estrazione del grasso, invece, è una forma di rivivificazione simbolica. Viene impiegata non soltanto per guarire operando incisioni sul corpo del malato, ma anche per mummificare i cadaveri, affinché i defunti siano ammessi in cielo, e infine in occasione dell'iniziazione di un guaritore, operata attraverso una analoga procedura di vivificazione. Nel suo ruolo di ladro di anime, il medico aborigeno può provocare la morte. Nella sua veste di guaritore, al contrario, egli fa uso di piante officinali e di medicine e spesso afferma di estrarre dal corpo del paziente oggetti come pietre oppure ossa, che poi fa vedere al paziente, indicandole quali fonti materiali del male. Questa speciale procedura viene utilizzata soprattutto nei casi in cui si pensa che la malattia sia stata provocata da uno stregone, attraverso l'impiego della tecnica dell'osso indicatore.

Le relazioni che il medico aborigeno intrattiene con il mondo soprannaturale gli conferiscono il rango di una figura religiosa. Nella sua attività, tuttavia, egli non si preoccupa affatto di fare in modo che i valori socio-religiosi siano preservati. Fornisce semplicemente un aiuto emotivo in occasioni di ansia, di malattia oppure di morte, protegge gli uomini dai mali che li minacciano e li vendica delle offese che eventualmente abbiano subito in tempi passati.

I dati fin qui raccolti indicano che presso le società tradizionali le concezioni sull'origine della disgrazia, della malattia e della morte sono essenzialmente di due tipi; allo stesso modo, due sono anche gli approcci che permettono di alleviare il male. Secondo la prima concezione, il male è la punizione divina per un cattivo comportamento messo in atto dal paziente oppure da uno dei suoi congiunti. Una volta che è stata fatta ammenda degli errori commessi, ecco che si apre la strada per una felice guarigione del paziente. In questo modo è sicuro anche il processo verso il ristabilimento dell'equilibrio dei valori sociali. I culti di possessione africani, per esempio, rappresentano un esempio di un genere di sistema religioso in cui le credenze relative alla malattia sono strettamente intrecciate con i valori sociali ed etici. Anche all'interno dei sistemi medici tribali diffusi tra gli Indiani dell'America settentrionale e tra gli Indios dell'America meridionale viene data grande importanza al mantenimento dei valori sociali tradizionali. Presso queste popolazioni, infatti, la confessione dei peccati costituisce un gradino preliminare del processo di guarigione e sempre gli esseri divini o gli spiriti degli antenati sono presenti durante l'intera procedura di guarigione. Per la seconda concezione, invece, il male e la malattia sono attribuibili alle azioni di certi uomini malvagi, streghe e stregoni. Nel processo della malattia gli esseri divini non hanno alcun ruolo e soltanto le azioni degli uomini possono neutralizzare il male attraverso particolari procedure magiche. In un sistema di questo tipo, non viene attribuita alcuna importanza al tentativo di ripristinare l'equilibrio sociale e morale; al contrario, l'unico elemento in discussione è l'efficacia che lo stregone e il mago possono rispettivamente avere. Spesso, comunque, nell'ambito della medesima cultura si possono ritrovare contemporaneamente queste due differenti concezioni.

**Guaritori e pratiche di guarigione.** In genere le società tradizionali non operano alcuna distinzione tra la malattia fisica e quella mentale, sia per quanto riguarda le credenze relative all'origine, sia per i metodi di cura o per i comportamenti sociali da mettere in atto di fronte a ciascuna delle due. Il concetto che la mente e il corpo costituiscano, ai fini medici, una unità singola, scaturisce dal fatto che ciascun dolore e ciascuna sofferenza (per esempio la sterilità, oppure la morte) sono considerati afflizioni che colpiscono l'intera persona. L'esperienza della malattia, infatti, minaccia campi di fondamentale importanza, come la capacità di conversare e quella di agire. Come osserva Gilbert Lewis a proposito del popolo degli Gnaw della Nuova Guinea: «In realtà quello che rende evidente la malattia è il comportamento che ne deriva, un comportamento da uomo isolato, apatico e depresso, un comportamento che assomiglia a un *rite de passage* e che rappresenta per se stesso una richiesta di aiuto» (Lewis, in Loudon, 1976, p. 54). La convinzione fondamentale degli Gnaw è che «quando ti trovi gravemente ammalato, indipendentemente dalle cause che hanno provocano la malattia (che possono essere spiriti, magia nera o stregoneria), tu sei in ogni caso più vulnerabile e corri il rischio di subire ulteriori e più numerosi attacchi da parte degli spiriti» (p. 62).

In altre culture, la condizione della malattia viene trattata proprio come se fosse un rito di passaggio. Presso gli Indios Acawai (Akawaio) della Guyana, per esempio, il riposo, il digiuno e la dieta costituiscono parti essenziali della terapia. Viene riferito che un loro sciamano abbia fatto la seguente osservazione: «La gente dovrebbe mangiare molto poco quando è mala-

ta». Questi medesimi riti di riposo e di digiuno vengono praticati dagli Acawai anche in altre occasioni: da entrambi i genitori quando nasce un bambino; da entrambi i genitori, e specialmente dalla madre, quando un bambino è malato; dalla ragazza che deve essere iniziata dopo la sua prima mestruazione; dai parenti in lutto per un recente defunto; da un apprendista sciamano che si sta preparando per la sua prima seduta pubblica (A. Butt Colson, in Loudon, 1976, pp. 429-37). Come vedremo nel culto Ndoep dei Wolof del Senegal, anche il disturbo psichico viene talora trattato come un rito di passaggio. Si crede che questo tipo di disturbo sia provocato dalla possessione da parte degli spiriti, che vengono esorcizzati oppure tenuti sotto controllo per mezzo di un rito di passaggio.

L'analogia di fondo che accosta i disturbi mentali e quelli fisici risiede nell'opinione che entrambi siano provocati dallo stesso genere di responsabili: esseri soprannaturali, streghe e stregoni. Presso i Mandari, una popolazione di pastori nomadi del Sudan, è opinione diffusa che sia i casi di disturbo mentale acuto che le malattie fisiche che interessano la testa o comunque la parte superiore del corpo (emicranie, infezioni agli occhi, raffreddore, tosse, mal di gola) provengano tutte dallo Spirito celeste, o Spirito dell'Alto. La spiegazione che i Mandari propongono per spiegare queste malattie è «la conseguenza logica della loro osservazione delle proprietà dei fenomeni naturali. Una improvvisa malattia mentale è determinata dalla "caduta" di un agente celeste sulla vittima. Se invece i sintomi si manifestano in forma fisica, le parti che vengono più spesso colpite sono la testa, il petto, comunque la parte superiore del corpo, quella che guarda verso il cielo...» (Buxton, 1973, p. 46). La cura per tali malattie prevede sempre una invocazione rivolta allo spirito e un trattamento preliminare che è sempre lo stesso per ogni genere di sofferenza. Quando un «medico», attraverso la divinazione del sonaglio, ha accertato che l'origine della malattia è posta nell'Alto, allora si compie il sacrificio di un bue oppure di una pecora allo Spirito celeste. Ogni famiglia consacra un altare a questo spirito superiore, anche se altri altari possono essere consacrati a spiriti inferiori o a potenze e fantasmi diversi. Si celebrano infine i sacrifici per ottenere la loro protezione. Esorcismo e sacrificio sono comunque elementi assai comuni, quasi sempre presenti nel rapporto tra uomini e forze soprannaturali in relazione alla malattia e al male.

I Mandari spiegano l'origine della malattia in base a principi ben precisi. Si crede che tutte le malattie che affliggono gli uomini e il bestiame derivino dai rapporti degli uomini con gli spiriti oppure con altri uomini. Un ruolo fondamentale viene dunque assegnato agli spiriti e alle potenze che agiscono secondo direttive totalmente impenetrabili. Un ruolo secondario viene invece attribuito a fenomeni quali l'arcobaleno, la luna, il sortilegio, la stregoneria, il malocchio, l'azione degli spettri oppure alle infrazioni contro particolari proibizioni e ad altri peccati. Si crede, per esempio, che le malattie mentali siano sempre provocate dal contatto «con certi fenomeni celesti in associazione con la stregoneria» (Buxton, 1973, pp. 36s.), mentre le convulsioni violente vengono associate con la possessione degli spiriti (*molja*). Si ritiene che tale condizione sia il segno di una particolare elezione e che da ciò possa derivare per l'individuo che ne viene colpito la capacità di guarire, grazie alla quale egli potrà diventare un medico-sacerdote.

In realtà, soltanto una serie particolare di esperienze può conferire al singolo la qualifica di medico. In primo luogo, egli deve aver sofferto di una malattia mentale o fisica di origine celeste. In secondo luogo, deve aver ricevuto una «chiamata», che solitamente consiste in una crisi psichica che porta all'arrivo di visioni, al ritiro nel bosco e al rifiuto di mangiare e di parlare. Il potere di guarire proviene, in ultima analisi, dal creatore e, in maniera più diretta, dagli spiriti o comunque dalle potenze celesti. Alcuni medici possono, tuttavia, utilizzare il loro potere per compiere il male, assumendo così il carattere di stregoni o di streghe. Vale la pena di notare che presso i Mandari la professione medica non rende affatto socialmente influenti. La società mandari manifesta piuttosto un certo interesse per l'indagine speculativa fine a se stessa: si cerca di comprendere la natura della malattia senza enfatizzare le sue varie implicazioni etiche e sociali.

I Maguzawa, un sottogruppo degli Hausa (Africa occidentale), sono simili ai Mandari in quanto anche per loro la cura rituale ha un carattere essenzialmente preventivo. Di per sé la cura, come ha rilevato Murray Last, si realizza «attraverso l'iniziazione a un culto di possessione spiritica per gli adulti in buona salute, che però vogliono salvaguardarsi da qualsiasi errore... La perdita o la mancanza di figli è la causa più comune che spinge a ricercare una cura per la possessione spiritica. Tale trattamento consiste, in ultima analisi, nel porsi in armonia con gli spiriti della malattia» (Last, in Loudon, 1976, pp. 128s.).

Come abbiamo visto nel caso degli Akan e dei Mandari, in molte società la malattia stessa costituisce un passaporto per una nuova condizione, in particolare quella di sacerdote-guaritore. Nei culti degli Ndembu dello Zimbabwe, certi ruoli religiosi sono accessibili soltanto a coloro che sono passati attraverso la malattia e la sua cura. Qualunque malattia, interpretata come possessione spiritica, può portare il paziente ad assu-

mere il ruolo di sciamano (Lewis, in Loudon, 1976, p. 74). Nelle Chiese spiritualiste del Ghana, fondate da profeti-guaritori che mescolano credenze tradizionali con elementi propri del Cristianesimo, il profeta stesso e vari membri del gruppo hanno in genere ricevuto la loro chiamata, da parte di un potere soprannaturale, dopo essere stati guariti da qualche malattia. Claude Lévi-Strauss ha segnalato la somiglianza tra gli sciamani dei Cuna della regione di Panama, che soltanto attraverso una crisi iniziale raggiungono l'autorità e il rango definitivi, e lo psicanalista moderno, che si sottopone personalemente ad analisi per poter ottenere la propria qualifica professionale.

Un esempio tipico di vera e propria psicoterapia realizzata attraverso un rito di possessione spiritica si incontra nel culto Ndoep. Chi è afflitto da malattia, allucinazioni, sogni profetici o possessione da parte di uno spirito ignoto (chiamato *rab*) viene sottoposto a una cura rituale nota con il nome di *ndoep*, alla quale anche gli spiriti sono invitati a partecipare. Il paziente subisce una morte e una rinascita simbolica; quando infine riconosce il particolare *rab* che lo possiede lo chiama per nome, recuperando così la facoltà della parola. Il paziente-iniziato viene completamente trasformato, passando dalla condizione di paziente psichiatrico a quella di terapista rituale. Il culto Ndoep, infatti, lo rende capace di guarire ritualmente le malattie di altri pazienti e di respingere gli attacchi delle streghe (*dömm*) e di certi spiriti ambigui (i quali, a causa dell'influenza islamica in Senegal, sono chiamati *jinn*). Il nuovo guaritore si trova ora stabilmente collegato al suo *rab* personale, al quale egli offrirà rispettosamente e per sempre sacrifici e libagioni. «Il culto Ndoep, considerato nel suo contesto generale, mostra con evidenza la struttura e il significato di un rito di iniziazione» (Zampleni, 1968; Lospinoso, 1978).

L'analisi di Ronald Frankenberg e di Joyce Leeson sulle procedure di guarigione tra i professionisti di Lusaka, in Zambia, offre un buon esempio della varietà estrema di atteggiamenti e di comportamenti che può manifestarsi tra i guaritori della medesima comunità. A Lusaka, infatti, sono presenti professionisti della guarigione di diverso genere, che si dedicano a una vasta gamma di cure, dai semplici rimedi dell'erboristeria fino ai riti assai complessi che sono necessari per placare gli spiriti adirati.

> Molti *nganga* possiedono poteri mistici che li rendono capaci di diagnosticare e di curare o addirittura di prevenire la malattia e perfino la morte. Questi poteri derivano da certi spiriti oppure dalle divinità che vengono a visitarli in sogno o in stato di *trance*, oppure che li guidano per mezzo di altri segni [nella diagnosi del male del paziente]... Gli spiriti si esprimono attraverso lo *nganga* mentre questi si trova in stato di *trance*: un assistente ascolta e interpreta, se è necessario, e fornisce informazioni a tutti coloro che lo consultano. Alcuni *nganga* non hanno bisogno di chiedere i sintomi del male o di esaminare il paziente e in qualche caso neppure lo vedono.
>
> (Frankenburg e Leeson, in Loudon, 1976, p. 240).

Altri professionisti accompagnano le domande al paziente con cure magiche ed erboristiche. Alcuni, al fine di «integrare la loro guida soprannaturale, hanno compiuto un apprendistato presso altri guaritori. Diventare infine posseduti dagli spiriti è la conseguenza di un esercizio particolare, che comprende la danza, l'ascolto di particolari canti e l'indossare costumi appropriati» (pp. 241s.).

Pratiche erboristiche, magiche e religiose coesistono così nel medesimo contesto. Una tale molteplicità di pratiche non è dovuta solamente al fatto che la popolazione di Lusaka proviene da molte culture differenti. In linea generale, infatti, i metodi utilizzati dai guaritori nelle società tradizionali variano in base a numerosissimi fattori. Tra questi vi sono i preconcetti del paziente – oppure della famiglia del paziente – sulla natura del malanno, la classificazione tradizionale dei sintomi e delle cause della malattia e il tipo di guaritori disponibili *in loco*. La componente spirituale e religiosa della cura varierà anche durante le diverse fasi del trattamento: è possibile distinguere la convocazione iniziale del guaritore e la sua prima ispirazione, il tentativo di determinare la causa della malattia e la cura rituale vera e propria.

L'attribuzione della malattia all'uno o all'altro responsabile dipende da vari fattori, per esempio dagli esiti della divinazione, dalla natura della malattia e dei suoi sintomi e dalla personale specializzazione del guaritore. Un utile esempio delle varie cause che possono essere ascritte a malattie differenti viene riportato da Eva Gillies, in riferimento all'interpretazione delle malattie fornita dagli Ogori della Nigeria, una cultura di tipo yoruba. Cause differenti, in questo caso, vengono assegnate a differenti tipi di malattia. «Si crede che la causa immediata della lebbra sia sempre la Terra. Questa dea può affliggere un uomo sia perché l'ha offesa in qualche modo facendo cadere al suolo un uomo che ricopre una carica [un *leader* politico o religioso]; oppure perché qualcuno ha invocato la sua ira contro di lui attraverso una maledizione oppure attraverso mezzi magici, con l'aiuto di uno stregone» (Gillies, in Loudon, 1976, p. 369). In questo caso, le origini etiche, sociali e religiose della malattia coesistono con la stregoneria e la maledizione. La dea Terra si pone come causa immaginaria e soprannaturale, al di sopra della causa umana, reale e naturale. In molti casi, però, la varietà dei sintomi che accompagnano una certa malattia

indurrà il malato a rivolgersi a più professionisti, forniti di specializzazioni diverse, e a sottoporsi a numerose cure. Nel Ghana, per esempio, ho incontrato un sacerdote la cui incapacità di curare il proprio figlio gravemente ammalato l'aveva infine spinto a rivolgersi a un medico europeo. In Brasile le popolazioni indigene, soprattutto nelle aree suburbane, erano solite ricorrere a diversi tipi di guaritori – sacerdoti feticisti, esorcisti guaritori che utilizzano preghiere e suggestioni, oppure sacerdoti di culti afro-brasiliani come l'Umbanda – a seconda della natura del singolo caso.

Una analoga varietà di professionisti specializzati si trova presso gli Indios dell'America centrale. In Messico, per esempio, i tipi più comuni di guaritori sono il *curandero* e il *brujo*. Il *curandero* impiega la farmacopea tradizionale, ma è anche giudicato capace di scoprire le cause della malattia. Il *brujo*, invece, è dotato di poteri mistici e ambigui. Egli infatti può aiutare a combattere contro un altro *brujo* maligno guarendone la vittima; ma può anche provocare a sua volta la malattia per mezzo del malocchio o del nagualismo – trasformandosi cioè in un animale per attaccare e distruggere la sua vittima.

**Interpretazione della malattia.** È importante notare che la validità delle interpretazioni e delle procedure mediche diffuse nelle società tradizionali non è minimamente soggetta a verifica empirica. Nell'ambito di queste società, del resto, una verifica di tale genere non è neppure richiesta. In culture che dipendono essenzialmente dall'ambiente naturale e che sono prive di un insieme coerente di teorie scientifiche, infatti, la spiegazione delle malattie si colloca al di fuori del regno della natura e dell'osservabilità. Medici e sacerdoti, quindi, formulano le loro interpretazioni e stabiliscono le linee di azione evocando la figura di agenti soprannaturali. La presenza sempre incombente della malattia, inoltre, più di qualsiasi altro fattore, determina il livello fino al quale risulta fondata l'esperienza della malattia, in un contesto teoretico e conoscitivo che si basa sull'attività di un mondo soprannaturale. Le società tradizionali, infatti, sono caratterizzate da una elevatissima mortalità infantile e da una generale propensione alle patologie. In queste società non sarebbe possibile superare l'ansia e la tensione senza riferirsi a forze invisibili e senza fare ricorso a forme di guarigione la cui efficacia non può essere oggettivamente provata. In un tale contesto, anzi, le possibilità di contrarre malattie di natura psicosomatica è molto alta, così come elevata è la probabilità di assegnare al paziente una cura efficace ricorrendo a terapie fisiche tradizionali oppure mistiche, specialmente se si considera l'influenza che può esercitare un sistema di pensiero condiviso da tutti.

Anche l'esorcismo è una pratica assai diffusa nelle società tradizionali. Alcune malattie sono attribuite alla penetrazione nel corpo di spiriti maligni o di forze impersonali, i quali devono essere esorcizzati dal guaritore affinché il paziente possa recuperare la sua salute. Il medico aborigeno australiano, come abbiamo visto, «estrae» spesso pietre o piccole ossa dal corpo del suo paziente, sostenendo che si tratta delle incarnazioni delle forze maligne che causano il male. In un contesto culturale assai differente, quello della Somalia settentrionale, dove forte è l'influenza dell'Islamismo, si pensa che certe malattie (*wadaado*), caratterizzate da tosse, starnuti, vomito, *trance* e altri sintomi analoghi, siano dovute alla possessione spiritica. Il compito di esorcizzare questi spiriti appartiene all'«uomo della religione» (*wadaad*). Le sue tecniche di esorcismo sono un misto di pratiche tradizionali e di usanze islamiche, un sincretismo fondato sulla convinzione che gli spiriti rappresentino contemporaneamente gli antenati e i *jinn*. Una di queste tecniche consiste nell'aspersione di profumo accompagnata dalla lettura di versi del Corano. Presso altre popolazioni, come gli abitanti delle isole Trobriand, in Melanesia, i Maori della Nuova Zelanda e gli Azande del Sudan, gli spiriti maligni vengono espulsi ricorrendo all'uso di certe formule magiche segrete, che possono essere eventualmente, ma non necessariamente, pronunciate sopra una mistura di ingredienti magici vari.

Il sistema di credenze proprio dello sciamanismo produce un tipo particolare di tecniche di esorcismo. È possibile rintracciare tali pratiche soprattutto nelle società tradizionali delle regioni artiche, sia nell'America settentrionale che nell'Eurasia e nell'Asia interna. Asen Balikci (1963) notò che tra gli Inuit Netsilik (Eschimesi) del Canada settentrionale la seduta sciamanica è un fenomeno sociale che coinvolge almeno due persone. La comunità nel suo complesso, tuttavia, esprime la sua fede nelle azioni dello sciamano. In questa cultura, ogni tipo di malattia viene attribuito a spiriti o a fantasmi di diverso genere. Tali esseri solitamente attaccano il sofferente perché sono adirati a causa dell'infrazione di qualche tabu. Si ritiene che uno sciamano potente abbia il controllo di una categoria di spiriti chiamati *tunraq*, che egli scaglia contro gli spiriti che sono entrati nel corpo del paziente. Nel corso di una caratteristica seduta medica, lo sciamano – equipaggiato con diversi arnesi e con un tamburo – si rannicchia davanti al suo uditorio, raccolto in una totale oscurità all'interno di un igloo. Egli chiama uno o più spiriti protettori. Mentre lo sciamano è in *trance*, il *tunraq* suo aiutante si introduce nel suo corpo e comincia a parlare molto rapidamente nel linguaggio segreto dello sciamano. A questo punto gli spiriti mali-

gni abbandonano il corpo del paziente e volano fuori dall'igloo, mentre lo spirito protettore dello sciamano, aiutato da altri spettri benevoli, viene mandato dallo sciamano a catturarli per riportarli nell'igloo. Una volta che gli spiriti del male sono stati recuperati, lo sciamano li uccide con il suo coltello. Il successo dello sciamano in questa lotta è testimoniato dal sangue degli spiriti malvagi che rimane sulle sue mani. Se il paziente muore, si dice che gli spiriti avversari erano troppo numerosi, oppure che dopo la prima seduta di cura era stato sferrato un secondo e più terribile attacco.

Per diventare uno sciamano abilitato a celebrare cerimonie di questo tipo, è necessario effettuare un particolare tirocinio sotto la guida di uno sciamano più anziano. Prima di un apprendistato di questo tipo, il candidato deve, tuttavia, aver ricevuto una speciale chiamata. D'altra parte, ben di rado il candidato sciamano ha il pieno controllo sugli spiriti, i quali, al contrario possono anche essere quasi del tutto indipendenti e trovarsi in un rapporto piuttosto ambiguo con il loro padrone. È per questo motivo che talvolta lo sciamano fallisce nel suo impegno di scacciare gli spiriti ostili fuori dal corpo del paziente: in questi casi lo sciamano stesso, oppure uno dei suoi congiunti, può essere a sua volta attaccato dal *tunraq*, che è ora totalmente fuori controllo. Questo aspetto dello sciamanismo riflette la credenza che tutte le situazioni di crisi rappresentano, a livello strutturale ed esistenziale, un assestamento imperfetto dell'ordine naturale delle cose. Lo sciamanismo tenta di rendere razionali le oscurità che sottostanno al rapporto tra salute e malattia, ma in realtà, a un livello più profondo, lascia aperto un varco all'ambiguità permanente e continua che caratterizza la condizione umana.

Un altro concetto largamente impiegato dagli Inuit e da altre popolazioni artiche, come pure dagli Indiani dell'America settentrionale, per spiegare le cause della malattia è la teoria della «perdita dell'anima». Secondo tale teoria, la malattia è provocata non dall'intrusione degli spiriti all'interno del corpo, ma piuttosto dal furto dell'anima operato da spiriti maligni, spettri, sciamani-stregoni oppure – presso gli Inuit – da un orso ostile o da Sedna, la dea degli animali marini. Talvolta si pensa che l'anima sia volata via di propria iniziativa. È allora compito preliminare dello sciamano determinare se la malattia sia dovuta all'intrusione di qualche spirito oppure alla perdita dell'anima.

Presso certe tribù di Indiani dell'America settentrionale si pensa che la malattia sia dovuta all'inserzione di un oggetto materiale all'interno del corpo del paziente, operata da uno spirito malvagio: spetta allora allo stregone estrarre l'oggetto. Lo stregone afferma di succhiare via l'oggetto estraneo dall'area malata del corpo del paziente e infine mostrerà agli astanti un insetto o una piuma asserendo che si tratta, appunto, dell'oggetto così rimosso.

I casi di perdita dell'anima possono essere in genere risolti dallo sciamano. Egli utilizza in primo luogo certe tecniche, imparate durante il suo apprendistato, per entrare in stato di *trance*. Poi invia il suo spirito tutelare (o addirittura la propria anima, separata dal corpo), verso il cielo o nel regno in cui dimorano gli spiriti. Qui si svolge un durissimo combattimento per fiaccare la resistenza degli spiriti maligni. Durante la battaglia, il comportamento dello sciamano assume le caratteristiche di una rappresentazione estatica che può arrivare anche a momenti di intensa drammaticità. Lo sciamano può infatti perdere la battaglia con le forze del male e morire realmente. Da un punto di vista medico, vale la pena di notare che i disturbi fisici vengono solitamente attribuiti a una intrusione spiritica, mentre la teoria della perdita dell'anima viene generalmente utilizzata di fronte alla presenza di disturbi psichici (Åke Hultkranz e Ivar Paulson, in Puech, 1970).

**Correnti sincretistiche contemporanee.** Una nuova area di notevole interesse nel campo della etnomedicina si è aperta in seguito all'incontro dei costumi medici tradizionali con le moderne pratiche scientifiche e con il Cristianesimo. L'introduzione dei metodi scientifici nelle società indigene da parte di medici e di ospedali occidentali ha dato origine a un atteggiamento diversificato nelle popolazioni delle culture tradizionali. La tendenza generale di queste popolazioni è quella di scegliere l'approccio tradizionale oppure quello moderno, a seconda della natura della malattia. I guaritori tradizionali con sempre maggiore frequenza consigliano ai loro pazienti di cercare l'aiuto dei medici moderni per certi tipi di malattie. Da parte loro, le istituzioni e i medici professionisti occidentalizzati accettano talvolta la collaborazione dei guaritori tradizionali per la cura di malattie psichiche, come avviene, per esempio, nel caso del dottor Henri Collomb e del suo ospedale psichiatrico di Dakar.

L'attività, diffusa in tutto il mondo, dei missionari cristiani ha determinato la comparsa e l'espansione di numerose sette e Chiese indigene, i capi delle quali utilizzano pratiche di guarigione che rappresentano una mescolanza di elementi tradizionali e cristiani. Il Pentecostalismo, soprattutto, ha influenzato profondamente queste nuove Chiese sincretistiche, per la sua grande accentuazione sulle esperienze carismatiche. Particolarmente affascinante risulta anche l'appello di tali Chiese allo Spirito Santo di fronte a manifestazioni di glossolalia, profezia e guarigione. I profeti-fondatori di queste nuove Chiese continuano e sviluppano ulteriormente le antiche pratiche dei loro predecessori, i

sacerdoti-guaritori tradizionali, che erano (e in molti casi sono ancora) posseduti dagli spiriti e che ricevevano ispirazione in sogni e visioni. I profeti di queste nuove Chiese hanno semplicemente sostituito lo Spirito Santo alle divinità tradizionali come fonte di tali sogni.

I nuovi culti profetici, come i tradizionali culti di possessione, danno un risalto particolare alla guarigione come caratteristica fondamentale della religione. I nuovi culti hanno, tuttavia, arrecato alcuni mutamenti nei modelli delle procedure di guarigione, poiché hanno introdotto nuovi temi ideologici e azioni rituali e hanno fatto ricorso a nuovi metodi di terapia. Si attribuisce in genere particolare importanza alla guarigione per mezzo della preghiera e della fede. La Chiesa harrista, quella neoharrista e quella di Aladura, che operano rispettivamente nel Ghana, in Nigeria e in Costa d'Avorio, sono esempi di sette che fanno uso di tali pratiche. Queste Chiese moderne e sincretistiche adottano in genere la dottrina del battesimo per immersione e quella del potere «liberatorio» della Bibbia. I metodi di guarigione differiscono dall'uno all'altro profeta e sono caratterizzati da una mescolanza di costumi tradizionali con procedure e significati cristiani. Alcuni profeti usano acqua normale oppure acqua di fiori; altri usano acqua santa consacrata. Alcuni esigono una confessione dei peccati oppure toccano la testa del paziente con il loro bastone da profeta. I seguaci dei nuovi culti cercano aiuto per ogni tipo di dolore fisico, disturbo psicosomatico e crisi psichica. I poteri carismatici del profeta offrono una nuova fonte di fiducia ai credenti. La natura intensamente emotiva delle funzioni del culto, le quali comportano una intensa partecipazione comune, offre un ulteriore fondamento alla fiducia dei credenti di poter ottenere un totale benessere e la salvezza (Appiah-Kubi, 1981; Lanternari, 1983).

[Vedi *GUARIGIONE, MALATTIE E CURE, POSSESSIONE SPIRITICA*; e inoltre *SCIAMANISMO*, vol. 2].

## BIBLIOGRAFIA

K. Appiah-Kubi, *Man Cures, God Heals. Religion and Medical Practice among the Akans of Ghana*, Totowa/N.J. 1981.

A. Balikci, *Shamanistic Behavior among the Netsilik Eskimos*, in «Southwestern Journal of Anthropology», 19 (1963), pp. 380-96.

J. Buxton, *Religion and Healing in Mandrai*, Oxford 1973.

A.P. Elkin, *The Australian Aborigines. How to Understand Them*, 3ª ed., Sydney 1954.

E.E. Evans-Pritchard, *Witchcraft, Oracles, and Magic among the Azande*, 1937, Oxford 1950 (trad. it. *Stregoneria, oracoli e magia tra gli Azande*, Milano 1975).

V. Grottanelli, *Una società guineana. Gli Nzema*, I-II, Torino 1977-1978.

A. Kiev (cur.), *Magic, Faith and Healing*, New York 1964.

D. Landy (cur.), *Culture, Disease and Healing*, New York 1977.

V. Lanternari, *Incontro con una cultura africana*, Napoli 1976.

V. Lanternari, *Carismatici in Africa. Le chiese spirituali nel Ghana*, in *Festa, carisma, apocalisse*, Palermo 1983.

Mariannita Lospinoso, *Maghi e medici di un paese africano*, Genova 1978.

J.B. Loudon (cur.), *Social Anthropology and Medicine*, London 1976.

J. Middleton (cur.), *Magic, Witchcraft and Curing*, Garden City/N.Y. 1967.

P. Morley e W. Roy (curr.), *Culture and Curing. Anthropological Perspectives on Traditional Beliefs and Practices*, London 1978.

G.P. Murdock, *Theories of Illness. A World Survey*, Pittsburgh 1980.

H. Petri, *Der australische Medizinmann*, in «Annali Lateranensi», 16 (1952), pp. 159-317; e 17 (1953), pp. 157-225.

H.-Ch. Puech (cur.), *Histoire des religions*, I, *Les religions antiques*, Paris 1970 (trad. it. *Storia delle religioni*, Bari-Roma 1976).

P.A. Twumasi, *Medical Systems in Ghana. A Study in Medical Sociology*, Accra 1975.

A. Zempleni, *L'interprétation et la thérapie traditionelle du désordre mental chez les Wolof et les Lebou (Senegal)*, Paris 1968.

A. Zempleni et al., *Guérisons et faits religieux*, in «Archives de sciences sociales des religions», 54 (1982), pp. 5-76.

VITTORIO LANTERNARI

## Medicina e religione nelle tradizioni orientali

Anche se la pratica medica presenta considerevoli divergenze nel mondo orientale rispetto a quello occidentale, tuttavia le tradizioni mediche dell'Oriente hanno molto in comune con quelle dell'Occidente. Tutti i sistemi medici, infatti, hanno avuto origine nello stesso modo, fondato sul collegamento con le credenze religiose, e sempre i medici professionisti hanno goduto di grande stima. L'ammirazione per la professione di guaritore è così generalizzata che praticamente in ogni culto conosciuto si crede che il primo medico sia stato una divinità o almeno una personalità divina. Questa attribuzione di una qualità divina al più antico guaritore di ciascuna società esprime soprattutto il grande rispetto che è stato universalmente riconosciuto all'arte della guarigione. Talvolta i guaritori sono stati capaci di guarire pazienti gravemente ammalati; sono stati capaci di interrompere il processo della morte, mantenendo in vita pazienti colpiti da malattie mortali; sono stati capaci di restituire l'equilibrio a pa-

zienti impazziti per il delirio provocato dalla febbre. Non meraviglia, dunque, che si sia sviluppata la credenza che persone così eccezionalmente dotate fossero toccate dalle potenze divine.

**La medicina nel Giappone antico.** Nel Giappone antico, si riteneva che il primo guaritore fosse stata Amaterasu Omikami, la dea del sole e la fondatrice della casa imperiale. Ella trasmise le sue capacità di guaritrice ai suoi due figli, Izanagi e Izanami, i quali si resero conto per la prima volta di possedere questo potere taumaturgico quando, per puro caso, riuscirono a guarire una lepre morente. Da questo modesto esordio scaturì la nobile tradizione della medicina giapponese. Nella generazione successiva, a Onamuchi no Mikoto e a Sukunahikuna no Mikoto, nipoti di Amaterasu, furono attribuiti numerosi esperimenti medici, il più importante dei quali portò alla scoperta dei benefici effetti dei bagni termali. Onamuchi, si narra, sperimentò sul proprio corpo il potere di una certa sorgente di acqua calda quando questa lo guarì da una malattia dolorosissima, per quanto non identificabile. Dopo aver confermato questa scoperta grazie alla guarigione di una malattia agli occhi contratta dalla propria figlia, Onamuchi, insieme con Sukunahikuna, sperimentò personalmente e diede la sua approvazione a varie sorgenti termali del territorio giapponese.

Questi due primi medici trasmisero la propria personale inclinazione sperimentale ai loro discepoli e poi ai loro discendenti e infine li inviarono nelle varie province del Giappone. Gli *Shindaiki* (Memorie dell'età divina) narrano che al tempo di Jimmu Tennō (l'imperatore divino al quale si attribuiva la fondazione dell'impero giapponese, nel 660 a.C., e che in questo modo segnò la conclusione dell'«Età divina»), i ciechi e i muti venivano mandati presso i medici in qualità di apprendisti, per imparare da loro l'arte del massaggio. Non era tuttavia concesso loro di esercitare questa arte in maniera autonoma, finché non avessero raggiunto l'età dei trent'anni.

Né gli *Shindaiki* né altre cronache antiche indicano, comunque, quando si sviluppò l'idea che i primi medici fossero discendenti dalle divinità. È possibile che questo concetto sia sorto in epoca molto antica e in maniera spontanea. Ma è forse più probabile che si sia trattato di una elaborazione più tarda, prodotta artificialmente quando si cercò di rafforzare la teoria dell'origine divina dei governanti della dinastia Yamato. Costoro, infatti, dichiarando che il proprio albero genealogico derivava direttamente da Amaterasu, la dea del sole, consideravano implicitamente la loro famiglia imparentata con i primi medici. Questo fatto può spiegare alcune notizie riportate dagli *Shindaiki*: per esempio che il sedicesimo imperatore Yamato fece istruire venti dei suoi cinquantadue figli negli insegnamenti medici provenienti dai suoi illustri antenati Onamuchi e Sukunahikuna; che molti dei figli del ventesimo imperatore desideravano diventare funzionari medici; e infine che due dei tre figli di Jimmu Tennō scelsero appunto la medicina come professione e ottennero il permesso di praticarla.

Anche se queste leggende non costituiscono realtà storiche, esse rimangono, nondimeno, assai indicative dell'alto rango sociale da cui venivano reclutati i medici nel Giappone antico, almeno fino all'VIII secolo d.C. Le cronache, infatti, proprio a causa della debolezza della loro attendibilità storica, non conterrebbero riferimenti così espliciti ai numerosi principi della divina dinastia imperiale che scelsero di essere medici, se davvero lo *status* sociale della professione medica non fosse stato considerato onorevole ed elevato.

**L'antica medicina cinese.** Come in Giappone, anche nella Cina antica si attribuiva l'arte della medicina a personalità divine, vale a dire ai tre imperatori-dei, Huangdi, Shen Nung e Fu Hsi, i quali si diceva fossero vissuti negli anni che vanno dal 3000 al 2852 a.C. Il primo dei tre, Huangdi, noto anche come l'Imperatore Giallo, si dice abbia scritto il primo testo di medicina. Questo testo, intitolato appunto *Huangdi Neijing Suwen* (Classico di medicina interna dell'Imperatore Giallo) rappresenta una superba introduzione all'arte e alla filosofia della guarigione. È scritto in forma di dialogo tra il divino imperatore e il suo primo ministro, Chi Po, durante il quale il primo ministro, esperto negli aspetti soprannaturali della medicina pratica, risponde a una serie di domande poste dall'imperatore.

Il secondo dei tre leggendari imperatori divini, Shen Nung, noto anche come il Divino Agricoltore, non era soltanto il dio dell'agricoltura, ma anche la divinità della farmacologia, come pure delle sostanze terapeutiche naturali. A lui è attribuita la paternità del *Pen ts'ao* (Grande erbario), che è il libro più antico e più ricco della *materia medica* cinese e che comprende la descrizione di numerosissime sostanze terapeutiche di origine animale, vegetale e minerale. Shen Nung viene tradizionalmente raffigurato con un covone di grano maturo tra le mani, simbolo della nutrizione e della vita delle piante, e con due corna sulla testa, ulteriore simbolo della sua connessione con la nutrizione e con la vita degli animali. (La somiglianza del ritratto tradizionale dell'imperatore Shen Nung con la statua del *Mosè* di Michelangelo è straordinaria: le corna sulla testa del *Mosè* sono, tuttavia, il risultato di un fraintendimento del testo biblico. [Vedi *CORNA*, vol. 4]).

Il terzo dei divini imperatori cinesi legati alla medicina, Fu Hsi, non era così dotato di personalità e di compiti umani come i suoi due colleghi imperiali. Ciò

è dovuto in gran parte al fatto che il suo nome non aveva un significato facilmente comprensibile per chi non apparteneva all'ambito clericale e nemmeno il compito da lui svolto era considerato sufficientemente legato alla pratica per risultare comprensibile per la gente comune, oppure anche per quei sacerdoti che svolgevano la mansione di medico. A questo terzo imperatore, infatti, viene attribuito piuttosto lo sviluppo dell'impianto filosofico della medicina cinese.

Nessuna di queste tre divinità mediche divenne mai una figura di culto; nessun rito religioso veniva ufficialmente celebrato in loro nome o nei loro templi. Nondimeno, tra i molti templi dell'antica Cina, generalmente affollati di fedeli assorti in preghiera davanti a un gran numero di raffigurazioni sacre, ce n'erano diversi dedicati alle divinità della medicina. Dalla parte opposta rispetto all'ingresso di questi templi, venivano solitamente collocate le immagini di Huangdi, Shen Nung e Fu Hsi, davanti alle quali i devoti chiedevano, con atteggiamento supplichevole, l'intervento dei loro poteri di guarigione.

Se è possibile ravvisare qualche elemento religioso nell'arte della guarigione nel pensiero cinese antico, questo era il retaggio di credenze religiose animistiche primitive, che vedevano spiriti buoni oppure malvagi in ogni sfaccettatura della natura. Si credeva che ogni albero, ogni grotta, ogni montagna e ogni burrone fosse abitato dai suoi spiriti specifici, i quali potevano causare la malattia e forse anche curarla. In Cina, il rispetto per le potenza della natura compenetra tanto la medicina quanto la religione. Tra i vari guaritori religiosi nell'antica Cina, si annoveravano, per esempio, anche numerosi sacerdoti taoisti mendicanti, i quali portavano con sé rimedi segreti oppure le relative prescrizioni, i cui ingredienti erano sempre costituiti da sostanze naturali. L'uso di tali rimedi è strettamente connesso con il concetto taoista di *wu-wei*, che letteralmente può essere tradotto come «non far niente», ma che dovrebbe, secondo Joseph Needham, essere interpretato come «non fare nulla che sia contrario alla natura». Che le violazioni dell'ordine naturale portino con sé corrispondenti squilibri interni (ad esempio, la malattia) è uno dei dogmi fondamentali della medicina cinese.

Derivato dall'antico sistema cinese fondato sulla religione naturale, si trovava anche il metodo sciamanico per curare le malattie, il quale prevedeva che lo sciamano punisse severamente se stesso per quelle trasgressioni che avevano causato la malattia nel suo paziente. Usando fruste, canne di bambù e vari altri strumenti di tortura, lo sciamano infliggeva a se stesso la punizione per le trasgressioni che i suoi pazienti avevano accumulato nel corso delle loro vite precedenti e in quella attuale e che avevano procurato loro le malattie. Questa pratica presuppone ovviamente la fede nella trasmigrazione delle anime e il concetto indiano di *karman*, introdotto in Cina all'inizio dell'era volgare.

Nella filosofia dell'India antica, tutti gli eventi della vita potevano essere con molta probabilità attribuiti alla «legge del *karman*». La malattia, la sofferenza e la morte erano viste come parte del *karman* di ciascuno. Si credeva che soprattutto la malattia fosse causata da peccati e infrazioni morali commesse nelle vite precedenti e in quella presente di un uomo. In India, tuttavia, diversamente da quanto accadde in Cina, vi furono alcuni studiosi della natura i quali cercarono le origini della malattia non necessariamente evocando motivazioni religiose, ma piuttosto richiamando l'ordine naturale, ossia considerando la malattia come l'effetto di cause innate nell'uomo. In Cina, la fede nella reincarnazione non è mai stata così radicata come lo fu in India, nonostante il riconoscimento del fatto che in qualche modo si verificasse negli uomini un accumulo di peccati e che questo avesse per loro una influenza deleteria.

La credenza, di origine indiana, che la malattia fosse causata dalle trasgressioni che si erano accumulate rivestiva, tuttavia, un ruolo importante nel rapporto tra medicina e religione anche nella Cina antica. Nel II secolo d.C., per esempio, i seguaci della setta del Signore Celeste (T'ien-shih Tao) dovevano ritirarsi in una stanza tranquilla e là meditare sui loro errori passati e sulle possibili offese commesse nelle vite precedenti. È stato detto che molti di questi penitenti trovavano la guarigione grazie a questi loro esercizi di meditazione. In modo analogo a quanto avveniva in molti templi della guarigione, la salute si recuperava più in fretta portando doni agli altari degli dei della guarigione oppure elargendo donazioni per cause degne. Secondo quanto riporta Joseph Needham, «Il paziente si ritirava a riflettere sulle proprie malefatte e in quel mentre si recitavano preghiere in suo favore e si mandavano agli dei foglietti con scritti il suo nome e la sua storia; poi egli versava del denaro ai fondi pubblici e otteneva in tal modo la guarigione e la liberazione».

È impossibile fornire una descrizione più lineare del rapporto che intercorre tra le tradizioni religiose asiatiche e la medicina, a causa delle numerose forme di religione che sono state praticate in Asia, tra le quali soltanto poche hanno una forma istituzionale ben consolidata quale può essere, per esempio, il caso del Cristianesimo. La caratteristica saliente della religione cinese e giapponese tradizionale risiede nella profonda venerazione degli antenati, la quale, a sua volta, rendeva necessario avere un grande numero di discendenti, preferibilmente di sesso maschile, così che fosse garan-

tita la continuità della famiglia e, al tempo stesso, che ulteriori generazioni di devoti al culto degli antenati si prostrassero davanti alle loro tombe. Dal momento che agli antenati veniva attribuita una venerazione così profonda, si prestava una grande attenzione alla sepoltura dei membri defunti della famiglia e si dava notevole importanza al fatto che i cadaveri fossero riposti nelle loro tombe in una condizione inviolata. Era pertanto necessario evitare qualunque operazione che potesse deturpare il corpo, anche se fosse servita per salvare la vita di una persona morente. Anche se, in presenza di cancrena, il paziente si vedeva condannato alla perdita di una gamba oppure di un braccio, per esempio, era preferibile lasciare che un tale deturpamento progredisse nel suo sviluppo naturale, piuttosto che tentare una cura attraverso l'amputazione.

**La contaminazione rituale nelle tradizioni asiatiche.** Nella religione taoista, come nello Scintoismo giapponese, ogni contatto con ferite, pus, sangue oppure con la morte era considerato una forma di contaminazione rituale. Il termine giapponese *kega* indicava tanto la ferita quanto l'impurità. Per questo motivo, i sacerdoti di fede scintoista oppure anche buddhista non potevano avere un ruolo attivo nella cura e nella guarigione di una persona ferita oppure morente. Che però i sacerdoti taoisti e buddhisti adempissero alle funzioni di medici itineranti è testimoniato da una certa letteratura dilettantesca sia cinese che giapponese. Ma questi sacerdoti-medici itineranti limitavano le loro prestazioni assistenziali alla prescrizione di medicamenti e, occasionalmente, dispensavano campioni di medicine segrete.

Un importante compito dei sacerdoti taoisti, in Cina, era la ricerca di una sostanza che conferisse una lunga vita oppure addirittura eterna e perpetua giovinezza e bellezza. Come gli alchimisti europei del Medioevo, questi sacerdoti cercavano dovunque di ottenere questo elisir di lunga vita. Tale ricerca di eterna giovinezza e bellezza raggiunse il suo culmine durante la dinastia T'ang. Non solamente la massa, ma anche gli imperatori stessi della dinastia partecipavano alla sperimentazione di questi discutibili elisir, molti dei quali erano composti in parte di piante e di funghi velenosi. Avvenne così che sette dei ventidue governanti della dinastia T'ang presero parte alla sperimentazione in questa ricerca, che avrebbe presumibilmente dovuto procacciare loro la salute, e molti di loro invece caddero vittima della loro stessa curiosità.

Tra le infinite varietà di erbe alle quali veniva attribuito il potere di conferire l'immortalità c'erano il cipresso e il pino. I loro semi e le loro resine, usate in preparati tonici, sono ancora oggi apprezzate per la loro efficacia. Oltre a queste, c'erano molte altre piante le cui foglie e i cui fiori dovevano essere seccate, tritate in polvere fine e poi unite a un liquido pregiato, come per esempio l'acqua che scaturisce da una fonte montana, in modo da ottenerne un impasto denso. Con questa mistura venivano formate e poi lasciate seccare delle pillole, che andavano prese per un periodo di molte settimane. Si credeva che, oltre alle sostanze vegetali, anche molti minerali avessero qualità benefiche. Altre sostanze, invece, quale per esempio la polvere di corna di cervo appena macinate, che si credeva ripristinasse e conservasse la potenza virile, avevano piuttosto un valore simbolico e allusivo che non un reale effetto fisico. L'ultimo rimedio citato è tuttora ampiamente diffuso in Estremo Oriente e nelle varie «Chinatown» delle città occidentali.

**Le conoscenze anatomiche.** Il sistema di credenze religiose che considerava la chirurgia, le ferite, le infiammazioni e la morte strettamente connesse a una impurità rituale e che riteneva la violazione chirurgica di un corpo una deturpazione, si batteva anche contro qualsiasi tentativo per intraprendere studi anatomici sui cadaveri, perché lo smembramento di un corpo adulto veniva considerata una infrazione del corso naturale della vita ultraterrena di quella persona. Per questo motivo, la conoscenza anatomica era praticamente inesistente in Giappone, in Cina come anche in Tibet fino al XVI secolo, quando le dottrine occidentali cominciarono a diffondersi in Estremo Oriente. I pochi disegni anatomici antichi, che peraltro derivano da un periodo precedente, sono talmente poveri e scorretti da tradire la mancanza totale di uno studio serio e di una osservazione altrettanto puntuale.

Tuttavia, poiché esisteva una certa curiosità sulla struttura e sulla funzione del corpo e dei suoi organi interni, venivano compiute delle osservazioni superficiali sui cadaveri dei criminali che erano stati condannati a morte e che, a causa della gravità del crimine e della severità del giudizio, avevano perso il loro ruolo di antenati degni di venerazione. Osservazioni fortuite venivano occasionalmente compiute anche sui corpi delle vittime di incidenti mortali, oppure di animali selvatici. Tuttavia, dal momento che i loro corpi erano spesso lacerati e in via di putrefazione, non fornivano nessun dato apprezzabile sulla struttura anatomica del corpo umano.

Poiché gli studiosi di medicina, tutti appartenenti alle fila del clero, avevano il divieto di toccare questi corpi trovati per caso, per spogliarli della carne e degli intestini si usavano allora delle scope dal lungo manico, così che i cadaveri venissero spostati in torrenti di acqua rapida, dove venivano lasciati per diverse settimane. Trascorso così un certo periodo di tempo, i corpi venivano tirati fuori con l'aiuto di bastoni di legno;

dalle ossa venivano raschiati i tessuti molli per mezzo di scopini e venivano rimossi gli organi interni. A seguito di questa procedura piuttosto rozza, gli organi interni probabilmente risultavano deformati e per questo motivo gli antichi disegni a essi ispirati erano così imprecisi. Molto stranamente, le raffigurazioni del fegato, che veniva generalmente rappresentato come una massa viscosa a cinque lobi, somigliano alle antiche rappresentazioni europee, fatte da medici o da ricercatori che lavoravano sotto proibizioni religiose simili a quelle che limitavano i loro colleghi asiatici.

Infatti, come i medici e i medici-sacerdoti dell'Asia orientale, così anche i medici europei e del Vicino Oriente non potevano eseguire autopsie e dissezioni anatomiche a causa di proibizioni religiose. La massima religiosa che più influì sulla scena medica europea era: «Ecclesia abhorret a sanguine», cioè «La Chiesa aborre [la vista del] sangue». Questo principio, che naturalmente in origine era riferito alla partecipazione cristiana alle guerre e ai ferimenti nel corso delle battaglie, venne applicato in maniera così ostinata alla pratica della medicina da far sì che si evitassero completamente le procedure chirurgiche. In alternativa, i medici occidentali ricorrevano al cauterio ogni qualvolta sarebbe stata necessaria una incisione.

Dal momento che la tradizione del cauterio e il divieto assoluto di spargere sangue si fecero strada anche nel pensiero dell'Islamismo, nella letteratura medica araba troviamo una persistente e continua astensione dalla pratica chirurgica vera e propria. Un primo esempio dell'uso del cauterio per operazioni chirurgiche venne fornito da Abū al-Qāsim, il più eminente dei chirurghi arabi, il cui importante trattato è riccamente illustrato con rappresentazioni di strumenti di cauterio. Nel corso del tempo si può osservare come tali strumenti non fossero solamente copiati da altri chirurghi del Vicino oppure del Medio Oriente, ma che raggiunsero infine anche il lontano Tibet, probabilmente attraverso la famosa Via della Seta, che portava dall'Asia minore alla Cina passando per l'India e viceversa. Anche se non esistono testimonianze letterarie sulla provenienza araba di tali strumenti quasi chirurgici, troviamo una conferma di ciò nelle ricche illustrazioni dei testi chirurgici tibetani, che mostrano strumenti di cauterio intagliati con schemi decorativi tipicamente islamici.

Per quanto riguarda la medicina tibetana, è importante ricordare che questa fu considerata unicamente una materia connessa alla religione. La medicina veniva praticata e insegnata solamente nei monasteri buddhisti, il più importante dei quali si trovava a Lhasa, ed era depositario dei tredici rotoli che rappresentavano la totalità della teoria e della pratica medica tibetana. Questi rotoli, come le antiche illustrazioni anatomiche cinesi, rivelano nozioni in un certo senso fantasiose sulla struttura del corpo umano e sulla formazione e configurazione degli organi interni. Ciò era naturalmente dovuto a un analogo divieto di dissezione e di studio, fosse anche casuale, dell'anatomia umana. Oltre alle osservazioni fortuite che venivano occasionalmente compiute sui cadaveri di vittime di incidenti oppure di animali selvatici, un attento esame poteva essere fatto solamente sui cadaveri di bambini morti prima dell'età di due anni. Così, la maggior parte dei rotoli anatomici del monastero di Lhasa raffigurano corpi con teste sproporzionatamente grandi e con le giunture delle ossa del cranio molto accentuate, come se le fontanelle posteriori non fossero ancora completamente chiuse.

La ragione per cui i corpi dei bambini al di sotto dei due anni potessero essere dissezionati non è mai stata spiegata in maniera soddisfacente e la questione rimane aperta a varie congetture; è probabile, per esempio, che si pensasse che un bambino così piccolo non fosse in grado di espiare i peccati contratti nella sua precedente esistenza; un bambino, inoltre, è completamente privo del ruolo di antenato familiare.

Se è possibile individuare le vestigia di elementi religiosi all'interno dei sistemi di guarigione della maggior parte delle civiltà, in nessun luogo, tuttavia, sono così esplicite e facili da seguire come nella storia della medicina giapponese. Sia la farmacologia che la medicina giapponese primitiva in genere si fondavano su un approccio empirico. Come abbiamo accennato in precedenza, ai nipoti della dea del sole Amaterasu, Onamuchi e Sukunahikuna, furono attribuiti vari esperimenti, uno dei quali portò a riconoscere l'efficacia dei bagni nelle acque di sorgenti termali. L'effetto era la salute e insieme la purezza. Analogamente, si può supporre che l'usanza di lavarsi le mani prima di una funzione religiosa oppure prima dei pasti non sia soltanto un gesto di purificazione rituale, ma anche il riconoscimento che una pulizia frequente delle mani, specialmente prima dei pasti, preserva la buona salute.

Come quasi tutti i popoli primitivi, i giapponesi preletterati – come sappiamo dalle testimonianze degli osservatori cinesi – consideravano la religione e la medicina strettamente collegate tra loro: salute, malattia e morte facevano parte del modello religioso in cui malattia e morte erano considerati elementi maligni, che rendevano impuri gli uomini e pertanto richiedevano complessi riti di purificazione. La purezza rituale era il primo requisito per poter celebrare ovvero per poter partecipare alle funzioni religiose.

**La medicina in Giappone.** L'antico sacerdote scintoista si limitava rigorosamente alla sua funzione; non

poteva prendersi cura della malattia fisica o dei conseguenti bisogni psicologici della gente. La situazione mutò improvvisamente non appena il Giappone venne a contatto con altre civiltà, che portarono le loro divinità e le loro pratiche religiose nell'Impero insulare. Il primo contatto ufficiale di questo tipo con una cultura straniera avvenne con la civiltà cinese, durante il VI e il VII secolo d.C.

Anche se i rapporti tra Giappone e Cina risalgono all'inizio dell'era volgare, in realtà l'introduzione ufficiale della civiltà cinese è di molto posteriore. Le cronache giapponesi contengono varie narrazioni leggendarie che tentano di spiegare gli occasionali frammenti di conoscenza medica cinese che penetrarono in Giappone tra il 200 a.C. e il 500 d.C. Ma sembra che queste leggende costituiscano una spiegazione artificiale di un fenomeno naturale, perché è evidente che i cinesi della dinastia Han, anche se erano uomini di non elevata cultura, lasciarono nozioni delle loro conquiste intellettuali, tanto di quelle di medicina e di filosofia, quanto di quelle delle loro arti, per esempio relative alla fabbricazione di specchi e di oggetti in bronzo. Nel tempo in cui la medicina cinese venne ufficialmente introdotta in Giappone, quella giapponese già da secoli era impregnata delle concezioni mediche cinesi e anche se tali concetti erano diffusi e sparpagliati contribuirono, tuttavia, a rendere comprensibile e quindi a integrare nel mondo giapponese la medicina cinese quando essa fu introdotta come sistema completo nel corso del VI e del VII secolo d.C.

La dottrina cinese si fece strada verso il Giappone non direttamente, ma attraverso la Corea. Anche la scrittura, la letteratura e la filosofia cinesi non furono introdotte separatamente, ma in quanto prodotti secondari del Buddhismo. Dal momento che il Buddhismo coreano influenzò in modo decisivo il pensiero medico e la storia del Giappone e poiché l'adozione del Buddhismo in Giappone non fu immune da considerazioni di ordine medico, è necessario dedicare allora un po' di spazio alle circostanze politiche che permisero l'importazione di una nuova religione in Giappone.

Contrariamente alla tendenza a isolarsi, che fu preminente in epoca successiva, i giapponesi nella loro storia primitiva si sforzarono di instaurare legami concreti con la terraferma asiatica. Con questo obiettivo riuscirono ad attirare sotto la loro egemonia il più piccolo e meridionale dei quattro regni in cui si divideva l'antica Corea. Da questa colonia, Mimana, i giapponesi potevano usare la loro influenza per mantenere un equilibrio di potere fra gli altri tre regni indipendenti di Corea, che si chiamavano Paekche (noto anche come Kudara), Silla (noto anche come Shiragi) e Koguryo. Questo equilibrio, tuttavia, era precario, perché il carattere bellicoso degli uomini di Silla tendeva a minacciare Paekche, che era diventato più pacifico con l'adozione della cultura e della civiltà cinese. Per assicurarsi protezione militare, Paekche si sottomise a una volontaria dipendenza dal Giappone, che venne espressa per mezzo di regolari ambascerie, doni e tributi. Paekche aveva adottato il Buddhismo alla fine del IV secolo e diverse ambascerie del V e del VI secolo erano formate da studiosi buddhisti, che portavano con sé volumi dei *sūtra* e inoltre anche una immagine del Buddha.

Questa immagine era accompagnata da una raccomandazione del re di Paekche che l'imperatore del Giappone accettasse il nuovo Dio. L'imperatore, grande ammiratore della civiltà cinese, ma indifferente alla questione religiosa, lasciò ai suoi ministri la decisione di accettare oppure no il Buddhismo; ma solamente il cancelliere dell'Impero, Soga no Iname, lo adottò. Egli ricevette pertanto la statua del Buddha e si impegnò a diffondere la nuova religione. Tuttavia, due gravi epidemie di una malattia accompagnata da eruzioni cutanee (oggi si ritiene in genere che si sia trattato di morbillo) seguirono in rapida successione l'una all'altra e costituirono un fattore ritardante nell'accettazione generale del Buddhismo, poiché la statua del Buddha venne ritenuta responsabile di questa nuova malattia.

Le famiglie che si opponevano a Soga no Iname, e che erano anche i custodi ereditari dell'antica religione giapponese, ammonirono l'imperatore e il popolo affermando che il tentativo di introdurre un Dio straniero nel paese aveva suscitato la collera delle antiche divinità indigene, le quali avevano pertanto inviato quella pestilenza per esprimere il loro malcontento. L'imperatore, non volendo condividere la responsabilità della pestilenza, ordinò che l'immagine del Buddha e i nuovi templi venissero distrutti e proibì anche la pratica della nuova religione. Il suo successore, tuttavia, l'imperatore Yomei, colpito da una grave malattia, cercò e trovò guarigione nell'adesione alla fede buddhista. Egli concesse così al Buddhismo in maniera permanente il favore imperiale senza però abbandonare lo Scintoismo; e l'esempio di questo imperatore che aderì contemporaneamente a entrambe le religioni divenne una pratica duratura in tutta la nazione.

Il cambiamento improvviso per cui inizialmente si credette che il Buddhismo fosse la causa di una certa malattia, mentre successivamente si ritenne che potesse avere qualità taumaturgiche, fu il frutto degli sforzi compiuti dai primi sacerdoti buddhisti giunti in Giappone dalla Corea. Molti di questi sacerdoti, in realtà, non praticavano la medicina, ma, conoscendo il valore attribuito alla salute, alla guarigione e alla liberazione

dalla malattia, sapevano anche come convincere i giapponesi che i *sūtra* erano efficaci nel tener lontana e nel combattere la malattia. È chiaro che i *sūtra* buddhisti non venivano lette per il loro contenuto filosofico; i primi sacerdoti coreani, essi stessi da poco convertiti al Buddhismo, non venivano preparati per interpretare i *sūtra*, e nemmeno molti Giapponesi erano pronti, all'inizio del VI secolo, a cercare i significati filosofici dei testi religiosi cinesi che avevano ricevuto dai sacerdoti coreani; anzi, non erano nemmeno in grado di leggere gli ideogrammi cinesi. Tuttavia, l'importanza attribuita ai poteri taumaturgici dei *sūtra* poteva essere apprezzata da tutti. Dopo che l'imperatore Yomei si era convertito al Buddhismo, si celebravano complessi riti ogni volta che un imperatore si ammalava e in breve furono eretti in molte località templi dedicati al culto di Yakushi (in sanscrito: Kṣitigarbha), il Buddha della guarigione.

Mentre gli scintoisti imponevano ai loro sacerdoti di tenersi rigorosamente a distanza dalla malattia e dalla morte, i sacerdoti buddhisti, quasi fin dai primi tempi, in Giappone svolsero la doppia funzione di sacerdoti e medici. Prepararono così il terreno per gli studiosi buddhisti che, verso la fine del VI secolo, introdussero e spiegarono i testi medici cinesi ai Giapponesi.

Questi sacerdoti buddhisti erano riusciti a suscitare interesse per la conoscenza medica straniera nella misura in cui i giapponesi non si accontentavano più di dipendere dalla pura evenienza che una ambasceria da Paekche portasse loro degli studiosi esperti nell'arte della medicina. Invece, quando il Giappone fu minacciato nel 553 dal ritorno della precedente epidemia, l'imperatore Kimmei chiese al re di Paekche di inviare in Giappone un medico e vari tipi di medicine per contribuire ad allontanare la temibile malattia. In conformità alla richiesta, il re di Paekche inviò uno dei suoi migliori medici e insegnanti di medicina, Nasotsu Nurioda (Oyu-Ryoda), e due erboristi per cercare piante medicinali in Giappone. Questi uomini furono poi seguiti da altri medici coreani che insegnarono ai giapponesi la loro arte.

Quando il Buddhismo si diffuse in Giappone, l'incapacità di leggere le scritture buddhiste divenne intollerabile per gli studiosi giapponesi che desideravano ottenere una conoscenza più profonda di quella che i sacerdoti coreani potevano fornire. La necessità di studiare la lingua cinese si accentuò ulteriormente quando i coreani portarono in Giappone i testi medici cinesi. Pertanto, nel 607, il Giappone mandò un messo diplomatico in Cina, il suo primo ambasciatore ufficiale in quel paese. Dopo aver stabilito relazioni ufficiali tra le due nazioni, l'ambasciatore ritornò in Giappone; l'anno seguente fu accompagnato da due messi cinesi. Nel 608 partì ancora una volta per la Cina, questa volta seguito da un gruppo di giovani studenti e medici giapponesi, che erano stati selezionati dal governo per studiare la lingua e i metodi di lavoro cinesi nei loro rispettivi campi di interesse. Dopo aver trascorso molti anni in Cina, i medici giapponesi ritornarono in patria, ormai pienamente padroni della materia per potere a loro volta insegnare il sistema medico cinese. Risulta pertanto chiaro che la medicina cinese, tanto più raffinata del sistema medico dell'antico Giappone, penetrò in questo paese solamente attraverso l'introduzione del Buddhismo dalla Corea.

Dal momento che a quel punto ormai in Giappone si era formato un considerevole numero di medici che erano stati istruiti direttamente in Cina, non era più necessario dipendere dagli studiosi coreani per l'interpretazione dei testi medici cinesi. A questo punto, per rendere operativa in Giappone questa nuova disciplina, era tassativo rendere gli studi medici accessibili a una cerchia di giapponesi più ampia rispetto a quella che poteva essere inviata in Cina. In vista del raggiungimento di tale obiettivo, si aprirono scuole mediche per realizzare dei corsi ben precisi di studi medici, così come erano stati formulati nel *Taihō-ryo* (Codice di leggi dell'Era Taihō) nel 702.

È interessante notare che l'ammissione a una di queste scuole mediche giapponesi dipendeva in parte dalla conoscenza della lingua cinese, che non costituiva solamente una *condicio sine qua non* per lo studio di tutti i testi che dovevano essere usati, ma era anche considerata uno dei rigidi requisiti sociali preliminari per un medico ben preparato. Il *curriculum* di queste scuole mediche di recente fondazione si basava interamente sugli esempi cinesi e, come i cinesi, anche i giapponesi mantennero due tipi di scuole mediche, quella *daigaku*, ossia una scuola universitaria, e quella *kokugaku*, ovvero una scuola provinciale.

Il tirocinio degli studenti in medicina nelle scuole universitarie e in quelle provinciali era lungo e difficile. Il tempo medio trascorso all'università era di sette anni, dopo i quali i laureati venivano assunti nel servizio imperiale. Il *curriculum* si basava interamente su precetti cinesi, anche per quanto riguardava lo studio di testi generali di comportamento e di etica, quali i classici confuciani *Hsiao ching* (Libro della pietà filiale), *Lun-yü* (Le miscellanee confuciane) e il *Ch'ien-tzu wen* (Classico dei mille caratteri).

Oltre a queste opere, che erano più vicine alla religione, alla filosofia e allo studio dell'etica che alla pratica effettiva della medicina, il *cursus studiorum* medico giapponese comprendeva numerose opere mediche cinesi che erano state adattate al linguaggio giapponese. La lista delle letture mediche richieste aumentò rapida-

mente e giunse in breve a includere quasi tutta la letteratura medica cinese.

Dal momento che i medici di corte e di provincia venivano reclutati dai ranghi dei giovani che avevano ricevuto la loro istruzione all'università oppure a una delle altre scuole provinciali, suscita forse sorpresa che si convocassero ancora sacerdoti buddhisti per l'assistenza medica. Ciò era la conseguenza del loro intelligente adattamento ai tempi che mutavano. Nonostante molti tra i primi sacerdoti buddhisti fossero dei veri professionisti della medicina, dispensatori di farmaci e studiosi della scienza medica, i loro successori non erano più istruiti nell'arte della medicina. I loro metodi per combattere e prevenire la malattia si basavano sui loro presunti poteri magici. Con le loro pratiche di incantesimi e di esorcismi – che i giapponesi ben conoscevano dai loro antichi riti scintoisti – i sacerdoti buddhisti riscossero il favore di gran parte della popolazione. Anche vari imperatori caddero sotto la loro influenza e parteciparono a cerimonie buddhiste celebrate per stornare pestilenze.

Il Buddhismo e la pratica della medicina subirono un temporaneo regresso all'inizio del IX secolo, quando il Giappone fu colpito da successive epidemie di peste. La medicina cinese non era in grado di affrontare questa malattia e l'imperatore Heizei (che regnò intorno agli anni 806-809) decise che soltanto il ritorno all'antica religione giapponese avrebbe potuto salvare i giovani del paese dal temuto ritorno della malattia. Pertanto, incaricò due medici di raccogliere materiale sui metodi della medicina giapponese pura, di modo che potesse essere di nuovo praticata. Queste riforme rimasero in vigore solamente per un breve periodo; quando la peste cessò vennero ignorate, senza aver provocata alcuna seria rottura nell'educazione medica oppure nella pratica del Buddhismo, che era allora diffuso nell'impero giapponese quasi quanto in Cina e in Corea.

Mentre il metodo della medicina cinese fornì ai giapponesi uno schema per la pratica e per l'istruzione medica, numerosi eminenti studiosi giapponesi di medicina completarono questo schema e forgiarono la teoria e la pratica giapponesi in una entità organica, derivata essenzialmente dagli insegnamenti degli antichi monaci buddhisti che erano giunti in Giappone.

Per vari secoli il Giappone era stato praticamente libero da conflitti interni ed esterni e l'impegno nelle arti e nelle scienze, onorifico di per se stesso, era stato considerato una occupazione altamente desiderabile, dal momento che la competenza in questi campi veniva compensata con gli onori più alti e con posizioni influenti alla corte imperiale. Nell'XI e nel XII secolo, tuttavia, nuovi sviluppi turbarono i sistemi sociali esistenti e sminuirono il valore degli onori imperiali. Le singole famiglie erano cresciute in potenza e si combattevano l'una con l'altra cercando tutte di aumentare la propria supremazia nel territorio e sugli uomini. Il capo vittorioso dei clan feudali ricevette il titolo di *shōgun*, che veniva solitamente conferito dalla corte imperiale ai dittatori militari. Grazie alla crescente potenza degli *shōgun*, il potere dell'imperatore rapidamente decadde, dal momento che per tutte le decisioni pratiche lo *shōgun* era l'effettivo governante del paese. Fino al 1600, lo shōgunato raramente rimase prerogativa di una unica famiglia per un periodo eccessivamente prolungato e la successiva conquista del potere da parte dei vari clan era accompagnata da numerose e feroci guerre civili. L'interesse delle classi superiori venne così stornato dalle occupazioni intellettuali, che erano diventate poco remunerative, e si volse invece ad attività connesse con la conquista politica e armata.

La distruzione provocata dalle numerose guerre civili fu seguita da povertà e malattie e la penuria di medici adeguatamente preparati costrinse la gente a cercare ancora una volta aiuto e guarigione dai sacerdoti buddhisti. Questi sacerdoti furono anche chiamati alla corte imperiale quando l'ufficio di medico di corte divenne vacante.

In queste condizioni, la conoscenza medica decadde rapidamente; anzi, scomparve quasi del tutto quando Kyoto, allora centro di cultura, fu distrutta durante la guerra di Ōnin (1467-1477). Le guerre e i conseguenti rivolgimenti sociali portarono a un deterioramento della professione medica, ma il risultato non fu del tutto nocivo, perché questo periodo di disordine sradicò del tutto i pregiudizi tanto quelli indigeni quanto quelli provenienti dall'estero di coloro che si opponevano allo sviluppo della chirurgia in Giappone. Con il declino delle scuole mediche, il marchio di infamia confuciano imposto alla pratica della chirurgia, adottato dai giapponesi insieme con il sistema medico cinese, cadde in oblio. Allo stesso modo, anche il divieto da parte degli scintoisti di infliggere, ricevere e toccare ferite fu radicalmente modificato grazie allo sviluppo di una classe guerriera socialmente influente.

Fino a tal punto la medicina giapponese era stata plasmata dalla religione scintoista, da quella buddhista e dall'etica confuciana. La chirurgia, in special modo la chirurgia militare, acquisì una importanza crescente durante i secoli di lotta interna.

L'ultima e definitiva influenza sulla medicina giapponese arrivò per il tramite del Cristianesimo e dell'insigne missionario gesuita Francis Xavier (Francesco Saverio), il quale giunse a Kagoshima nel 1549 insieme ad altri due gesuiti portoghesi. Furono ricevuti con grande cordialità e ottennero il permesso di adempiere

ai loro doveri di missionari. La conversione progredì rapidamente e anche alcuni sacerdoti buddhisti, lungi dall'ostacolare gli sforzi di una religione rivale, assistettero a molti sermoni di Francis Xavier.

L'incoraggiamento dato a Francis Xavier e ai suoi compagni dai signori dei vari feudi non era però tanto una conseguenza del loro interesse per il Cristianesimo in sé, quanto del loro desiderio di attirare i mercanti portoghesi e di ottenere aiuto medico dai missionari esperti nella pratica della medicina. Come avvenne per i missionari buddhisti di mille anni prima, anche i gesuiti si accorsero ben presto che i servizi prestati alla gente in genere contribuivano ad accrescere il numero dei convertiti. I sacerdoti portoghesi riuscirono a svolgere talmente bene il loro ruolo di medici che nel 1568 lo *shōgun* confermò la sua approvazione ai missionari medici con un atto sorprendente: donò ai gesuiti un tempio che era precedentemente appartenuto a monaci buddhisti. Il nome buddhista del tempio fu cambiato in Nambanji, ovvero Chiesa dei Barbari Meridionali; grazie alla presenza di sacerdoti che erano anche medici, questo edificio fungeva da chiesa e, al tempo stesso, pure da dispensario e da ospedale.

Da allora e per tutto il tempo in cui fu tollerata in Giappone la presenza di missionari portoghesi, tali divulgatori del Cristianesimo furono gli ultimi a trasmettere al Giappone insieme alla religione anche pratiche e innovazioni in campo medico. In seguito all'espulsione dei portoghesi dal Giappone, e durante i secoli del rigido isolamento dell'impero insulare, tutte le religioni – lo Scintoismo indigeno così come il Buddhismo e il Cristianesimo – furono separate dalla pratica della medicina.

## BIBLIOGRAFIA

Terry Clifford, *Tibetan Buddhist Medicine and Psychiatry. The Diamond Healing*, York Beach/Maine 1984 (trad. it. *Medicina tibetana del corpo e della mente*, Milano 1967).

W.Th. de Bary et al., *Sources of Chinese Tradition*, New York 1960.

Ch.P. Fitzgerald, *China. A Short Cultural History*, 1935, 3ª ed. riv. London 1961 (trad. it. *La civiltà cinese*, Torino 1974).

Ch. Rémy, *Des Japonais*, in «Bullettins de la Société d'Anthropologie de Paris», 6 (1883), pp. 908-14.

G.B. Sansom, *Japan. A Short Cultural History*, 1931, New York 1962.

Hsueh-chin Ts'ao, *Il sogno della camera rossa. Romanzo cinese del secolo* XVIII, trad. it. Torino 1994.

Ilza Veith (cur.), *Huang-ti nei ching su wênn. The Yellow Emperor's Classic of Internal Medicine*, Baltimore 1949. [Per una traduzione italiana, si veda Elizabeth Rochat de la Vallée e Cl. Larre (curr.), *Huangdi Neijing Suwen. Le domande semplici dell'Imperatore Giallo*, Milano 1994].

Ilza Veith, *Medicine in Japan*, in «Ciba Symposia», 11 (1950), pp. 1190-220.

Ilza Veith, *Medizin in Tibet*, Berlin 1961.

ILZA VEITH

## Medicina e religione nella tradizioni occidentali

La scopo della religione è quello di mettere le persone in grado di coesistere con potenze o con esseri superiori, acquisendo il loro favore o allontanandone l'avversione, oppure rispondendo positivamente alla benevola rivelazione offerta dalla divinità. La religione, pertanto, coinvolge il benessere personale nel senso più ampio del termine. La medicina ha un scopo analogo, anche se molto più limitato: riportare al benessere, ricorrendo a mezzi naturali, coloro che sono afflitti da malattie, disfunzioni o ferite; alleviare, in alcune culture, le sofferenze di coloro che non è possibile riportare alla salute; preservare, infine, la salute prevenendo e proteggendo le persone dalle malattie e dalle disfunzioni. Mentre la religione si occupa del benessere in senso ampio e, a volte, onnicomprensivo, la medicina, concentrandosi sul benessere del corpo, ha a che fare con un settore di interessi e di valori che a sua volta può risultare perfettamente compatibile con la religione, quando la concezione religiosa di benessere comprende anche il benessere del corpo. Tale compatibilità dipende dall'importanza attribuita al benessere del corpo nell'economia religiosa dei beni e dalle caratteristiche delle tecniche impiegate dalla medicina per raggiungere i propri fini. La medicina si trova in uno stato di incompatibilità e di tensione con la religione in quei casi, peraltro relativamente rari, in cui la concezione religiosa di benessere non include il benessere del corpo, o in cui la religione considera leciti per il mantenimento o il ripristino della salute fisica esclusivamente mezzi di tipo religioso.

**Le relazioni nel corso della storia.** Nella maggior parte delle culture c'è un altro fenomeno che può sovrapporsi sia alla religione che alla medicina: la magia, che attraverso pratiche e sostanze ritenute dotate di potere soprannaturale cerca di manipolare e di controllare la natura e il destino. Nelle culture arcaiche e tradizionali spesso non esistono distinzioni nette tra religione, magia e medicina.

***Egitto e Mesopotamia.*** Nell'antica religione egizia e in quella mesopotamica, l'intero universo era considerato divino. Il benessere, quindi, consisteva nel mantenimento di una situazione di armonia tra l'uomo e la natura circostante, ritenuta, appunto, di origine divi-

na. Di conseguenza, la malattia veniva interpretata come una disarmonia fra l'uomo e la totalità di quel che gli stava intorno. Gli Egizi e i popoli della Mesopotamia consideravano la malattia da un punto di vista eziologico, più che sintomatico. L'intrusione spiritica era sia la causa che la malattia e riconoscere quella condizione portava necessariamente a comprendere il motivo per cui il modo di agire di una certa forza aveva causato ciò. Queste forze in azione, capaci di procurare tali disagi all'uomo, potevano essere i defunti, un nemico che ricorreva alla magia nera oppure le divinità. La decisione di fare ricorso a un rimedio piuttosto che a un altro, quando ci si trovava malati, dipendeva principalmente dalla percezione che il sofferente stesso aveva della causa della sua malattia.

In entrambe le culture esistevano alcune figure ben distinte ma complementari tra loro che esercitavano la professione medica. In Mesopotamia l'*ashipu*, un sacerdote ed esorcista, si occupava della diagnosi e della prognosi. Facendo affidamento su preghiere, libagioni e incantesimi, egli avrebbe rinunciato a proseguire la cura, se la prognosi fosse stata sfavorevole. L'*asu*, invece, che non era sacerdote, disponeva di un vasto assortimento di metodi empirici per curare i sintomi acuti della malattia. Era un artigiano che impiegava tecniche la cui efficacia si pensava fosse accresciuta proprio perché faceva un uso limitato di incantesimi e di preghiere. Questi due guaritori non erano rivali; a volte, anzi, lavoravano insieme con lo stesso paziente.

In Egitto esistevano tre categorie di professionisti. Lo *swnw* era quasi identico all'*asu* mesopotamico; artigiano e non sacerdote, utilizzava una terapia empirica integrata da preghiere e incantesimi. Il *sau*, uno stregone oppure un esorcista, usava tecniche analoghe a quelle dell'*ashipu* mesopotamico, ma occasionalmente ricorreva anche all'uso di droghe. La terza categoria era quella del *wabw*, il sacerdote di Sekhmet, dea della guarigione. Sembra che originariamente il *wabw* abbia avuto la funzione di mediatore tra il paziente e la dea, ma successivamente, nel corso del tempo, a tale mediazione sia stato affiancato anche il ricorso a metodi empirici, tra cui l'uso di droghe e la chirurgia minore. Non c'era rivalità fra questi tre diverse figure di guaritori; a volte, anzi, due oppure tutti e tre questi ruoli si trovavano uniti in una sola persona.

***Grecia.*** Una situazione analoga era ancora dominante nell'epoca più antica della civiltà greca. Divinità specifiche oppure vaghe potenze spirituali (*daimones*, *keres*, *alastores*) venivano comunemente considerate le responsabili delle malattie, tanto delle epidemie, che erano spiegate come una risposta a una contaminazione, quanto delle malattie individuali, ritenute invece una forma di punizione divina. In questo ultimo caso, la vittima poteva far ricorso a preghiere e a sacrifici. La contaminazione pestilenziale richiedeva invece l'intervento di *iatromanteis* itineranti, medici-indovini comuni nell'età arcaica (intorno all'800-500 a.C.). Gli *iatromanteis* scomparvero per lo più alla fine di questo periodo, in concomitanza con l'apparizione di vari culti di guarigione, il più significativo dei quali era quello di Asclepio, che combinava una forma di guarigione basata sulla fede con una terapia empirica.

Al tempo dell'epica omerica, esistevano artigiani che curavano ferite e malattie in maniera empirica, utilizzando tecniche probabilmente simili sotto molti aspetti a quelle utilizzate dai loro colleghi mesopotamici ed egizi, anche se in genere senza le aggiunte di carattere magico-religioso tipiche invece di quelli. La mancanza di fiducia che i Greci avevano nei confronti di qualsiasi potere soprannaturale, intrinseco ai procedimenti terapeutici in quanto tali oppure alle droghe che utilizzavano, dimostra quanto in questo caso il clima fosse favorevole allo sviluppo di una scienza medica. Un insieme di tecniche mediche ragionevolmente efficaci non costituisce di per sé un vero e proprio bagaglio di conoscenze. Per raggiungere tale livello, è necessario che tale insieme di tecniche sia inserito all'interno di una struttura teoretica e che sia a essa subordinato. Quando, verso la fine del v secolo a.C., i filosofi presocratici cercarono di spiegare il mondo in termini di processi naturali piuttosto che di categorie mitologiche, di fatto costituirono un potente catalizzatore per lo sviluppo della medicina in qualità di scienza, fatto questo che risulta particolarmente evidente dall'esame della raccolta degli scritti di Ippocrate. Tale sviluppo, tuttavia, non segna un rifiuto della religione greca tradizionale. La medicina veniva considerata un'arte concessa dalla divinità; la teologia del medico ippocratico era razionale, ma egli non era un ateo. Il politeismo greco accolse senza tensioni un razionalismo medico che spiegava la malattia in termini naturali.

***Gli Ebrei.*** Contemporanei ai Greci e alle ultime fasi delle civiltà egizia e mesopotamica furono gli Ebrei. Secondo quanto emerge dalle Scritture ebraiche (Antico Testamento), essi erano notevolmente diversi dagli altri popoli del loro tempo, perché sostenevano l'esistenza di un unico Dio, creatore di tutte le cose, che esiste al di sopra e al di fuori della natura, la quale deriva da lui la propria esistenza. Nell'Antico Testamento tutto il male materiale viene considerato una conseguenza della caduta di Adamo. La sofferenza e la malattia, pur essendo mali fisici, hanno anche una dimensione morale; inoltre, si trovano sotto il controllo di Dio. La malattia, a livello nazionale e individuale, è conseguenza del peccato, mandata da Dio per punire e per correggere (Gn 38,7; Nm 12,1-16; 2 Sam 12,15-

18; 24,10-25; 2 Re 5,25ss.; 2 Cr 21,11-18; 26,16-21). È soprattutto nell'ambito dell'alleanza fra Dio e i figli di Israele, concessa attraverso Mosè, che viene enunciato uno specifico rapporto di causa-effetto: prosperità, ricchezza e felicità faranno seguito a obbedienza e fedeltà; guerra, fame e pestilenza saranno invece inflitte per la disobbedienza e l'infedeltà (Es 23,25s.; Lv 26; Dt 8,28). I profeti sottolineano che l'apostasia causerà al popolo queste terribili conseguenze (Ger 24,10; Ez 14,21).

Nell'Antico Testamento, la malattia non viene considerata nella sua natura fisica, ma piuttosto nella sua dimensione spirituale e morale. Nonostante questo fosse vero in una certa misura anche in Egitto e in Mesopotamia, dove prevaleva una pratica medica sacerdotale, presso gli ebrei l'unica implicazione dei sacerdoti in una qualsiasi funzione medica consisteva nel rafforzare un codice di igiene personale e sociale e nel diagnosticare una serie di condizioni dermatologiche impropriamente definite come lebbra.

In alcuni rari casi, i profeti guarivano, resuscitavano i morti oppure facevano delle prognosi. Troviamo un esempio di questa ultima pratica nella condanna di Acazia, re di Israele, il quale chiese a Baal-Zebab, dio di Ekron, se sarebbe guarito da una ferita (2 Re 1,2ss.). Le motivazioni per cui Acazia fu considerato condannato, ossia perché aveva consultato un dio straniero, sono probabilmente simili a quelle che determinano il giudizio su Asa, re di Giuda. Quando questi si trovò gravemente malato, cercò aiuto dai medici, anziché rivolgersi a Dio; per questo motivo, egli doveva morire (2 Cr 16,12s.). Anche se alcuni studiosi hanno considerato questa una condanna della medicina laica, è probabile che gli unici medici che Asa avesse potuto consultare fossero pagani, la cui medicina consisteva in una mescolanza di procedure empiriche e magico-religiose. La magia – che comprendeva divinazione, presagi, stregoneria e necromanzia – era rigorosamente proibita nel codice mosaico (Es 22,18; Dt 18,10). E invocare divinità straniere costituiva naturalmente una forma di apostasia, anche se lo faceva un medico per guarire qualcuno.

***Il Giudaismo ellenistico e l'Ebraismo successivo.*** Anche se ci sono ampie testimonianze sulla conoscenza di medicine popolari e di tecniche per aggiustare le ossa rotte (e altri interventi di tal genere) nell'antico Israele, sembra che peraltro non sia stata elaborata una conoscenza terapeutica sistematica e tanto meno una specifica professione medica. È stato durante il periodo ellenistico che finalmente si sviluppò la professione medica. Il contatto con la civiltà greca diede agli ebrei la possibilità di assimilare una medicina scientifica, ovvero fondata su elementi razionali, la quale presentava una struttura teoretica neutrale dal punto di vista religioso, nel momento in cui si era svincolata da quella cosmologia filosofica che aveva reso possibile il suo sviluppo teoretico. Come scrive Ben Sira (inizio del II secolo a.C.), Dio creò sia le medicine che i medici; pertanto, un uomo sensato non li disprezzerà. Non si dovrebbe, tuttavia, far affidamento su di essi: ogni guarigione proviene da Dio. Così quando uno è malato, dovrebbe sia pregare Dio che dar retta al medico, il quale a sua volta ripone la sua fiducia in Dio (Sir 28,1-14).

Il carattere particolare della cultura egizia e di quella mesopotamica, il cui fondamento era rigorosamente magico-religioso, non risultava congeniale a una visione naturalistica della malattia e della salute, mentre il politeismo greco, al contrario, era sufficientemente flessibile per poter accogliere senza difficoltà una eziologia naturale. Analogamente, il Giudaismo dell'epoca tardo-ellenistica abbracciò una medicina naturalistica, la cui neutralità religiosa gli consentiva di dare delle spiegazioni di natura divina sulla causa ultima, ma al tempo stesso di attribuire ai processi naturali una causalità prossima nell'ambito dell'ordine creato da Dio. A partire dal periodo ellenistico, l'Ebraismo diede rilievo alla neutralità che i processi naturali avevano da un punto di vista morale e tale affermazione ha favorito un atteggiamento così positivo verso la medicina laica che la tradizione talmudica arrivò addirittura a proibire agli ebrei di vivere in una città dove non ci fosse un medico.

Un atteggiamento altrettanto favorevole è risultato prevalente anche nell'Islamismo. Gli *ḥadīth* – antiche opinioni, di carattere postprofetico, risalenti al IX e X secolo d.C. – esprimono una stima assai considerevole per l'arte della medicina. La società islamica adottò ben presto la medicina greca e istituì dei centri per l'educazione medica, dove medici ebrei e cristiani insegnavano e praticavano accanto a quelli islamici.

***Il Cristianesimo.*** Gli atteggiamenti che la letteratura cristiana dei primi secoli espresse nei confronti della medicina sono per la maggior parte analoghi a quelli che si manifestarono nell'Ebraismo contemporaneo e che dovettero in seguito caratterizzare l'Islamismo, fin quasi dal suo inizio. I principi fondamentali che i Padri della Chiesa condividevano con l'Ebraismo erano che il mondo materiale era stato creato da Dio a uso dell'uomo e che l'arte medica era uno dei doni di Dio per soccorrere le sue creature nella malattia. L'uso caritatevole della medicina veniva chiaramente considerato un mezzo per estendere l'amore di Cristo applicando il suo imperativo categorico di amare il prossimo come se stessi. La visita, la cura e il conforto del malato erano dei doveri cui tutti i credenti erano chiamati. I medici però venivano lodati soprattutto quan-

do si prendeva in considerazione il loro impegno, complementare alla cura per i bisogni spirituali del malato. Nella tarda antichità, infatti, molti medici erano anche sacerdoti. La pratica della medicina da parte del clero trovò tuttavia il mezzo di diffusione fondamentale nel monachesimo cenobitico. Alcuni monaci, destinati alla professione medica, offrivano la cura medica al bisognoso in quanto atto di carità cristiana, a volte custodendo il malato in istituzioni che, con una qualifica importante, potevano essere definiti ospedali.

Nel corso del Medioevo il clero, soprattutto i monaci, praticavano ampiamente la medicina. Il loro impegno tuttavia non era sempre prodigato per amore di carità e nella legge canonica si esprimeva preoccupazione per la pratica della medicina da parte del clero a scopi di lucro, per la decenza del loro modo di trattare le donne e per i pericoli inerenti alla pratica chirurgica. La pratica caritatevole della medicina aumentò con la nascita degli ordini mendicanti e restò una peculiarità del Cattolicesimo, soprattutto nelle aree più remote, fino ai tempi moderni. Nei loro sforzi missionari i cattolici hanno efficacemente combinato attività mediche e proselitismo; nel XVI secolo, per esempio, fondarono oltre centocinquanta ospedali soltanto in Messico.

L'atteggiamento dei riformatori nei confronti della medicina fu ugualmente favorevole, come dimostrano gli sforzi compiuti in tempi diversi da molti pastori protestanti per curare le malattie fisiche dei loro fedeli, per carenza di medici oppure per l'alto costo delle cure professionali. I puritani si distinsero particolarmente per il loro impegno, rivolto tanto alle cure spirituali che a quelle fisiche, definite «unione angelica» dal puritano americano Cotton Matter (1663-1728). Il metodista John Wesley (1703-1791) si mostrò particolarmente sensibile al disperato bisogno dei poveri di rimedi anche semplici. Cercò di fornire assistenza diretta occupandosi egli stesso delle loro malattie nei casi meno complicati, affidando ai medici quelli più difficili e compilando un libro di rimedi, *Primitive Physick* (1747), che venne ristampato in numerose edizioni.

Anche se alcuni dei primi missionari protestanti si impegnarono in una limitata attività medica, fu soltanto intorno alla metà del XIX secolo che vennero accolti medici di professione con un po' di entusiasmo dalle organizzazioni missionarie. Tale propensione favorevole si fondava sulla speranza che nel momento in cui ci si fosse presi cura delle loro malattie, i pagani si sarebbero dimostrati più ben disposti in cuor loro ad accogliere il Vangelo. Dall'ultimo quarto di secolo, la considerazione del valore positivo intrinseco al fatto di prendersi cura delle malattie dei pagani come una forma di filantropia cristiana divenne sempre più il perno delle attività mediche. Questa importanza continuò ad aumentare con lo sviluppo del liberalismo cristiano e del movimento del Vangelo sociale e fu sostenuta dal crescente dubbio di molti cristiani che il Cristianesimo detenesse un monopolio sulle verità eterne. I prodigi della medicina moderna sembravano il dono più grande che l'Occidente potesse fare alle popolazioni meno sviluppate. Per ironia della sorte, questo dono fu accolto con costante ricettività soprattutto dove religione e guarigione potevano essere facilmente considerate due concetti ben distinti tra loro. Dove invece la visione tradizionale del mondo attribuiva alla medicina un carattere magico-religioso, gran parte della medicina desacralizzata dell'uomo bianco ha incontrato grandi resistenze per essere accettata.

**La medicina profana.** La desacralizzazione della medicina, che aveva avuto inizio nella Grecia classica e aveva così creato un clima favorevole all'accettazione dell'arte medica da parte delle tre religioni monoteistiche dell'Occidente, fu sostanzialmente completata nella seconda metà del XIX secolo. Fu in quel periodo che tra l'ortodossia religiosa e quella medica venne stipulata una alleanza durevole, frutto soprattutto dell'evoluzione di due realtà: in primo luogo, si verificò una reazione, soprattutto da parte della corrente principale del Cristianesimo, contro l'attrazione che varie sette provavano sia in Gran Bretagna che in America verso le forme eterodosse della medicina, come per esempio la medicina botanica, l'omeopatia, l'idroterapia, la cura della mente e molte altre di tal genere; in secondo luogo, le rivoluzioni scientifiche che diedero vita alle discipline dell'anatomia, della fisiologia, della biochimica, della patologia e della batteriologia come scienze fondamentali per la medicina, resero i loro specialisti, in ultima analisi, «persone oggettivamente neutrali» nell'arena teologica.

***L'ospedale.*** L'istituzione che meglio esemplifica questa «neutralità obiettiva» della moderna medicina desacralizzata è l'ospedale moderno. Nella tarda antichità furono fondate per la prima volta alcune istituzioni il cui obiettivo specifico era la cura dei malati, in quanto ciò era un mezzo per realizzare la carità cristiana. Tali istituzioni si diffusero in Oriente e in seguito comparvero in una forma analoga anche all'interno dell'Islamismo. In Occidente ospizi per la cura degli indigenti, compresi i malati, continuarono a esistere per tutto il Medioevo. Erano istituzioni religiose di carità e si mantennero tali fino al XVIII secolo, quando gradatamente si andò delineando un sottile mutamento al loro interno e i medici cominciarono a considerarli possibili centri per lo studio della medicina clinica. Sorsero frequenti disaccordi tra le suore infermiere della Chiesa cattolica e i medici laici riguardo al vero fine di queste istituzioni, che da allora possono essere

chiamate ospedali nel senso moderno del termine. Anche le confessioni protestanti furono attive nella fondazione di ospedali, soprattutto nel XIX secolo. L'aspetto religioso di queste istituzioni apparentemente clinico-religiose è gradualmente diminuito nell'accentuato pluralismo del XX secolo. Nella maggior parte dei casi, non è possibile osservare alcuna apprezzabile differenza con gli ospedali laici.

***Le cause della malattia.*** Prima dell'avvento della medicina moderna, si erano verificate accese discussioni tra la medicina e la dottrina cristiana a proposito della causa prossima di certe malattie, specialmente dei flagelli epidemici, come poteva essere la peste, che devastarono l'Europa per diversi secoli a partire dal 1348. Quando sia la prevenzione che la cura secondo alcuni richiedevano metodi naturali e secondo altri una pratica rigorosamente religiosa, si verificavano frequenti disaccordi. Tale fu anche il caso del vaiolo e del colera. Ma quando l'inoculazione del virus si rivelò una terapia profilattica adeguata per debellare il vaiolo e fu dimostrato che il colera invece era causato da scarsa igiene più che dal peccato, allora il coinvolgimento diretto di Dio nelle cause prossime di tali malattie svanì dalla mente di molti. Da quel momento si è dato significativamente minor peso alla concezione che Dio fosse la causa ultima delle malattie, soprattutto in quelle confessioni cristiane che presentano una elaborazione teologica più liberale.

Si sono anche verificate significative discordanze tra la medicina ortodossa e i tre monoteismi occidentali, soprattutto il Cristianesimo, sulla vera natura di alcune condizioni. Condizioni variamente definite come «possessione», «pazzia» o «insania» furono considerate malattie mentali e persero la loro presunta natura spirituale quando, all'inizio dell'età moderna, sia le autorità mediche che quelle religiose cominciarono a valutarle come problemi medici derivanti da cause quali lesioni oppure squilibri chimici. La malattia mentale, tuttavia, non viene sempre analizzata con la stessa neutralità oggettiva con cui viene considerato, per esempio, il colera. Talvolta, le correnti religiose più conservatrici spiegano che, almeno parzialmente, le malattie mentali appartengono al regno della comprensione religiosa se manca una spiegazione strettamente naturale e la medicina laica offre soltanto un trattamento psicoterapeutico.

***Gli atteggiamenti di fronte alla morte.*** La desacralizzazione della malattia, accompagnata dalla depersonalizzazione della morte nell'atmosfera sterilizzata dell'ospedale moderno, viene illustrata plasticamente dall'iconografia della camera mortuaria. Nell'*ars moriendi* (una serie di trattati sull'arte del morir bene) risalenti all'epoca che va dal tardo Medioevo fino al periodo moderno, le illustrazioni della camera mortuaria rappresentano per lo più la stanza da letto della persona morente, nella quale le forze spirituali lottano per la sua anima. Al capezzale stanno diversi uomini di chiesa con aria di importanza, a porgere conforto e consiglio. A lato si aggirano i medici, in apparenza inutili e insignificanti. Come ci avviciniamo al presente, tuttavia, le descrizioni pittoriche oppure verbali della scena della morte cominciano a cambiare: la collocazione è ancora nella camera da letto della persona morente, ma medici e infermiere sono ora le figure dominanti, mentre gli uomini di chiesa perdono importanza, oppure scompaiono del tutto. Infine, questa scena cede il posto alla corsia dell'ospedale per i malati terminali, nei cui confini antisettici i compagni principali del morente sono le apparecchiature mediche. Una reazione, a volte incoraggiata anche dalla religione, di fronte a questa disumanizzazione della morte è stata costituita dalla fondazione di ospizi, al cui interno si è tentato di ripristinare la dignità, il significato religioso e il conforto spirituale legati al processo della morte.

***Tensioni tra medicina e religione.*** Il disagio presente fra i tre monoteismi occidentali e la medicina desacralizzata riguarda qualcosa di più delle condizioni che circondano il processo della morte. Si possono facilmente individuare altre tematiche in cui risulta evidente una certa tensione. 1) Un riconoscimento della mano di Dio in ogni guarigione può facilmente essere offuscato dalle spiegazioni naturalistiche della malattia e da modelli naturali di cura. 2) La medicalizzazione di atti o condizioni particolari che vengono inseriti nella casistica di malattie che richiedono un intervento medico a volte entra in conflitto con le normative religiose, come nel caso dell'alcolismo. 3) Il fatto che situazioni considerate naturali da alcuni medici, ma peccaminose da alcuni gruppi religiosi, come per esempio l'omosessualità, siano state elevate al rango di materia di studio dalla medicina dà origine a dissensi. 4) Si avverte, da parte della religione, la preoccupazione che la pratica della medicina possa essere soggetta ad abusi per negligenza o per incompetenza, oppure che possa essere usata per fini non corretti, come per esempio in sperimentazioni altamente immorali. 5) La medicina a volte si muove in aree che risultano particolarmente problematiche per una religione oppure per una qualche setta al suo interno, per esempio, quando utilizza o consiglia tecniche oppure sostanze terapeutiche che sono invece proibite da quella certa religione o setta. 6) Problemi di vecchia data quali possono essere per esempio il controllo delle nascite, l'aborto e l'eutanasia rimangono un terreno comune per un confronto tra medicina e religione. 7) Recenti progressi medici, quali per esempio le tecniche a favore dello sviluppo della

vita, i trapianti di organi, l'ingegneria genetica e la fecondazione *in vitro*, hanno dato vita a nuovi motivi di perplessità in sede morale e attualmente sono soggetti a esame da parte di vari organismi religiosi. Attualmente il crescente interesse suscitato dalle tematiche morali e religiose intrinseche alla moderna medicina tecnologica spinge diversi organismi religiosi a formulare delle questioni che provengono da un livello molto più profondo di quello di semplici analisi dei rapporti costi-benefici e dell'econometria.

Distinto da queste tensioni, anche se spesso confuso con esse, si trova un radicato pregiudizio nei confronti della medicina ortodossa ovvero, assai spesso, dei medici. Espresso talvolta anche da personalità religiose di primo piano, questo pregiudizio deriva in genere da motivazioni che non hanno sostanzialmente nulla a che fare con alcuna fede religiosa. Questa forma di profonda sfiducia, oppure addirittura di odio, verso i medici professionisti e verso l'ortodossia medica del momento non conosce confini religioso-culturali; rappresenta di solito, in ogni tempo, l'opinione di una ristretta minoranza e si trova talvolta espressa in termini religiosi oppure semireligiosi.

Questo atteggiamento così negativo nei confronti dei medici scaturisce in parte da un disagio che queste persone provano di fronte alle spiegazioni naturali che i medici forniscono della malattia e alla fiducia che questi ripongono nei processi naturali, unite anche a un presunto disprezzo delle imprese e dei valori religiosi. Il detto medievale *tres medici, duo athei*, «Dove ci sono tre medici, ci saranno due atei», mette in mostra molto bene l'ostilità che alcuni religiosi provano verso coloro che esercitano la professione di medico. In tal caso i sospetti, per quanto fondati su considerazioni di ordine religioso, non appaiono giustificabili da un ragionamento rigorosamente teologico.

***La fede cristiana di fronte alla pratica medica.*** È possibile ritrovare un atteggiamento in qualche modo simile, anche se subordinato in modo più specifico a posizioni teologiche di più ampio respiro, in una certa forma di ostilità talora latente, talaltra più aperta che alcuni gruppi o singole persone cristiane dimostrano nei confronti della medicina; tale avversione deriva da due differenti fattori che hanno invece avuto un ruolo minore all'interno dell'Ebraismo e dell'Islamismo: ossia, una dicotomia di fondo tra la carne e lo spirito e una forte tradizione di guarigioni miracolose.

Il Nuovo Testamento, in particolare nelle epistole paoline, sottolinea il conflitto tra la carne e lo spirito. Anche se tale conflitto nella Scrittura non viene mai presentato in termini rigidamente dualistici, sembrò abbastanza vicino al dualismo sia platonico che gnostico per indurre alcuni dei primi cristiani a imitare le caratteristiche più eccentriche di questi due movimenti, e in particolare il rigido ascetismo che questi praticavano. La Chiesa primitiva condannò diversi aspetti di tale estremismo di natura ascetica, ma condonò e anzi incoraggiò alcune forme di mortificazione della carne e di sofferenza imposta volontariamente, alle quali fu associato un valore meritorio, grazie alla elaborazione di una teologia sulla sofferenza redentrice. Tale esecrazione del corpo ha talvolta alimentato un volontario rifiuto dell'alleviamento della sofferenza ricorrendo alla medicina, oppure della cura di malattie guaribili. Anche se questo atteggiamento si è manifestato a fasi intermittenti nella storia del Cristianesimo, oggi si incontra di rado.

Una causa più comune di tensione tra medicina e Cristianesimo è costituita dalla tradizione delle guarigioni miracolose. Dal tempo dei miracoli di guarigione operati da Cristo fino ai giorni nostri, la fede nelle guarigioni miracolose e la pratica di tali realtà sono esistite sotto vari aspetti e presso vari gruppi cristiani. Una fede nelle guarigioni divine, tuttavia, non sempre crea forti tensioni con la medicina laica. Anche se i racconti relativi a queste guarigioni spesso hanno sottolineato i fallimenti dei tentativi dei medici, si può nondimeno dimostrare che molti di coloro che hanno raccontato tali miracoli, rallegrandosi di una guarigione miracolosa laddove i medici avevano fallito oppure semplicemente erano rimasti assenti, erano assolutamente favorevoli alla medicina laica. Analogamente, alcuni eminenti autori cristiani hanno ammesso che, mentre il cristiano medio non sbaglia nel cercare la cura medica, cionondimeno il cristiano che ha raggiunto un livello di spiritualità più elevato dovrebbe, invece, fare affidamento unicamente sulla guarigione divina. Assai di rado la medicina laica ha pronunciato una condanna senza appello dell'importanza attribuita da certi cristiani alla guarigione miracolosa. L'uso della medicina è stato condannato inequivocabilmente soprattutto da quelle sette sviluppatesi alla fine del XIX secolo e all'inizio del XX (per esempio, alcuni gruppi pentecostali) la cui teologia della espiazione prevede una totale salute fisica per tutti i fedeli «pieni di spirito». Tale condanna della medicina si trova talvolta rafforzata dal fatto che questi presumono che il demonio sia il responsabile della malattia. I tribunali laici oggi di regola intervengono in quei casi clamorosi in cui genitori che hanno una tale convinzione religiosa si rifiutano di permettere che i figli gravemente malati ricevano le cure mediche appropriate.

**Possibilità di un riavvicinamento.** Nonostante esistano in Occidente, dunque, alcune tensioni tra l'ortodossia della medicina moderna desacralizzata e le principali correnti dell'Ebraismo, del Cristianesimo e del-

l'Islamismo, è stato possibile mantenere al minimo tali situazioni conflittuali grazie alla capacità che la teologia ha dimostrato di tenere ben distinte tra loro le funzioni della religione e quelle della medicina. Ma si profilano ora all'orizzonte nuovi problemi e nuove sfide a questo rapporto. Un crescente interesse per l'occulto, la metafisica orientale, la «nuova coscienza», la guarigione psichica e la guarigione interiore oppure per vari amalgami di questi, ha scavalcato le distinzioni religiose e le barriere socio-economiche. Tale interesse spesso si concentra sulla salute, sulla guarigione e sulla medicina olistica. Una crescente propensione all'interno di alcuni ambiti della medicina ortodossa a riesaminare e a ricostruire alcuni dei postulati fondamentali della salute e della guarigione ha favorito un accostamento (solitamente cauto) al misticismo da parte di alcuni professionisti e ricercatori medici. Questa tendenza, che per il momento è ancora sperimentale e occasionale, ma che peraltro risulta evidente da tentativi quali, per esempio, l'istituzione presso alcune scuole mediche di corsi con titoli del tipo «Una visione taoista della cura della salute» oppure «Salute psichica», allarma gruppi conservatori, specialmente nell'ambito del Cristianesimo.

Lo stesso clima che ha indotto alcuni medici a indagare sui rapporti tra medicina e misticismo ha anche incoraggiato l'esplorazione sui rapporti fra religioni occidentali tradizionali e cura della salute. Ciò denota un marcato mutamento rispetto alle attitudini abituali dei medici laici nei confronti della religione, specialmente quelle prevalenti nel secolo scorso. Anche se molti medici sono stati profondamente religiosi, molti di più sono stati sospettosi e ostili verso qualsiasi intrusione da parte di rappresentanti della religione nel terreno apparentemente neutrale della medicina. Anche i medici profondamente religiosi si sono sentiti piuttosto a disagio quando la religione ha preteso di contribuire al processo terapeutico con mezzi diversi da quelli dell'incoraggiamento e del conforto. L'indagine sui possibili benefici che potrebbero provenire da uno stretto rapporto tra la medicina dell'anima e quella del corpo – in vista di una interpretazione del benessere e della malattia, dell'efficacia nel mantenimento della propria salute e nella cura e nell'alleviamento delle sofferenze, e, infine, di una grande varietà di interessi nell'ambito dello spettro sempre più ampio della cura della salute – è soltanto agli inizi. Simili tentativi vengono accolti con reazioni molto diverse tra loro sia dalle organizzazioni religiose che da quelle mediche. Le tensioni che restano latenti mentre religione e medicina desacralizzata restano nettamente separate verranno inevitabilmente alla luce in qualsiasi tentativo di coinvolgere in maniera significativa la religione nella sfera della salute e della guarigione.

## BIBLIOGRAFIA

Esiste una vasta letteratura sul rapporto tra religione e medicina. Un utile punto di partenza è M.E. Marty e K.L. Vaux (curr.), *Health/Medicine and the Faith Traditions. An Inquiry into Religion and Medicine*, Philadelphia 1982. Questo volume contiene vari saggi: due sul contesto socioculturale, tre sull'ambiente storico, una prospettiva filosofica e due prospettive teologiche, due mediche e due pastorali. Il volume si conclude con una ricca bibliografia.

Mentre sono numerosi gli articoli che trattano dei caratteri specifici della storia della medicina e della religione, esistono pochissime opere dedicate esclusivamente all'argomento. Un volume di saggi storici sui rapporti di ventitré tradizioni religiose, per lo più ebraico-cristiane, con la salute e la medicina, è R.L. Numbers e D.W. Amundsen (curr.), *Caring and Curing. Health and Medicine in Western Religious Traditions*, New York 1986. W.J. Sheils e D. Baker (curr.), *The Church and Healing*, Oxford 1982, contiene molti saggi utili. Per studi specialistici sul rapporto tra autorità religise e autorità mediche di fronte a malattie epidemiche, due lavori utili sono C.M. Cipolla, *Faith, Reason and the Plague in Seventeenth-Century Tuscany*, Ithaca/N.Y. 1979; e Ch.E. Rosenberg, *The Cholera Years. The United States in 1832, 1849, and 1866*, Chicago 1962. Non esiste uno studio soddisfacente, comprensivo sull'interazione fra religione e salute mentale. Un eccellente punto di partenza è costituito dallo studio clinico di M. MacDonald, *Religion, Social Change and Psychological Healing in England, 1600-1800*, in *The Church and Healing*, sopra citato.

Le singole religioni e confessioni si interessano sempre più all'ampia gamma di problemi che sorgono dall'incontro fra medicina e religione. Questo interesse è sfociato in una vasta letteratura solitamente pubblicata dagli organi o dalle case editrici confessionali. Scavalcando i confini religiosi e confessionali, il Park Ridge Center, una divisione del «Sistema generale luterano per la cura della salute» (Park Ridge, Illinois), sta commissionando la pubblicazione di volumi sulla salute e sulla medicina nelle singole religioni e confessioni. La collana comprende M.E. Marty, *Health and Medicine in the Lutheran Tradition. Being Well*, New York 1983; K.L. Vaux, *Health and Medicine in the Reformed Tradition. Promise, Providence and Care*, New York 1984; R.A. McCormick, *Health and Medicine in the Roman Catholic Tradition. Tradition in Transition*, New York 1984; D.M. Feldman, *Health and Medicine in the Jewish Tradition. L'Hayyim-To Life*, New York 1985; D.H. Smith, *Health and Medicine in the Anglican Tradition. Conscience, Community, and Compromise*, New York 1986.

DARREL W. AMUNDSEN

**MEDITAZIONE.** I termini *meditazione* e *contemplazione* sono applicati a un'ampia gamma di manifestazioni, lungo la geografia storica e culturale delle religioni del mondo. *Meditazione* e *contemplazione* sono usate per tradurre una quantità di parole specializzate

in numerose lingue diverse. Si presterà qui attenzione alle etimologie di queste parole, in modo che il lettore possa stabilire l'opportunità della loro applicazione a termini stranieri. Saranno introdotti alcuni concetti generali mediante i quali si possono descrivere i sistemi meditativi e contemplativi.

La confusione sorge talvolta quando le parole *meditazione* e *contemplazione* sono usate in modo intercambiabile. Comunque, si può suggerire una distinzione operante tra i due termini. La meditazione è considerata preparatoria e concomitante al raggiungimento della contemplazione. La meditazione implica la concentrazione, il restringimento del punto focale dell'attenzione a un singolo tema, simbolo, catechismo oppure dottrina, eppure essa resta cognitiva e intellettuale. Ma la meditazione è di solito una elucubrazione su un soggetto religioso particolare, mentre la contemplazione è una visione diretta intuitiva, usando quelle facoltà spirituali che si trovano al di là del pensiero discorsivo e del ragionamento. Nella felice frase di Riccardo da San Vittore, un teologo cristiano del XII secolo, «La meditazione indaga, la contemplazione domanda».

La parola *meditazione* viene dal latino *meditari*. *Meditari* racchiude l'idea della riflessione profonda, continua, un indugiare concentrato sul pensiero. La parola *contemplazione*, invece, deriva dal latino *cum* («con») e *templum* («un luogo consacrato»). Frequentemente, la contemplazione è essa stessa uno stato spirituale e funge da conclusione della ricerca ascetica. In particolare, nelle tradizioni monoteistiche dell'Ebraismo, del Cristianesimo e dell'Islamismo, questo stato è talvolta considerato equivalente alla visione beatifica concessa al singolo mediante la grazia di Dio. Questa distinzione tra *meditazione* e *contemplazione* servirà per un esame dei materiali seguenti, ma il lettore dovrebbe tenere presente la difficoltà di tradurre questi concetti da una lingua e da una cultura a un'altra.

Come per la morfologia delle teorie e delle pratiche indicate dai termini *meditazione* e *contemplazione*, può essere utile menzionare alcune categorie della disciplina spirituale. La meditazione che porta alla contemplazione può essere definita apofatica. Qui è implicata una procedura di svuotamento, in cui l'individuo rimuove sistematicamente dalla consapevolezza qualsiasi contenuto che non sia l'oggetto della sua ricerca. Nel misticismo cristiano, si allude a questo genere di modello quando si parla di *via negativa*; ma questa è una tecnica importante anche nel Buddhismo.

Altre forme di meditazione e di contemplazione possono essere definite catafatiche. In questo tipo di pratica, l'attenzione della mente viene diretta a un'immagine, un'idea, un ruolo oppure una divinità specifica. Lo scopo dell'individuo è quello di assimilare, oppure di partecipare in qualche modo all'oggetto scelto. Le forme apofatiche di meditazione tendono a essere più speculative, cognitive e intellettuali, almeno nelle loro prime fasi. Esse aspirano alla concentrazione mentale. Quelle catafatiche di meditazione e di contemplazione, d'altro canto, mirano a essere più emotive e più devozionali; tendono a essere centrate sul cuore. In ciò che segue, la meditazione e la contemplazione rappresentano un elemento di continuità con sistemi e tradizioni diversi che illustrano i mutevoli punti di vista all'interno di uno schema descrittivo che oppone l'apofatico e lo speculativo al catafatico e all'emotivo.

## Tradizioni occidentali

La pratica della preghiera ha sempre avuto un posto centrale nelle tradizioni occidentali dell'Ebraismo, del Cristianesimo e dell'Islamismo. Sebbene la preghiera possa scivolare nella meditazione e anche nella contemplazione, queste sono più direttamente gli interessi della dimensione mistica e, in molti esempi, monastica di queste tradizioni.

**Ebraismo.** La meditazione e la contemplazione nella tradizione ebraica riconoscono la centralità e l'autorità delle Scritture ebraiche. La lettura e l'interpretazione della Torah richiedono concentrazione e meditazione discorsiva. Questa riflessione portò allo sviluppo di commenti, come la Mishnah e il Talmud, e vennero all'esistenza scuole che incoraggiavano l'approccio sperimentale. Pesantemente influenzato dallo Gnosticismo e dall'Ellenismo, ci si riferisce a questo movimento come misticismo *heikhalot*. Le pratiche ascetiche culminavano in un'ascesa contemplativa dell'anima attraverso i sette cieli per raggiungere la sua dimora definitiva in uno stato di beatitudine. Lo stato finale è considerato quello in cui il mistico sta davanti al trono di Dio e vede e ode direttamente. Non c'è nessuna esperienza di unione mistica, e Dio resta «completamente altro». Questa tradizione restava essenzialmente apofatica e non emotiva, sebbene il simbolismo dell'ascesa e del raggiungimento della conoscenza estatica sia caratteristico della contemplazione ebraica.

Un approccio più immanentista alla visione di Dio si sviluppò all'interno della tradizione hasidica. Qui si può scorgere l'influenza di Filone d'Alessandria, un filosofo ebreo del I secolo d.C., che in seguito avrà un'importante influenza sul Cristianesimo. Nella contemplazione hasidica, la maestà trascendente di Dio viene conservata facendo dell'oggetto della contemplazione la *shekhinah*, oppure lo spirito del Dio vivente. Dio può essere contemplato direttamente soltanto alla

fine del mondo, nel Giorno di Jahvè. Il contemplativo ebreo quasi sempre mantiene il senso della distanza tra se stesso e Dio. La ricerca non termina con l'unione mistica ma con un senso di adesione (ovvero di essere legato) a Dio, che è poco rispetto a un'unione reale.

La scuola qabbalistica dal XIII secolo in poi fu autrice di alcuni notevoli sviluppi nella tradizione meditativa e contemplativa ebraica. L'esponente maggiore di questa scuola fu lo spagnolo Abraham ben Shemu'el Abulafia. Egli sviluppò una tecnica meditativa il cui scopo era quello di liberare l'individuo dal legame con quelle forme sensibili e immagini con cui si ha a che fare nella vita quotidiana e che limitano l'anima. La meditazione è un viale per mezzo del quale l'anima può giungere a comprendere qualcosa di più rispetto alle forme della natura. Abulafia cerca un mezzo per eliminare ogni forma di automazione delle facoltà umane dalla normale preoccupazione per i fatti quotidiani. Egli fa ricorso a un sistema di meditazione basato sull'alfabeto ebraico. Le lettere dell'alfabeto sono sufficientemente astratte per non occupare la mente con un qualsiasi significato specifico, ma al tempo stesso abbastanza concrete per fornire un oggetto su cui attirare e concentrare intensamente la propria attenzione. Le lettere dell'alfabeto sono considerate da chi medita come costituenti il santo nome di Dio. Al meditante viene insegnato a combinare e ricombinare le lettere dell'alfabeto senza nessun tentativo di formare parole, costruendo in tal modo un tipo di logica mistica non rappresentativa. [Vedi *ALFABETO*, vol. 4]. Un tale esercizio produce la libertà interiore e il distacco dagli oggetti naturali e prepara l'adepto per il raggiungimento finale: la pura contemplazione del nome divino.

**Cristianesimo.** La meditazione e la contemplazione, in particolare all'interno degli ambienti monastici, raggiunsero un livello elevato di differenziazione e di sofisticazione nella tradizione cristiana. Le pratiche della Chiesa antica presero forma in un'atmosfera influenzata dalla letteratura ermetica e dalla filosofia del Neoplatonismo. Sincretisti per natura, i libri ermetici presentano il tema di un'ascesa mistica alla conoscenza di Dio. Questa importante immagine (presente anche nel misticismo ebraico) diventa centrale per quello del Cristianesimo. L'idea di un'ascesa dal molteplice all'unità è adottata dal pensiero del neoplatonico Plotino. Plotino descrive quattro movimenti nell'ascesa verso la conoscenza divina: 1) purificazione nella pratica della virtù; 2) sviluppo del pensiero al di là della percezione sensoriale; 3) trascendenza del pensiero nel raggiungimento dell'unione; e 4) assorbimento finale nell'Uno. Negli ambienti cristiani dell'Alessandria del III secolo, queste idee non cristiane furono assorbite nella tradizione ed esercitarono un'importante influenza. Due figure importanti di questo sviluppo furono Clemente e Origene.

Secondo Clemente, la meditazione portava alla comprensione delle realtà intellegibili e perciò, attraverso la *gnosis* presentata come un dono di Cristo, alle realtà spirituali nascoste. Si riteneva importante la lettura riflessiva, ovvero la meditazione sulle Scritture per discernere questo significato nascosto. All'interno di questo schema metaforico, Origene introduce il simbolo del matrimonio contemplativo tra l'anima e il Logos (Cristo).

L'anacoretismo, vale a dire la scelta di ritirarsi nel deserto, rappresenta una forma di spiritualità presente nella Chiesa primitiva che diede libero corso alle pratiche ascetiche e meditative. Il disimpegno dagli interessi della vita ordinaria fornì l'atmosfera favorevole per il risveglio dello spirito alla parola di Dio. La vita austera del deserto poté produrre una quiete profonda, interiore e condusse a una vita di meditazione continua sulle Scritture nel tentativo di udire la parola di Dio e di salire sulla scala della perfezione mediante la Grazia. [Vedi *EREMITA*, vol. 2].

All'interno di questo contesto, fin dal III secolo si sviluppò una vita di preghiera costante come ideale per l'anacoreta. Le premesse della preghiera del cuore, chiamata anche preghiera di Gesù, si trovano qui. La preghiera di Gesù è un apoftegma tradotto con «Signore Gesù Cristo, Figlio di Dio, abbi pietà di me». Il primo riferimento a questa preghiera risale al VII secolo. La pratica della preghiera di Gesù divenne importante nella spiritualità ortodossa orientale e nello sviluppo del movimento noto come esicasmo. La meditazione venne a essere considerata, in un movimento d'allontanamento dal Neoplatonismo, come concentrata più propriamente nel cuore che nella mente. Il controllo del respiro e lo sguardo fisso erano importanti aiuti nella costante ripetizione dell'apoftegma. Questa tradizione è sopravvissuta fino a oggi nel suo centro maggiore sul monte Athos in Grecia.

I secoli XVI e XVII furono nella Chiesa cattolica un periodo di razionalizzazione e di sistematizzazione dei processi meditativi e contemplativi. Questo processo guardava indietro all'interesse medievale per la metodologia della meditazione sviluppato tra i francescani. La figura maggiore in questo movimento fu Bonaventura (1217-1274). Nel suo *De triplici vita*, egli dà un'affermazione esemplare per il Cristianesimo occidentale sui tre processi della meditazione: purificazione, illuminazione e unione.

Ignazio di Loyola (1495-1556), fondatore della Compagnia di Gesù, scrisse un trattato intitolato *Esercizi spirituali*, in cui delinea la progressione nella pratica meditativa. Le sue nozioni di meditazione possono

non essere così elevate come altri, ma i suoi metodi sono interessanti in quanto implicano tecniche di visualizzazione catafatica che presentano una qualche somiglianza con le pratiche induiste e buddhiste. Per esempio, il quarto metodo di Ignazio richiede che il praticante scelga un'immagine specifica, come la Passione oppure la Resurrezione di Gesù, e applichi ognuno dei cinque sensi a quell'immagine. Perciò, ricorrendo alla vista, all'udito, all'olfatto, al tatto e al gusto l'immagine viene resa concreta nella percezione dell'esercitante.

Teresa d'Avila (1515-1582) apparteneva all'ordine carmelitano. Ne *Il libro della mia vita*, ella narra le sue esperienze meditative e descrive un periodo di aridità spirituale, seguito da una serie di esperienze estatiche. Teresa descrive le seconde con immagini sessuali e si sofferma sul simbolismo della sposa e dello sposo, un simbolismo che risale almeno all'epoca di Origene. Elenca i livelli della sua meditazione, usando il simbolismo della coltivazione delle piante. Paragona la meditazione discorsiva all'annaffiatura del giardino, secchio dopo secchio; il raccoglimento è analogo all'uso della ruota idraulica e la quiete allo sgorgare dell'acqua. L'unione è paragonata alla pioggia penetrante.

Giovanni della Croce (1542-1591), contemporaneo di Teresa e anch'egli carmelitano, modificò le tre vie della meditazione sviluppate da Bonaventura. La purificazione è mantenuta, ma, ricorrendo a un'immagine nuziale, l'illuminazione viene sostituita dal fidanzamento e l'unione dal matrimonio spirituale. Sia Teresa d'Avila sia Giovanni della Croce parlano di uno stadio della contemplazione che viene da loro descritto come la «notte buia dell'anima», un'esperienza di alienazione oppure d'isolamento preparatoria all'illuminazione mediante la grazia di Dio. Questo tema continua una tradizione assai antica sulla visione di Dio che comprende la percezione dell'oscurità.

La figura principale della Chiesa francese coinvolta nella codificazione della meditazione fu Francesco di Sales (1567-1622). Nella sua *Introduzione alla vita devota*, egli insegna una meditazione in cinque fasi. Lo stadio preparatorio della meditazione implica tre gradini: 1) porre il proprio io alla presenza di Dio; 2) pregare per l'assistenza divina; e infine 3) immaginare una scena dalla vita di Gesù. Il secondo gradino poggia sul primo, attraverso l'identificazione con quelle immagini che più influenzano il praticante. Nel terzo gradino i sentimenti generati nel secondo sono convertiti in atti di comprensione e di volontà. Il quarto gradino implica il ringraziamento e l'offerta dei risultati della meditazione come sacrificio, e la richiesta di mettere in pratica le intuizioni ottenute. Il quinto gradino è costituito dalla composizione del «mazzo di fiori spirituale», ossia dalla composizione di alcuni pensieri ricavati dalla meditazione utili per prolungarla durante gli affari quotidiani.

**Islamismo.** Il profeta Maometto (morto nel 570) considerava la sua profezia un continuazione e una riaffermazione della tradizione ebraico-cristiana. La parola *islām* significa in arabo «sottomissione»; perciò il musulmano è colui che si sottomette. La teologia islamica evidenzia la maestà trascendente e l'unità di Dio. L'uomo è considerato esistere faccia a faccia con questa maestà trascendente senza intercessori. Non ci si aspetta che l'uomo tenti di condividere i segreti di Dio.

Nelle forme più ortodosse di Islamismo, la preghiera quotidiana (*ṣalāt*) è una delle osservanze obbligatorie. Di solito questa preghiera è condotta comunitariamente. Sebbene si raccomandi anche che il musulmano adempia al *dhikr*, ovvero al ricordo di Dio, queste pratiche sono formalità esteriori e non necessariamente collegate alla contemplazione e alla meditazione nel senso di cui ora si sta dicendo.

A partire dall'VIII secolo, la rigida ortodossia musulmana cominciò a essere messa in discussione dal Sufismo, un termine generico per indicare il misticismo islamico. Il movimento sufi favorì una interiorizzazione e una esoterizzazione delle istituzioni fondamentali dell'Islamismo. Gli atteggiamenti religiosi ortodossi di paura e di obbedienza davanti alla trascendenza di Dio mutarono nel Sufismo in un atteggiamento di amore estatico di Dio e di speranza di unione con lui mediante la trascendenza dell'io fenomenico. Le pratiche meditative e contemplative divennero una parte importante di questa ricerca, e il *dhikr* divenne una pratica costante della presenza di Dio.

L'estasi è la meta del sentiero sufi, e il *dhikr*, in una forma ampliata e intensificata, diventa un mezzo per ottenere questo scopo. Sempre con lo stesso obiettivo si diede notevole importanza a certe tecniche, familiari presso altre tradizioni, quali il controllo del respiro, la visualizzazione delle parole sacre e la ripetizione di frasi sacre. La meta è definita *fanā'*, cioè l'annullamento dell'io fenomenico, che permette a Dio, attraverso la sua grazia, di concedere al mistico il rapimento dell'unione con lui.

I sufi svilupparono la danza sacra come una tecnica per indurre l'estasi. I movimenti di vorticose giravolte della danza, accompagnati da musica ipnotica e dal canto di poesie, annullano le facoltà intellettuali e creano uno stato simile alla *trance* consistente in raccoglimento e concentrazione. L'ordine Mevlevī dei sufi, fondato da Jalāl al-Dīn Rūmī, istituzionalizzò questa pratica come base del suo culto.

### Tradizioni orientali

Psicologie e tecniche sofisticate di contemplazione e di meditazione furono sviluppate all'interno delle tradizioni spirituali dell'India e della Cina. Queste tradizioni, che sono anteriori all'inizio dell'era volgare, si svilupparono indipendentemente fino all'introduzione del Buddhismo in Cina, nel I secolo d.C. Da allora in poi, le tecniche di meditazione dell'India influenzarono fortemente il pensiero religioso cinese.

**India.** Si può rintracciare un certo interesse per l'ascetismo meditativo, presente del resto lungo tutta la storia religiosa indiana, già fin dalla civiltà della valle dell'Indo, risalente al III millennio a.C. I manufatti scoperti da questa civiltà possono essere interpretati come raffiguranti uomini o divinità in atteggiamenti meditativi.

***Yoga.*** Una prima sistemazione della tecnica meditativa si trova nello *Yoga Sūtra* di Patañjali, risalente al III secolo a.C. Patañjali definisce lo *Yoga* come «la cessazione delle modificazioni della mente». Questa affermazione costituisce la base di gran parte della spiritualità panindiana. Il sistema dello yoga è quello dei *darśana*, ossia dei «punti di vista», classici della filosofia indiana. Lo scopo della meditazione e di altre pratiche ascetiche è quello di placare la mente e le emozioni con cui di solito l'individuo si identifica. Quando si ottiene questo, la coscienza può riflettere il puro spirito assoluto (o *puruṣa*), che è il principio della consapevolezza stessa. La realizzazione del *puruṣa* come identità autentica e finale dell'uomo porta con sé la liberazione (*mokṣa*) dalla tendenza a identificarsi con l'esperienza temporale.

La mente (*citta*) nella filosofia yoga è considerata il deposito del *saṃskāra* (le impressioni fondamentali degli atti passati). Queste impressioni sono immagazzinate dalla vita presente e da quella passata negli strati inconsci della psiche e, a loro volta, producono inclinazioni condizionanti, buone e cattive abitudini e tutte le forme di visione limitata e di falsa identificazione che modificano e determinano la vita di un uomo nello stato di non illuminato. La mente non illuminata viene modificata dalla sua esperienza passata e non conosciuta e, a sua volta, perpetua tali modificazioni nel futuro indefinito. (Questa è la dottrina panindiana del *karman*, che diventa assiomatica per la maggior parte della spiritualità indiana). Da qui l'importanza di far cessare le modificazioni della mente in modo che il puro spirito non condizionato possa diventare manifesto nella meditazione.

Lo scopo primario della disciplina yoga è quello di mettere la mente nella condizione di dirigersi verso un unico punto e di concentrarsi intensamente. I digiuni e l'osservanza di alcune norme morali ed etiche costituiscono le prime due fasi di una ottuplice prescrizione per raggiungere questo stato. Viene consigliata una posizione comoda (*āsana*), specialmente una posizione che permetta al praticante di tenere la spina dorsale perfettamente allineata e tale che possa essere mantenuta comodamente per lunghi periodi di tempo quando la mente si separa dal corpo. Viene poi consigliato il controllo del respiro (*prāṇāyāma*), perché gli stati della respirazione e quelli della coscienza corrispondono strettamente tra loro. La calma e la quiete nella respirazione producono una corrispondente situazione di calma e di quiete nella mente. [Vedi *RESPIRAZIONE*].

Quando la concentrazione aumenta, la fase successiva dello Yoga, il *pratyāhāra* (ossia l'allontanamento dei sensi dai loro oggetti), contribuisce a una ulteriore interiorità. La fase successiva è la *dhāraṇā*, ovvero la concentrazione della mente sopra un singolo oggetto. Questa è seguita dal *dhyāna*, il raggiungimento di un flusso continuo non verbale di coscienza focalizzata sull'oggetto della riflessione. L'ottava e ultima fase di questo programma di meditazione è il *samādhi*, in cui si raggiunge il traguardo della cessazione completa delle modificazioni della mente e viene conseguita una conoscenza trascendente della propria identità ultima in qualità di *puruṣa*, ossia di spirito non condizionato. In questo stato di estasi, sono completamente superati la percezione normale dell'io e l'esperienza della dicotomia tra soggetto e oggetto. La disciplina dello Yoga, anche se espressa in forme molto varie, costituisce un elemento importante in numerose tradizioni spirituali e religioni indiane, tra cui il Giainismo, varie forme di Induismo e il Buddhismo.

***Induismo.*** L'*Induismo* è un termine generico usato per riferirsi a una varietà di manifestazioni religiose all'interno del subcontinente indiano e di altre aree soggette all'influenza indiana. Nell'antica storia dell'Induismo, nel periodo detto Brahmanesimo, si realizzò un movimento di allontanamento dalla pratica del rituale esoterico e di avvicinamento all'interiorità e alla realizzazione meditative. Quando la tradizione si sviluppò, gli induisti vennero a dividersi in tre sette principali: i Visnuiti, gli Śivaiti e i devoti della *śakti*.

*Viṣṇuismo.* I Visnuiti, adoratori del dio Viṣṇu e delle sue molte incarnazioni, svilupparono una forma di meditazione attiva, emotiva e catafatica in cui canto, suono e danza erano usati per indurre l'assorbimento cataletico nella divinità. Forse la più popolare incarnazione di Viṣṇu è la divinità Kṛṣṇa, il cui culto è *bhakti* («devozione»). In aggiunta alle rappresentazioni del canto e della danza, il devoto doveva restare sempre memore del suo oggetto di devozione. A sua volta,

la divinità estende la sua grazia e il suo amore al devoto. Nelle forme della meditazione teistica sia visnuita sia śivaita, le emozioni sono lasciate andare più liberamente di quanto non avvenga nel sistema yoga classico più astratto. La trasformazione delle emozioni mediante la devozione a Viṣṇu, a Śiva e ai loro *avatāra* divenne popolare ed ebbe un effetto di vasta portata sull'arte e sulla letteratura indiane.

Il teismo devozionale ricavò alcuni dei suoi elementi dalla poetica sanscrita. Il termine *bhāva*, che si riferisce a una intensa emozione personale nella teoria poetica, fu adattato dai Visnuiti per indicare l'atteggiamento meditativo che il devoto assume nei confronti di Kṛṣṇa. Ci sono quattro tipi di stati d'animo contemplativi, determinati dal genere di rapporto che si instaura con la divinità: la relazione con Kṛṣṇa può essere quella con un dio supremo, con un amico, con un fratello e, forse quella più importante, con un amante. La scelta *bhāva* di un devoto doveva essere coltivata con la meditazione, con il canto e con la danza finché egli non si fosse sentito come amico oppure amante di Kṛṣṇa. La penetrazione continua in questi vari ruoli consentiva a chi aderiva di sperimentare l'amore e la personalità della divinità.

*Śivaismo* e *Śaktismo*. I devoti di Śiva svilupparono alcune forme di culto contemplativo loro proprie. Una di queste è la devozione della *śakti*, la consorte di Śiva. *Śakti* è l'energia femminile e attiva dell'universo, che si distingue dall'energia contemplativa e passiva di Śiva stesso. Lo Śaktismo divenne una parte importante delle manifestazioni tantriche dell'Induismo. L'Induismo tantrico sviluppò numerose tecniche di meditazione, compreso l'uso dello *yantra*. Lo *yantra* è un diagramma geometrico che rappresenta una forma oppure una manifestazione astratta di una divinità. Le divinità sono essenzialmente senza forma nella loro natura, ma si pensa che si manifestino in un movimento dal sottile allo spesso, nelle forme del suono, delle forme geometriche dello *yantra* e nell'immagine *mūrti* (o scolpita). Uno *yantra* è una serie di triangoli, quadrati e cerchi che derivano da un punto centrale, e serve per mantenere concentrata l'attenzione dello *yogin* che sta meditando.

La visualizzazione di una forma scolpita o dipinta della divinità è importante per la meditazione tantrica. La finalità è quella di raggiungere un livello elevato di concentrazione sulla forma esteriore, in modo che essa possa essere riprodotta precisamente in ogni dettaglio nella mente del meditante. Quando questo stadio viene raggiunto, si può fare a meno della forma esteriore. Lo scopo generale della meditazione tantrica è quello dell'unificazione completa di corpo, parola e mente dello *yogin* tantrico con il corpo, parola e mente della divinità da lui scelta. Per questa prativa vengono usati anche i *mantra*, suoni oppure frasi simbolici per riecheggiare la forma sonora della divinità. Le *mudrā* sono usate nella meditazione anche come gesti simbolici delle mani e del corpo che rappresentano i diversi momenti del processo di unificazione. [Vedi *ATTEGGIAMENTO E GESTO*, vol. 2].

Nel *kuṇḍalinīyoga*, la *śakti* macrocosmica è ancora identificata, all'interno del microcosmo del corpo umano, con la *kuṇḍalinī*. *Kuṇḍalinī* letteralmente significa «avvolto» e si riferisce alla visualizzazione della *śakti* nella forma di energia presente all'interno del corpo sotto le spoglie di un serpente addormentato. Questa energia è associata con la fisiologia meditativa del corpo sottile dell'uomo. Chi medita visualizza sei centri vitali chiamati *cakra* posti lungo la spina dorsale dalla sua base alla cima della testa. I *cakra* sono collegati tra loro da una vena centrale con due vene minori, o canali, su entrambi i lati. L'oggetto della meditazione e gli esercizi fisici di questa forma di Yoga tantrico devono svegliare l'energia latente della *śakti* avvolta alla base della spina dorsale e far sì che entri nella vena centrale. Quando la *kuṇḍalinī* sale ed è sollevata con la meditazione, dà energia ai sei *cakra* finché non raggiunge il *cakra* più elevato, dove si riunisce con Śiva. A questo punto il corpo dello *yogin* e quello del cosmo sono ricomposti nell'unità primitiva.

***Buddhismo.*** Il Buddhismo è una tradizione che cerca di penetrare il velo delle apparenze e del condizionamento sociale e, con l'intuizione meditativa, di ottenere la visione della verità della realtà. Questa visione porta alla liberazione dal giro dei cicli karmici e al raggiungimento della libertà ultima nel *nirvāṇa*. Il *nirvāṇa* è la meta dell'ascesi buddhista conosciuta con il nome di *bhāvana*, o meditazione. Il *bhāvana* ha due obiettivi secondari: il primo è il raggiungimento dello *śamatha*, cioè della calma; il secondo è la *vipaśyanā*, l'intuizione o visione superiore.

Il monaco inizia il suo esercizio ricorrendo alla pratica dell'attenzione (in pali: *sati*), che è la base per altre pratiche buddhiste di meditazione. Questo esercizio è fondamentale sia per lo *śamatha* (in pali: *samatha*) sia per la *vipaśyanā* (in pali: *vipassanā*) e può essere usato per ottenere sia la calma, sia una visione superiore. La pratica dell'attenzione, ovvero di una completa percezione di sé, si localizza in quattro aree principali: il corpo stesso, le sensazioni, il pensiero e gli oggetti mentali. La consapevolezza del corpo inizia con l'osservazione della respirazione. Il praticante presta una estrema attenzione all'inspirazione e all'espirazione, prendendo nota della durata di ciascuna di esse nella misura in cui diventa consapevole di questa attività solitamente inconscia. Una concentrazione simile impli-

ca un restringimento del punto focale della mente. Gli effetti dell'attenzione rivolta alla respirazione comprendono una più raffinata percezione di tutto il corpo e un senso di tranquillità.

L'attenzione per il corpo è poi applicata alle posizioni e ai movimenti del monaco. Ogni azione del corpo è svolta in completa consapevolezza e attenzione. Questa disciplina porta a una percezione dell'attività corporea, che normalmente va al di là del livello consapevole. Durante lo svolgimento delle attività, questa piena percezione mentale di sé mantiene tranquillo, calmo e sotto controllo il corpo; perciò può procedere a un esame delle parti costitutive del corpo, interne ed esterne, e a una scomposizione del corpo nei suoi elementi fisici fondamentali. Queste pratiche distruggono qualsiasi tendenza a identificarsi con il corpo.

La consapevolezza è poi applicata alle sensazioni che sono percepite come piacevoli, spiacevoli oppure neutre. In una progressione continua, dallo spesso al più sottile, la consapevolezza viene poi applicata alla mente, oppure al pensiero stesso, e ai suoi oggetti. Si presta attenzione a ogni pensiero come esso si presenta, indipendentemente dal fatto che esso sia unito o meno a fattori quali la passione, l'odio, la delusione oppure la libertà. L'obiettivo è il distacco e la liberazione dalla tendenza a identificarsi con ogni fattore dell'esperienza. Con il raggiungimento di questo distacco, il monaco dimostra una crescente capacità di rispondere attivamente alle reali circostanze della sua vita.

Grazie a questa attenzione profondamente concentrata, il monaco percepisce la qualità momentanea della sua vita e si rende conto che un istante di esperienza è determinato da cause e condizioni temporanee. Egli perciò può vedere la natura reale dell'esperienza, che in precedenza era stata oscurata da costruzioni mentali non corrette e da una falsa proiezione dell'identità permanente su una corrente transeunte di momenti.

Le pratiche buddhiste *śamatha* sono associate al *dhyāna*, cioè al raggiungimento di una profonda concentrazione meditativa. La pratica del *dhyāna* prosegue l'opera del pieno possesso mentale con una esperienza ancora più grande di distacco, nella quale il contatto con il contenuto normale della realtà mondana è gradualmente attenuato e quasi del tutto eliminato. I *dhyāna* (meditazioni profonde) sono così organizzati: quattro meditazioni con una immagine, quattro senza alcuna immagine e infine la cancellazione del concetto e del sentimento. Queste fasi rappresentano una graduale eliminazione del contenuto verbale, discorsivo ed emotivo della mente. Gradualmente, esse conducono il monaco al di fuori di quel mondo fondato sull'esperienza sensoriale verso una nuova e distaccata dimensione interiore. Queste tappe diventano sempre più indipendenti dal mondo esteriore e indicano un'autonomia crescente da parte del monaco. Egli non è più legato agli stimoli sensoriali accidentali e caotici del mondo dell'esperienza ordinaria e a interessi intellettuali. Egli inizia ad acquisire il potere di distogliersi dal «mondo dato» e di volgersi verso la capacità di «creare» un suo mondo interiore il cui contenuto risulta attenuato, semplificato e pacifico. Questo è il significato di *śamatha*, il rasserenamento dei contenuti della percezione e il raggiungimento della liberazione dalla sottomissione alle circostanze esterne.

La meditazione profonda e l'intuizione, con le loro qualità calmanti e catalettiche, sono aspetti importanti dell'ascesi buddhista; continuano a essere fondamentali sia nella scuola Hīnayāna sia in quella Mahāyāna. Anche il Vajrayāna, ovvero la forma tantrica del Buddhismo, ha sviluppato elaborate meditazioni di visualizzazione in cui immagini di divinità, o *maṇḍala*, attentamente delineate vengono riprodotte con grande esattezza all'interno della mente di chi medita. Le forme tantriche della meditazione buddhista furono saldamente istituzionalizzate in Tibet.

**Cina.** La contemplazione e la meditazione hanno avuto una posizione di grande importanza nelle tradizioni religiose cinesi. Questo è particolarmente vero per la tradizione taoista indigena e per le varie scuole di Buddhismo importate dall'India.

***Taoismo.*** Il Taoismo, nella sua antica forma letteraria (cui qui ci si riferisce come «Taoismo classico») e nei suoi sviluppi successivi, che sono solitamente definiti «Neotaoismo», è solitamente ritenuto la sfera d'azione primaria della contemplazione nella tradizione indigena cinese.

Lao Tzu (VII secolo a.C.?) e Zhuang zi (365-290 a.C.?) sono le due figure principali del Taoismo classico. Poiché la loro esistenza storica è dibattuta, qui ci riferiremo a loro soltanto mediante le loro opere, ora note come il *Lao Tzu* (o *Tao Te King*) e lo *Zhuang zi*. Questi due libri contengono la prima formulazione della visione del mondo e dell'etica taoiste. Il Taoismo presenta un contrasto tra la superficialità della realtà convenzionale e l'intuizione ottenuta dal saggio taoista. Il compito della contemplazione taoista è quello di partire da un'idea parziale ed egoistica delle cose per raggiungerne una olistica del cosmo e del suo dinamismo spontaneamente funzionante.

Il Tao è l'oggetto primario della contemplazione e della meditazione nella tradizione taoista. È il principio ultimo al di là delle manifestazioni fenomeniche e tuttavia al suo interno tutti i fenomeni sono generati e subiscono cambiamenti. Il primo capitolo del *Tao Te King* mette in evidenza l'ineffabilità del vero Tao:

Il Tao (Via) che può essere raccontato non è il Tao Eterno;
Il nome che può essere pronunciato non è il nome eterno.
L'Innominabile è l'origine del Cielo e della terra;
Il Nominabile è la madre di tutte le cose.
(Chan 1963, p. 139).

Il Tao è il substrato che resta quando ogni fenomeno verbale e fisico è scartato. La consapevolezza del Tao può essere raggiunta con la contemplazione e la meditazione apofatiche, cioè, soltanto con un'esperienza meditativa diretta. Per ottenere l'illuminazione interna, il saggio taoista deve seguire la via della non conoscenza, della rinuncia all'apprendimento, in favore di uno sguardo direttamente rivolto su se stesso. La vera istruzione per il taoista, nella definizione dello *Zhuang zi*, è quella di «sedere e dimenticare».

***Buddhismo.*** Dall'epoca in cui il Buddhismo entrò in Cina dall'India e dall'Asia centrale, intorno al I secolo a.C., i cinesi furono esposti a una varietà sconcertante di insegnamenti buddhisti. Venivano spiegati gli insegnamenti delle maggiori scuole indiane, compresi quelli della Mādhyamika (San-lun) e della Yogācāra (Fa-hsiang). Un'altra scuola che si sviluppò in Cina, la T'ien-t'ai, promulgò un elaborato regime meditativo basato sopra un'ampia gamma di fonti scritturali. La scuola Hua-yen sviluppò un insegnamento e una disciplina meditativa che portò a una visione dell'armonia della totalità e alla reciproca penetrazione di tutte le cose.

Due scuole del Buddhismo cinese, la Ch'an e la Ching-t'u (scuola della Terra Pura), svilupparono interpretazioni differenti della pratica della meditazione, una differenza cui spesso ci si riferisce come quella tra «potere su se stessi» e «potere sull'altro». Il «potere sull'altro» si riferisce alla fede nella grazia di una divinità per ottenere la salvezza, un'idea caratteristica della scuola della Terra Pura. La concezione implicita in questa enfasi è che gli uomini non siano abbastanza forti da poter raggiungere il *nirvāṇa* con le loro pratiche meditative. Paradossalmente, all'aderente a questa scuola viene consigliato di invocare il nome della divinità salvifica (Amitābha; in cinese: O-mi-t'o-fo; in giapponese: Amida) con una mente indivisa, costituendo così una forma simile al mantra della pratica apoftegmatica. La meditazione nelle scuole del «potere sull'altro» tende dunque verso l'emotivo e il catafatico.

Le scuole del «potere su se stesso», come il Buddhismo Ch'an (in giapponese Zen), sono più rigide e apofatiche. La parola *ch'an* è la traslitterazione del termine sanscrito *dhyāna*, che significa «meditazione» oppure «contemplazione». La scuola Ch'an mette in evidenza il «potere su se stessi» e lo stare in una meditazione senza immagine. A causa della sua enfasi esclusiva sulla meditazione, il Ch'an ha sviluppato un atteggiamento iconoclasta verso le altre forme di osservanza religiosa. Nel Ch'an, la meta è l'illuminazione personale mediante una meditazione intensa, e non è affatto consentito indugiare lungo il percorso di questa occupazione, neppure per gli ornamenti religiosi e dottrinali del Buddhismo stesso.

Nei monasteri ch'an, la meditazione occupava la parte maggiore della *routine* quotidiana. La meditazione delle immagini di solito si svolgeva in un edificio separato eretto per questo scopo ed era diretta da un monaco anziano. Veniva prestata attenzione ai dettagli della tecnica, compreso l'atteggiamento nella posizione del loto, con la spina dorsale eretta, e il raggiungimento della comodità e del rilassamento in ciò. La meditazione ch'an si concentra sul processo della respirazione, portando a un graduale allontanamento dagli stimoli esterni. Un monaco viene istruito semplicemente a osservare i pensieri, i sentimenti e le visioni che possono entrare nella sua coscienza e a lasciarli passare via di propria iniziativa. Quando un monaco riesce ad allontanarsi sia dagli stimoli esterni sia da quelli interni, entra nell'esperienza della tranquillità e della vacuità. Questo interrompe la tendenza a identificarsi con il corpo e con la mente e offre una nuova prospettiva all'esperienza ordinaria, segnata dal distacco, dalla calma e dalla libertà dalla conoscenza dell'io come punto di riferimento per l'esperienza. Perciò la meditazione ch'an ha come traguardo la percezione di ciò che è informe e vuoto che va al di là del modo ordinario di orientare la propria esperienza mettendo al centro il proprio io. Questo è un modo di percepire la realtà che trascende la dottrina e le parole stesse. Si dice che il quasi leggendario fondatore del Ch'an in Cina, Bodhidharma, abbia descritto il Ch'an come «una trasmissione speciale al di fuori delle scritture; nessuna dipendenza da parole e lettere; un puntare direttamente alla mente dell'uomo; guardare nella propria natura e raggiungere l'essenza del buddhismo».

[Vedi *ATTENZIONE, MISTICISMO, UNIONE MISTICA*; e inoltre *PREGHIERA*, vol. 2].

## BIBLIOGRAFIA

Wing-tsit Chan (cur.), *Instructions for Practical Living, and Other Neo-Confucian Writings by Wang Wang-ming*, New York 1963.

Wing-tsit Chan (cur.), *A Source Book in Chinese Philosophy*, Princeton 1963.

Chung-yüan Chang (cur.), *Original Teachings of Ch'an Buddhism*, New York 1969.

E. Conze, *Buddhist Meditation*, London 1956.

Th. de Bary, Wing-tsit Chan e B. Watson (curr.), *Sources of Chinese Tradition*, New York 1960.

J. Ernest, J.E.L. Oulto e H. Chadwick (curr.), *Alexandrian Christianity. Selected Translations of Clement and Origen*, London 1954.

Francesco di Sales, *Introduction à la vie devote*, 1609 (trad. it. *Filotea. Introduzione alla vita devota*, Milano 1989).

E. Kadloubovsky e G.E.H. Palmer (curr.), *Writings from the Philokalia on Prayer of the Heart*, London 1951 (trad. it. *La Filocalia*, Firenze 1988-1989; I-IV, Milano 1982-1987).

C. Naranjo e R.E. Ornstein, *On the Psychology of Meditation*, New York 1971.

J. Needleman, *Lost Christianity*, New York 1980.

S. Radhakrishnan e Ch.A. Moore (curr.), *A Source Book in Indian Philosophy*, Princeton 1957.

Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam*, Chapel Hill/N.C. 1975.

G. Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*, (1941), New York 1961 (trad. it. *Le grandi correnti della mistica ebraica*, Genova 1986).

D.T. Suzuki, *Zen and Japanese Culture*, Princeton 1959 (2ª ed. riv. e ampl.).

Ch.T. Tart, *States of Consciousness*, New York 1975 (trad. it. *Stati di coscienza*, Roma 1981).

R. Tsunoda, Th. de Bary e D. Keene (curr.), *Sources of Japanese Traditions*, I-II, New York 1958.

FREDERIC B. UNDERWOOD

**MENDICITÀ.** In quanto termine religioso, *mendicità* (dal latino *mendicare*, «elemosinare») indica la rinuncia ai beni terreni e la pratica dell'elemosina di porta in porta. L'usanza è di origine antica e, sebbene la sua pratica presenti caratteristiche differenti da luogo a luogo, sembra che la motivazione che in generale induce a tale comportamento sia la convinzione che la disciplina di una esistenza sostenuta solamente dalle elemosine conduca al raggiungimento di mete spirituali. Già nel periodo vedico, i brahmani mendicanti avevano regole precise per sollecitare le elemosine e anche nell'antica Grecia alcuni sacerdoti mendicanti andavano di luogo in luogo in cerca di elemosine a nome delle loro divinità (in particolare Iside e Artemide Opis). Nell'antica Roma, alcuni sacerdoti erano sottoposti a rigidi voti di astensione e perciò ricevevano il sostegno dalla carità pubblica. (In qualche caso fu necessario limitare le loro richieste stravaganti: cfr. Cicerone, *De legibus* 50). Sebbene la mendicità per motivi religiosi sia una pratica accettata a vari livelli presso moltissime tradizioni, è principalmente all'interno delle tradizioni induista, buddhista, cristiana e islamica che essa ha ottenuto un pieno riconoscimento come pratica religiosa.

Nella tradizione induista, i capofamiglia più devoti, se vogliono elevare i meriti religiosi della loro famiglia, possono abbracciare anche per lungo tempo un ideale di rinuncia, consegnando i loro beni ai brahmani e vivendo nella condizione dei vagabondi, come eremiti (*vanaprastha*) o come mendicanti (*saṃnyāsin*) che chiedono l'elemosina di porta in porta. In qesto modo taluni uomini, provenienti dai ceti più diversi della società, hanno scelto di dedicarsi a una vita di povertà e di meditazione, dipendendo per il loro sostegno esclusivamente dagli altri. La ricerca da parte del mistico induista dell'illuminazione e dell'unione con la realtà ultima favorisce in genere un tale atteggiamento di indifferenza verso gli interessi terreni e, dal momento che appunto la liberazione da questi interessi (*mokṣa*) è uno degli scopi riconosciuti della vita induista, l'ascetismo del mendicante è considerato un mezzo positivo per raggiungere il suo scopo.

Nel Buddhismo, le istituzioni monastiche volute da Gautama Buddha derivano probabilmente dagli antichi movimenti ascetici vedici. La rinuncia al mondo viene considerata meritoria, in quanto consente al devoto di dedicare le proprie energie all'impegno di liberare gli uomini dalla sofferenza. Sia i laici sia i monaci approvano la mendicità, in quanto pratica che conduce alla diminuzione dell'attaccamento e perciò, in definitiva, al *nirvāṇa*. La vita quotidiana dei monaci mendicanti comprende in genere percorsi regolari, di casa in casa, allo scopo di raccogliere elemosine: qualunque cibo venga posto nelle loro ciotole deve essere accettato con gratitudine. Monaci e monache sono esortati a seguire regole ben precise (per esempio: non fare discriminazioni tra le case durante la questua, mangiare solamente dalla ciotola delle elemosine, fare un solo pasto al giorno). Viene loro insegnato che nessun valore reale si ricava dalle manifestazioni esterne: solamente se la raccolta dell'elemosina viene fatta con il desiderio del *nirvāṇa* questa disciplina può essere meritoria. Sebbene la pratica della ricerca del cibo e dell'elemosina prevalga ancora nella maggior parte delle aree di diffusione del monachesimo buddhista, spesso i pasti vengono portati nei monasteri da laici che in questo modo intendono acquisire maggiori meriti.

Nel Cristianesimo antico, alcuni devoti mendicanti (in latino *solitarii*, *gyrovagi*) vagavano di città in città e di campagna in campagna, predicando e chiedendo l'elemosina, ma in genere non incontravano favorevole accoglienza. [Vedi *EREMITA*, vol. 2]. Girolamo, per esempio, si lamentava che alcuni di questi *solitarii* erano abituati a passare di casa in casa, spesso traviando gli abitanti e conducendo una vita di lussi a spese degli altri cristiani. Le comunità monastiche (o semimonastiche) nacquero all'inizio del IV secolo: i loro membri, sebbene in tempi difficili fossero costretti a chiedere l'elemosina, in genere si mantenevano grazie ai frutti del loro lavoro. Fu soltanto al tempo di Francesco d'Assisi e di Domenico (XII e XIII secolo) che sorsero

gli ordini mendicanti in quanto tali, che infine furono riconosciuti dalla gerarchia della Chiesa. [Vedi *COMUNITÀ RELIGIOSE*]. La comparsa di questi ordini mendicanti fu in buona parte il risultato della protesta contro la corruzione diffusa all'interno di certe altre comunità monastiche istituzionalizzate (un problema che gli stessi ordini mendicanti dovettero affrontare in epoca successiva, quando anche all'interno delle loro comunità si verificarono abusi).

Quattro ordini mendicanti furono approvati dal Concilio di Lione (1274): francescani, domenicani, carmelitani e agostiniani. Francesco sosteneva che i suoi seguaci non dovevano possedere assolutamente nulla, perché dovevano essere «pellegrini e stranieri in questo mondo», vivendo con fiducia nella cura di Dio e facendo affidamento sulle elemosine ricevute da coloro tra i quali predicavano e lavoravano. Dopo la morte di Francesco e di Domenico, comunque, le autorità ecclesiastiche mitigarono le regole degli ordini, consentendo il possesso di alcuni beni terreni. In varie occasioni, all'interno della Chiesa cattolica e delle Chiese greco-ortodosse, si sono sviluppati movimenti di riforma che, nel tentativo di tornare alla semplicità del messaggio evangelico, hanno rilanciato la proposta della mendicità. La loro idea era che il cristiano, ricorrendo a pratiche ascetiche come il mendicare e ponendo dunque la propria vita quotidiana nelle mani di Dio (*divina providentia*), si sarebbe potuto liberare dalle imperfezioni e dai peccati che lo allontanano dall'unione con Dio: attraverso l'abbandono completo a Dio, invece, egli avrebbero potuto raggiungere più rapidamente questa unione con il divino. Verso la fine del Medioevo, la mendicità come pratica religiosa fu proibita dalla Chiesa cattolica, a causa dei troppi abusi ai quali aveva dato origine.

Un certo disaccordo sussiste, all'interno della tradizione islamica, sul valore da attribuire alla mendicità. Alcuni hanno sostenuto che, dal momento che il Corano contiene indicazioni contrarie alla mendicità, è discutibile se dipendere da altri per il proprio sostentamento sia più virtuoso che possedere mezzi autonomi e indipendenti. La mendicità su ampia scala fu invece esaltata dal Sufismo del IX secolo: per questi asceti la *zhud* («rinuncia») non andava considerata in senso esclusivamente spirituale e doveva comprendere l'abbandono di tutto ciò che distoglie il fedele da Dio.

Molti dei primi sufi sostennero la comune teoria islamica della *tawakkul* («fiducia [in Dio]») fino alle estreme consegenze, definendola una rinuncia totale, fino al rifiuto di ogni inziativa personale e di ogni volontà individuale. Poiché ogni cosa è nelle mani di Dio, i sufi per vivere non dovevano propriamente né lavorare né mendicare, dipendendo esclusivamente da ciò che Dio mandava loro come dono, direttamente oppure per mezzo delle generose offerte degli altri fedeli. Questo sistema troppo spesso si dimostrò inefficace e alcuni gruppi di sufi vagarono di luogo in luogo fidando soltanto in Dio affinché provvedesse ai loro bisogni. In qualche caso il risultato fu la morte per inedia: lentamente i sufi conclusero che la fiducia in Dio e la ricerca del proprio sostentamento non si escludevano a vicenda. Le parole *faqīr* e *darwīsh* (che significano «povero», rispettivamente in arabo e in persiano) indicano entrambe religiosi mendicanti che chiedono cibo o denaro nel nome di Dio. Essi professano una esistenza di povertà e di separazione dalle attività terrene, allo scopo di approfondire le loro intuizioni spirituali e di comunicare più intimamente con Dio. Alcuni mendicanti seguono la loro strada in maniera autonoma, mentre altri (come le loro controparti cristiane) vivono in comunità. Le dottrine professate da questi mendicanti e dai loro ordini sono derivate da principi e da credenze sufi, in particolare da quelli che mettono in evidenza la dipendenza da Dio.

All'interno di queste quattro tradizioni religiose, la mendicità possiede in linea generale il significato di un allontanamento dai beni e dalle attività terrene, per dimostrare e sperimentare il senso di dipendenza da Dio o comunque da un principio supremo. Laddove la mendicità è stata accettata come pratica religiosa, anche la pratica dell'elemosina è stata elevata ad atto meritorio, la cui efficacia è difficlmente superata da altre virtù. Anch'essa viene considerata in termini positivi come un modo per allontanarsi dalla società e per trascendere il mondo materiale.

[Vedi *ELEMOSINA*].

## BIBLIOGRAFIA

In assenza di monografie specifiche sulla mendicità, è possibile ricavare materiale importante sull'argomento dai seguenti testi enciclopedici.


L.E. Boyle, *Mendicant Orders*, in *New Catholic Encyclopedia*, IX, New York 1967.

S.G.F. Brandon (cur.), *A Dictionary of Comparative Religion*, London 1970.

Th.P. Hughes, *A Dictionary of Islam*, London 1885.

D.B. Macdonald, *Religious Attitude and Life in Islam*, Chicago 1912.

*Mendicant Orders*, in J. Hastings (cur.), *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, I-XIII, Edinburgh 1908-1926.

G. Parrinder, *Dictionary of Non-Christian Religions*, Philadelphia 1971.

M.E. Spiro, *Buddhism and Society*, New York 1970.

Margaret e J. Stutley, *A Dictionary of Hinduism*, London 1977.


ROSEMARY RADER

**MERITO.** Il termine *merito* e l'espressione *acquisire* o *guadagnare merito* si trovano usati in connessione con pratiche religiose che hanno il fine deliberato di migliorare il futuro benessere spirituale di sé o degli altri. Il numero dei contesti religiosi in cui si è sviluppata una terminologia specifica del *merito* (latino: *meritum*) o del suo più antico equivalente, il buddhista *puṇya* (pali: *puñña*), tuttavia, risulta sorprendentemente esiguo. Per questo motivo, probabilmente, la maggior parte degli studi principali sulla religione, sistematici o fenomenologici, dedicano pochissimo spazio al merito. Anche nei testi propriamente religiosi, peraltro, l'uso del termine risulta estremamente sporadico e comunque sempre collegato con concetti correlati quali: giudizio, ricompensa e punizione, grazia e salvezza.

A esclusione dell'India, la più antica dottrina specifica sul merito, o sui meriti, si incontra nel Giudaismo rabbinico, in cui peraltro il merito non costituiva oggetto di definizione formale. A partire dal III secolo d.C., il concetto assunse un ruolo sempre più significativo anche nel Cristianesimo occidentale; raggiunse altezze elevate nel Medioevo, per essere poi coinvolto nel vortice della disputa riformistica sulla grazia e sul rapporto tra opere, fede e giustificazione dell'uomo agli occhi di Dio.

Gli anni più recenti, infine, hanno visto un omogeneo e in verità giustificabile trasferimento del termine *merito* (e dei suoi equivalenti europei, come ad esempio il tedesco *Verdienst*) nell'area della pratica e dell'interpretazione buddhista ricoperta dal termine sanscrito *puṇya* e dai suoi equivalenti. L'espressione *acquisire merito* implica una posizione di osservazione analitica che non si trova, in genere, negli studi sul merito nel Cristianesimo, di tono più dottrinale o teologico. Nondimeno, è possibile istituire alcuni paralleli interessanti tra Buddhismo e Cristianesimo per quanto riguarda il merito. In altri casi le relazioni appaiono molto meno chiare e le questioni comparative devono essere proposte in modo molto più vago, per quanto siano davvero pertinenti. Le osservazioni che seguono vanno intese come indicazioni generali sui contesti storici nei quali sono sorte dottrine specifiche sul merito, all'interno del Giudaismo rabbinico, del Buddhismo e del Cristianesimo.

**India e Cina.** Che l'azione religiosa abbia effetti positivi in questa esistenza e nelle successive è credenza ampiamente diffusa nei sistemi religiosi dell'Asia, anche se con molte varianti. Nel mondo indiano, la credenza comune della religione postvedica è quella di una serie di esistenze, ciascuna condizionata dal *karman* accumulato nell'esistenza precedente. Dal momento che il *karman* può essere cattivo oppure buono, sussiste qualche possibilità di miglioramento attraverso la pratica religiosa e lo sforzo morale. Sono possibili, allora, approssimative analogie con altre dottrine religiose sulla ricompensa e sulla punizione, sulle opere religiose e sull'evoluzione spirituale. La caratteristica principale delle credenze indiane sul tema, siano esse induiste, giainiste o buddhiste, è che in linea di principio la causa e l'effetto del *karman* si regolano in maniera autonoma, non essendo soggetti alla decisione, all'arbitrato o alla soddisfazione divina.

Nel Giainismo si riconoscono sette «campi di merito» (*puṇyakṣetra*), che tendono a una rinascita positivamente anticipata. Essi sono stati presentati da Padmanabh S. Jaini (in *The Jaina Path of Purification*, Berkeley 1979) come sette categorie di attività meritoria: donare una immagine, donare un edificio per ospitare l'immagine, far copiare i testi sacri, fare l'elemosina ai monaci, fare l'elemosina alle monache, assistere i laici nei loro bisogni religiosi o pratici, assistere le donne laiche. Il concetto di *karman*, tuttavia, non dovrebbe essere considerato equivalente alla dottrina sul merito: in questo modo, infatti, si spingerebbe l'analogia al di là dei suoi limiti.

Nella religione cinese si possono individuare due tematiche pertinenti al concetto di merito. Innanzi tutto la tradizione dell'autodisciplina e della cultura personale, nella forma confuciana con un preminente orientamento sociale e pragmatico, nella forma taoista legata invece al conseguimento di poteri supernormali, dalla longevità fino all'immortalità. L'idea di poter conseguire poteri fisici e psichici supernormali attraverso una rigida autodisciplina è presente anche nelle religioni indiane, compreso il Buddhismo, e quindi in tutte le aree culturali influenzate dalla Cina e dall'India. Per altro verso, questa motivazione della pratica religiosa e dell'azione lodevole non risulta legata in maniera diretta ad alcun particolare concetto di merito.

In secondo luogo, anche la religione cinese conosce il tema del giudizio dopo la morte, presieduto da Yen-lo (la controparte del dio indiano Yama) in funzione di dio della morte e signore dell'inferno. Aiutato dai suoi assistenti, Yen-lo espone l'inesorabile legge del *karman*: infinite opere illustrate raffigurano questa scena come ammonimento per i vivi. (Si vedano, ad esempio, i volumi illustrati *Religiöse Malerei aus Taiwan. Katalog and Die Höllentexte*, 1980 e 1981). Le immagini religiose di questo tipo, comunque, per quanto chiaramente correlate, non implicano una dottrina distinta sul merito, se non nella misura in cui tali forme religiose possono essere state influenzate dal Buddhismo.

**Egitto e Vicino Oriente.** Nell'antico Egitto, la diffusione del culto di Osiride, Signore degli Inferi che a sua volta è morto, è stato giudicato ed è risorto, fornì il

primo fondamento per l'attesa e per l'interesse per la vita dopo la morte. Elaborati riti funerari erano accompagnati dai preparativi per il giudizio davanti a Osiride, affiancato dai suoi assistenti. Il candidato alla nuova esistenza affermava la sua innnocenza rispetto a una lunga serie di trasgressioni morali e vedeva il suo cuore pesato su una bilancia insieme con una piuma, che rappresentava la verità nel senso di ordine divino (*maat*). Con il passare del tempo, si cercò di organizzare il risultato del giudizio compilando in anticipo liste di buone azioni e dichiarazioni di innocenza. Questa sorta di processo venne ritualizzato e in parte anche commercializzato attraverso la vendita di appropriati rotoli da compilare (con i nomi) ancora prima della morte: gli studiosi moderni hanno chiamato collettivamente questi testi *Il libro dell'apertura del giorno*. Questi fenomeni possono essere considerati il più antico indizio di tentativi di stabilire un valore individuale – in realtà di «acquisire merito» per lui, al fine di conseguire il risultato desiderato dopo la morte.

L'idea del merito apparentemente non si sviluppò in Mesopotamia, dove la nozione di una esistenza dopo la morte restò sempre vaga e comunque pessimistica. E neppure le concezioni della morte dei Cananei e degli Ebrei comprendevano una meta ultraterrena verso la quale l'individuo poteva adoperarsi. Anche il concetto ebraico dello She'ol, come dimora sotterranea, silente e dimenticata, si ricollega, almeno in linea generale, alle corrispondenti concezioni babilonesi.

Il dualismo cosmologico chiaramente delineato dalla religione iranica metteva in risalto le alternative che attendevano l'individuo dopo la morte. La condizione spirituale dell'anima veniva determinata in base al suo comportamento prima della dipartita dal corpo. In linea di principio, la concezione risulta analoga a quelle egizie sopra citate, in quanto sono testimoniati tentativi di influenzare il giudizio. Su questi temi escatologici, le idee iraniche influenzarono chiaramente l'evoluzione dell'Ebraismo, tanto che lo She'ol divenne il luogo della punizione dopo la morte, mentre come dimore di piacere e di beatitudine si contavano fino a sette cieli.

**Religioni teistiche.** Una visione del mondo teistica, nella tradizione dei figli di Abramo, non implica necessariamente una elaborata dottrina del merito, come si può vedere nei casi della comunità di Qumran e, in seguito, dell'Islamismo. Sia nelle dottrine di Qumran che in quelle del Nuovo Testamento, in realtà, il concetto di merito in qualche modo calcolabile è del tutto assente. Quello che si richiede è una totale e profonda obbedienza alla legge, o volontà, di Dio. Il successivo sviluppo delle dottrine cristiane sul merito è stato variamente descritto e interpretato. La priorità storica va attribuita alle dottrine rabbiniche sul merito, o sui meriti, che, in forma modificata, sono alla base dell'interpretazione proposta da Paolo della morte di Gesù. (Per questo rapporto, si veda W.D. Davies, *Paul and Rabbinic Judaism*, 2ª ed., London 1955, pp. 227-84).

La dottrina rabbinica del merito, per quanto riccamente articolata nei primi quattro secoli dell'era volgare, si basa su due sole idee fondamentali, che risalgono molto più addietro nella tradizione ebraica. La prima di queste idee è che il mantenimento dell'alleanza mosaica con Dio (cioè l'osservazione della Torah) porterà alla felicità e e al benessere; la seconda idea è che la responsabilità e il beneficio impliciti in tale alleanza sono essenzialmente comunitari (o addirittura corporativi) e passano da generazione a generazione. Per dirla in modo negativo: la disobbedienza porterà alla punizione, sotto forma di sofferenza sociale e politica, ma tale punizione può essere mitigata dai meriti accumulati dalle precedenti generazioni. Guardando al futuro, l'idea di prendersi cura dei propri figli spiritualmente, oltre che fisicamente, costituiva una forza motivante per l'assiduità nell'adempimento del dovere religioso e nelle opere caritatevoli. La legittimità di un uomo, cioè la sua posizione di fronte a Dio anche sotto questi aspetti, viene sintetizzata nel termine *zakkut*.

Come anche Davies fa rilevare, questa linea di pensiero non è priva di varianti: alcuni rabbini insegnavano che la divisione delle acque, nell'Esodo, ebbe luogo grazie ai meriti di Abramo, oppure grazie all'insieme dei meriti di Abramo, Isacco e Giacobbe, mentre altri sottolineavano la fede meritoria di tutti gli Israeliti di quell'epoca. Lo spirito profondo della dottrina risulta efficacemente espresso nella sintesi proposta da Arthur Marmorstein delle idee del Rabbi Yanna'i: «Un uomo che accende una luce per il suo amico di giorno, quando è chiaro, quale beneficio ha ricavato? Quando ottiene qualche vantaggio da questa luce? Solo se la accende di notte, nell'oscurità. L'amore che Israele ha mostrato nel deserto fu per loro conservato fin da allora, dai giorni di Mosè» (Marmorstein, 1920, p. 17). Dal giudicare meritoria e benefica anche per le generazioni future l'osservazione della Torah non era lontana l'idea che Dio aveva donato la Torah affinché si potesse acquisire merito o anche l'idea che l'intera creazione fosse stata destinata a questo fine.

A proposito della vita oltre la morte, non mancavano affatto certi riferimenti e si credeva possibile che alcuni individui, per mancanza di merito, non ricevessero alcuna ricompensa. Nondimeno, il calcolo dei crediti e dei debiti di ciascuno si considerava sempre, in definitiva, nelle mani di Dio, cosicché se anche gli uomini buoni dovevano tremare, i malvagi potevano almeno sperare. In termini concreti, si riteneva che il

merito si accumulasse grazie a «fede, carità, ospitalità, circoncisione, Sabbath e feste, studio della Torah, pentimento, Terra Santa, Tabernacolo, Gerusalemme, tributi e osservanza in generale» (*Ibid.*, p. 65).

L'Islamismo pretendeva, e pretende, che si adempiano i doveri realizzabili. Tuttavia Dio, e soltanto Dio, conosce ciò che è realmente possibile per ciascun individuo; egli è, inoltre, comprensivo verso la debolezza umana. Per questo il pellegrinaggio alla Mecca è, nei limiti del possibile, un obbligo per tutti i Musulmani. Questa può essere considerata una dottrina negativa del merito, in quanto ciascun musulmano deve valutare se è o non è in grado di compiere il pellegrinaggio. Anche se l'Islamismo ha sempre riconosciuto che talune azioni non sono strettamente necessarie, pur essendo comunque lodevoli, qualunque valutazione del comportamento umano, al fine del conseguimento della salvezza, venne ben presto regolata dalla forte enfasi posta sulla conoscenza e grazia di Dio, il che equivaleva, in qualche modo, alla predestinazione. Una struttura dottrinale assai simile sarebbe compparsa, nel mondo cristiano, nella teologia della Riforma e nel Giansenismo.

**Riflessioni comparative.** Una semplice tipologia delle religioni in rapporto al concetto di merito e agli aspetti religiosi ad esso correlati può essere articolata in quattro punti.

In primo luogo si deve notare che la maggior parte delle religioni non ha incluso nelle sue dottrine il concetto di merito, specialmente quando le idee sul futuro sono vaghe, quando una esistenza futura viene preparata con elaborati funerali soltanto per i membri della famiglia reale, oppure quando la vita dopo la morte viene considerata in ogni caso identica per tutti. Così le religioni primitive (ma anche, ad esempio, lo Scintoismo giapponese, che di certo è una forma religiosa altamente sviluppata) non presuppongono né una radicale divisione dei destini oltremondani fondata sul merito, né un percorso elaborato di evoluzione spirituale per l'individuo. Tali religioni risultano naturalmente portatrici di potenti valori religiosi, quali il senso dell'orientamento cosmologico e dell'appartenenza al cosmo. Tuttavia in questi contesti la religiosità è diretta piuttosto verso mete immediate, appartenenti a questo mondo, come il benessere sociale ed economico, l'evitazione dei disastri e delle malattie o, nella moderna economia differenziata, il benessere e il successo personali.

In secondo luogo osserviamo che, quando si sviluppano concezioni chiaramente delineate sull'esistenza futura, si realizza una sorta di estensione della religiosità nel futuro, come nella religione egizia e in quella iranica oppure, secondo modalità piuttosto diverse, nelle religioni dell'India. Lo stesso vale per la religione cinese, influenzata in parte, tuttavia, dal Buddhismo indiano. Questo riferimento religioso al futuro può essere, o meno, moralmente differenziato. L'elemento fondamentale, a questo punto, è l'introduzione di un tratto comportamentale, o addirittura di calcolo, rivolto al futuro, per far fronte al giudizio finale o alle implicazioni, già nel presente, per le esistenze future. In linea di principio, la responsabilità ricade sull'individuo, anche se egli può cercare l'aiuto di sacerdoti oppure, nell'interessante variante costituita dal Giudaismo rabbinico, dipende dalla condotta meritoria delle generazioni precedenti. Anche l'Islamismo rientra in questa categoria, per quanto in questo caso sia assai scarso l'interesse per il calcolo e per converso assai grande la fede nella misericordiosa valutazione di Dio su ciò che realisticamente si può pretendere da ciascun individuo nelle circostanze della vita.

Il terzo tipo è rappresentato soprattutto dal Buddhismo e dal Cristianesimo, nonostante queste religioni siano emerse da credenze del tutto diverse. In questi casi le dottrine specifiche sul merito sono sorte nel punto di intersezione tra religiosità relazionale e interesse soteriologico. Viene allora tralasciata la comunità naturale, o originaria, e viene invece presa in considerazione la possibilità di trasferire il merito, ricavandolo da esseri trascendenti o almeno intermedi. Questa idea non fu accolta senza opposizioni nel Buddhismo Theravāda, dove venne criticata soprattutto per motivazioni etiche. Contemporaneamente diventa normale la raccomandazione di attività che procurano merito da parte dei sacerdoti.

In quarto luogo, il Buddhismo e il Cristianesimo sono simili non soltanto perché hanno prodotto una soteriologia individuale basata ampiamente sulla dottrina del merito. Queste due religioni hanno anche avuto, al loro interno, alcuni movimenti che interiorizzavano radicalmente la ricezione di un aiuto spirituale, la grazia. Per il Cristianesimo ciò è connesso con la Riforma; per il Buddhismo, invece, tali movimenti risultano associati con gli insegnamenti dei meastri giapponesi Hōren (1133-1212) e, soprattutto, Shinran (1173-1262). Quest'ultimo sosteneva, ad esempio, che non serve a nulla recitare il Nembutsu (l'invocazione del nome del Buddha Amida) per i defunti, perché, in quanto attività umana, non può in alcun modo beneficiarli. Tutto ciò che si può fare è confidare nella grazia del Buddha Amida, per ottenere la rinascita nella Terra Pura dei Cieli occidentali. In questo modo il centro soteriologico venne interiorizzato e l'idea del merito fu profondamente trasformata dal suo interno. Queste tendenze soggettivizzanti, per quanto influenti all'interno delle tradizioni buddhista e cristiana, non sono in alcun mo-

do diventate dominanti e, in linea generale, il vocabolario del merito continua a rivestire in entrambe il suo ruolo caratteristico.

[Vedi *GIUDIZIO DEI MORTI*, vol. 4].

## BIBLIOGRAFIA

W.D. Davies, *Paul and Rabbinic Judaism*, 2ª ed., London 1955.

P.S. Jaini, *The Jaina Path of Purification*, Berkeley 1979.

A. Marmorstein, *The Doctrine of Merits in Old Rabbinical Literature*, London 1920.

*Religiöse Malerei aus Taiwan. Katalog und Die Höllentexte*, (Pubblicazioni 1 e 2 della Religionskundliche Sammlung der Philipps-Universität), Marburg 1980 e 1981.

MICHAEL PYE

**MIGRAZIONI E RELIGIONE.** Assai spesso il fenomeno delle migrazioni riguarda la religione. Questo perché quando la gente emigra in una nuova località altera la *routine* della propria vita quotidiana e la nuova esperienza agisce inevitabilmente anche sulla tradizione religiosa più tenacemente conservata. Spesso inoltre, al contrario, la religione ispira l'emigrazione.

**Motivi religiosi.** Gruppi religiosi organizzati possono decidere di trasferirsi in una località nella quale la loro ricerca della santità debba affrontare ostacoli minori. Alcune colonie di questo tipo svolsero importantissimi ruoli storici definendo i modelli di comportamento per le comunità più ampie, ma meno religiosamente caratterizzate, che le seguirono.

Nel Cristianesimo e nell'Islamismo (molto più raramente in altre religioni) anche la migrazione armata svolse una parte importante nel diffondere e nel difendere la fede. La crociata e la *jihād*, rispettivamente, definirono il confine tra *dār al-Islām* e Cristianità per oltre un millennio, dalle prime conquiste musulmane del VII secolo, fino al laicissimo sospetto settecentesco per una definizione dei confini operata attraverso imprese militari religiosamente ispirate. La conquista musulmana dell'India (tra l'XI e il XVIII secolo) fu verosimilmente sostenuta da un continuo flusso di combattenti attirati nell'Indostan dal desiderio di combattere contro gli infedeli, ma anche dal sogno di acquistare fama e ricchezza.

La ricerca personale e privata della santità ha ispirato anche innumerevoli pellegrini, spingendoli a visitare i santuari che sono di solito situati là dove la loro religione ha avuto origine o si è inizialmente diffusa. Un flusso di questo genere ha spesso portato alla conversione anche di stranieri, superando le barriere linguistiche e culturali. Nell'insieme e in generale possiamo perciò dire che la migrazione religiosamente ispirata, sia pacifica sia guerresca, ha avuto molto a che fare, nelle diverse epoche storiche, con la definizione dei confini della civiltà e delle culture.

Il pellegrinaggio rafforza e rende omogenea la cultura, religiosa e profana, all'interno di ciascuna civiltà. [Vedi *PELLEGRINAGGIO*, vol. 2]. Esso divenne particolarmente importante per l'Islamismo. Ancora molto tempo dopo il crollo del califfato, le migliaia di pellegrini che ogni anno viaggiavano verso la Mecca da ogni parte del mondo musulmano conservavano una vaga ma efficace unità per la comunità dei fedeli. La guerra santa e la conversione pacifica, d'altro canto, accrescono l'eterogeneità, portando nuove popolazioni di volta in volta all'interno dell'una o dell'altra religione. La diversità non preoccupò mai eccessivamente induisti e buddhisti, ma nuove frizioni sorsero sempre tra gli Ebrei, i cristiani e i musulmani a ogni successo missionario, poiché i convertiti inevitabilmente conservavano alcuni residui dei loro modi di pensare e delle loro abitudini «pagane». Per queste religioni, perciò, la varietà locale e settaria restava in conflitto perpetuo con l'ideale dell'obbedienza uniforme e rigorosa al volere di Dio, secondo quanto definito autorevolmente dalle rispettive autorità religiose.

Seconde soltanto alle crociate e alle controcrociate, le migrazioni collettive religiosamente ispirate forniscono le manifestazioni più drammatiche dell'interazione tra mobilità e religiosità. Lo scopo degli emigranti è naturalmente quello di trovare un luogo dove il volere di Dio possa essere obbedito in modo più perfetto. La maggior parte delle imprese di questo genere non durano molto a lungo. Nel 1978, il suicidio di massa dei seguaci di Jim Jones nella giungla della Guyana costituì un promemoria di come simili imprese rischiose possano infine risolversi in un fallimento orribile. All'altro estremo, i Puritani del Massachusetts e i Mormoni dello Utah controllarono per generazioni le località da loro scelte e ancora influenzano ampiamente la vita americana. Anche in Russia la comunità degli Antichi Credenti svolse un ruolo fondamentale, dal momento che essa, ponendosi all'avanguardia nel commercio e nell'industria nel XVIII e XIX secolo, oltrepassò i confini del proprio gruppo e influenzò la più vasta comunità circostante.

In tempi più lontani, le comunità monastiche offrirono gli esempi più importanti di emigrazione collettiva intrapresa per motivi religiosi. I monasteri buddhisti, taoisti, shintoisti e cristiani furono spesso collocati in località remote, dove la devozione dei monaci e il loro insegnamento diffondevano e sostenevano la fede tra le popolazioni circostanti, mentre fornivano anche

un nodo focale per lo scambio economico e (almeno talvolta) anche per l'attività politica. Tali centri monastici furono importanti specialmente nelle epoche e nei luoghi in cui le città erano del tutto assenti o scarsamente sviluppate, mentre cominciarono a diventare marginali insieme con il sorgere dei centri urbani di natura profana.

All'inizio, l'istituzione di questi monasteri fu realizzata attraverso la migrazione volontaria e collettiva di piccoli gruppi di monaci o di suore. Ma fu sempre necessario provvedere al successivo reclutamento, dal momento che gli abitanti del monastero non si riproducevano. Le istituzioni monastiche, perciò, ponevano la loro prosperità e la loro stessa esistenza nella connessione con le correnti dell'emigrazione personale rivolta alla ricerca della santità, presenti all'interno (e talvolta nel cuore) di ogni grande civiltà dell'Europa e dell'Asia.

Questa migrazione privata e personale, ispirata a motivi religiosi, è assai difficile da documentare poiché i santi itineranti, che vivevano di elemosine, raramente registravano in forma scritta la loro esperienza. I luoghi più appartati nelle foreste dell'India antica, dove furono prodotte le Upaniṣad, costituiscono i più antichi esempi di questa migrazione personale e privata, lontano dalle tribolazioni della società ordinaria e rivolta invece verso l'illuminazione e la verità religiosa. Si tratta forse di archetipi. In ogni caso, il caldo clima dell'India era assai propizio poiché permetteva a chi ricercava la santità di sopravvivere con poco cibo e pochi abiti. Il modo ascetico di vita, a sua volta, incoraggiava e sosteneva le visioni mistiche della realtà trascendente – visioni che attribuivano valore a questa santa modalità di esistenza e confermavano l'aspirazione alla fuga dai mali di questo mondo attraverso il contatto con la realtà soprasensoriale.

I rapporti transitori e personali tra maestro e discepolo assunsero in India una forma nuova e duratura tra i seguaci di Gautama, il Buddha. In occasione della sua morte (484 a.C.), infatti, i seguaci del Buddha definirono una modalità santa di esistenza che univa la mendicità itinerante a periodi di sosta o di recupero in monasteri appositamente costruiti. Seguendo questo sistema, i monaci buddhisti si diffusero rapidamente ben al di là dei confini dell'India, viaggiando lungo le rotte carovaniere dell'Asia fino all'Estremo Oriente e salendo sui vascelli dei mercanti in viaggio anche verso l'Asia sudorientale. Nei secoli successivi, altri uomini santi appartenenti ad altre fedi (soprattutto manichei e cristiani nestoriani) adottarono gli stessi modi di vita. In epoca ancora successiva, i taoisti e gli aderenti allo Scintoismo fondarono comunità monastiche modellate più o meno rigidamente sul prototipo buddhista.

I santi uomini erranti, sia buddhisti sia di qualunque altra confessione, avevano molto in comune con i mercanti-venditori ambulanti che del resto frequentavano le stesse rotte commerciali. Questi santi uomini itineranti, in realtà, *erano* davvero una specie di mercante, la cui merce consisteva nella conoscenza esoterica e nell'esperienza personale del mondo trascendente. Essi vivevano, infatti, scambiando il loro accesso speciale al soprannaturale con l'elemosina che sosteneva i loro bisogni corporali. [Vedi *MENDICITÀ*].

Le correnti principali del Cristianesimo e dell'Islamismo andarono invece in direzione opposta nello sviluppare il modello buddhista di migrazione motivata religiosamente. All'inizio della storia dell'ascetismo cristiano, infatti, le regole monastiche proibivano la ricerca personale della santità da parte dei mendicanti itineranti. Questo non impedì, tuttavia, la fondazione sistematica di nuovi monasteri in luoghi di frontiera anche assai lontani. I monasteri, piuttosto, svolsero un ruolo guida nella diffusione della civiltà cristiana anche al di là dei confini dell'Impero romano, sia ad occidente, tra i popoli germanici, sia ad oriente, tra gli Slavi.

In seguito, dopo i viaggi di scoperta intrapresi dagli Europei durante il XVI secolo, gli ordini missionari incontrarono un enorme successo nel convertire i nativi americani al Cattolicesimo, ma non riuscirono a conquistare alla loro fede molti asiatici o africani. Le missioni protestanti fiorirono invece soprattutto nel XIX secolo, e probabilmente convertirono gli asiatici e gli africani più agli aspetti profani della civiltà occidentale che al Cristianesimo nelle sue varie versioni. [Vedi *MISSIONE*].

Nell'Islamismo, invece, lo sforzo iniziale di rendere l'intera comunità perfettamente obbediente a Dio non lasciò alcuno spazio per i monaci o per qualsiasi altro tipo di personaggi particolarmente santi. Il Corano, infatti, proibiva espressamente i voti monastici. Di conseguenza, quando la prima ondata della conquista si arrestò, i pii mercanti musulmani assunsero il ruolo missionario che in altre fedi era stato esercitato dai monaci e da altri specialisti religiosi. Perciò con l'avvento dell'Islamismo la convergenza tra missionario e mercante, già presente nella pratica buddhista, si fece completa.

A partire dal XII secolo, per la verità, sorsero all'interno dell'Islamismo le comunità dei dervisci, qualcosa di simile agli ordini religiosi delle altre religioni. Queste comunità fiorirono soprattutto nelle zone di frontiera, dove il potere turco in espansione si scontrava con le popolazioni cristiane dell'Asia minore e dei Balcani. Queste particolari forme di devozione ebbero un ruolo importante, lungo i confini, nella conversione

di alcuni cristiani all'Islamismo, ma i dervisci sfiorarono sempre il rischio dell'eterodossia.

Esiste una profonda ironia nella conclusione di tutti questi diversi modelli di migrazione religiosamente motivata. I Puritani del New England, gli Antichi Credenti in Russia, così come tutta la variegata compagnia di monaci e di santi uomini che diffusero l'Induismo, il Buddhismo, il Cristianesimo e le altre fedi fino ai confini più remoti, cercavano tutti di fuggire dalla corruzioni della società civilizzata delle loro terre di origine. Ma l'effetto più chiaro dei loro sforzi rivolti al ritiro e alla ricerca di una obbedienza perfetta ai precetti della loro religione fu paradossalmente quello di diffondere le abilità e le conoscenze della loro civiltà tra società originariamente assai semplici. Il loro successo nella forma di fiorenti comunità monastiche o civili, dedite in primo luogo alla ricerca della santità, propagò soprattutto la corruzione di quella civiltà dalla quale i fondatori avevano invece desiderato così fortemente di fuggire. La lontananza tra le intenzioni e i risultati è purtroppo un fatto normale nelle faccende umane, ma il divario raramente è così evidente come in questi esempi.

**Motivi profani.** La migrazione intrapresa per motivi diversi da quelli religiosi ebbe anch'essa l'effetto complessivo di diffondere la civiltà nella sua complessità. L'impatto immediato sulla religione fu di solito quello di provocare una specie di acciecamento di tutte le tradizioni, vecchie e nuove, nel momento in cui gli emigranti incontrarono nuovi popoli e nuove condizioni di vita, insieme con fedi e pratiche religiose straniere. Ma l'interazione tra religioni assunse molte forme differenti, dipendendo dalle condizioni di chi si incontrava e dalle scelte dei rispettivi capi e maestri, in ordine alla riproduzione di novità del tutto prive di precedenti.

Se si cerca di dare un senso a tale diversità è utile distinguere tra migrazioni che portano una popolazione particolare a una ascesa culturale e migrazioni che conducono, invece, in una direzione opposta, verso i confini in cui le istituzioni civili si indeboliscono o addirittura scompaiono.

Una popolazione che si muove verso una ascesa culturale può farlo in condizione di conquistatore oppure di conquistato. Anche la pacifica infiltrazione di singoli o di piccoli gruppi familiari è teoricamente possibile, ma rimane statisticamente del tutto priva di importanza fino al XIX secolo, quando l'avvento di una pace generalizzata, di comunicazioni efficienti e di mezzi di trasporto meccanici e potenti rese per la prima volta questo tipo di migrazione possibile su larga scala. Ne consegue che la conquista di Canaan da parte dei figli di Israele, da una parte, e la tratta degli schiavi africani, dall'altra, costituiscono i modelli più appropriati per rappresentare le forme della migrazione storica, ben diversa dalla migrazione personale e familiare che tanto contribuì al popolamento degli Stati Uniti tra il 1840 e il 1920.

Nelle questioni di religione, i conquistatori così come i conquistati hanno di fronte tre scelte differenti quando arrivano in terre le cui capacità sono superiori alle proprie. I nuovi arrivati possono accettare la religione istituzionalizzata della regione in cui sono arrivati, mantenendo soltanto scarse tracce significative delle proprie antiche pratiche religiose. Gli Accadi invasori nel paese di Sumer sembrano aver fatto questa scelta, quasi all'inizio della storia della civiltà; lo stesso fecero i Turchi, entrati nei territori islamici alternativamente in qualità di schiavi o di conquistatori. Così, infine, fecero gli schiavi africani introdotti nell'America settentrionale per lavorare nelle piantagioni.

Gli schiavi ebbero in realtà poca scelta. Forzatamente separati dal contesto sociale che li aveva educati, essi non poterono portare con sé, in quanto singoli più o meno isolati, molto della loro religione nativa. Ma neppure i conquistatori furono davvero nella condizione di scegliere. Anche il semplice mantenimento dei riti e delle idee consuetudinarie, comunque, non fu quasi mai possibile. Nuove esperienze, idee e circostanze si affollavano intorno ai conquistatori vittoriosi. Resistere alle religioni dei loro soggetti richiese uno sforzo speciale, estremamente difficile soprattutto alla luce del fatto che i rituali istituzionalizzati del territorio di origine erano già perfettamente adattati alle circostanze della vita civile e agricola.

La testimonianza della Bibbia mostra quanto fosse difficile per i figli di Israele conservare la loro fede del deserto anche nella terra di Canaan, dopo essere passati a una esistenza fondata sull'agricoltura. Per reprimere il culto di Baal, per esempio, furono necessari mezzi energici, assai violenti. Questo fu il compito di re e di profeti, i quali, nel riaffermare l'antica religione, di fatto la trasformarono. E proprio questa trasformazione fu ciò che rese l'Ebraismo così importante nell'intero universo; e per altro verso questa importanza testimonia del carattere eccezionale della risposta profetica alle condizioni della nuova civiltà agricola.

Altri invasori che rifiutarono la religione della terra che avevano conquistato furono invece in parte influenzati dal contatto con genti di fede diversa. Questo accadde anche quando la popolazione assoggettata accettò in massa la fede dei conquistatori. La contaminazione dell'Islamismo turco con alcuni elementi cristiani fu un aspetto evidente della vita ottomana, proprio mentre i Mogul in India oscillavano tra una politica di concessione e di limitazione della contaminazione del-

la loro fede con le pratiche e le idee induiste. Una situazione simile si impose negli Stati crociati del Levante, e quando l'Impero mongolo fu al suo massimo apice la politica di Khubilai Kan di proteggere indifferentemente tutte le religioni, in modo da non precludere nessuna via di accesso al soprannaturale, scandalizzò e sconcertò sia i cristiani sia i musulmani.

Una terza possibilità, che coinvolse molti conquistatori «barbari», fu quella di cercare il meglio di entrambi i mondi, accettando una forma eretica della religione civile. Questa soluzione separò i conquistatori dai loro soggetti e contribuì a mantenere un *esprit de corps* collettivo tra gli invasori, mentre permise anche ai nuovi governanti di beneficiare dei vantaggi della religione civile, come ad esempio dell'alfabetizzazione, di una Scrittura autorevole e di un sacerdozio gerarchico. Le tribù germaniche che aderirono al Cristianesimo ariano quando invasero l'Impero romano, nel IV e V secolo, seguirono una simile politica. Gli Uiguri, che divennero manichei, e i Kazari, che si fecero ebrei, mostrano una variazione sullo stesso tema, poiché le religioni da loro scelte servirono a distinguerli dai vicini e dagli assoggettati mentre allo stesso tempo fornivano regole per sostenere una fede pienamente civile.

Nonostante ciò, simili politiche barbare furono transitorie e così lo furono le tante eresie che esse trovavano attraenti. Le reazioni che ci interessano sono però l'assimilazione alle forme civili della religione, da una parte, o il rifiuto inventivo, dall'altra, che sono stati così centrali nella storia dell'Ebraismo, dello Scintoismo e, fino alla metà del XIX secolo, per l'evoluzione sia dell'Induismo sia dell'Islamismo.

Le migrazioni intraprese per motivi economici o politici, che portano un popolo in terre meno sviluppate di quelle che si lascia alle spalle, hanno in genere un minore impatto sulle pratiche religiose tradizionali. La migrazione cinese dal nord al sud che creò la Cina contemporanea, per esempio, non ebbe alcun effetto reale ed evidente sulla religione cinese. Lo stesso si può dire dell'espansione giapponese verso nord attraverso le sue isole e del *Drang nach Osten* germanico.

Soltanto in epoca moderna è diventato possibile per gruppi familiari e per singoli individui emigrare con sicurezza verso una frontiera aperta. In questi casi, ovviamente, i pionieri si lasciavano alle spalle una religione organizzata. Questo preparò il terreno per i tanti revivalisti itineranti. Forme emotivamente vibranti della religione istituzionalizzata, tali esperienze ebbero buon successo in simili circostanze, acquisendo una cospicua conversione individuale.

Anche gli emigranti proletari nelle città affrontarono circostanze simili, per alcuni importanti riferimenti, alla deculturazione e all'isolamento individuale della frontiera rurale. Non è affatto sorprendente, perciò, che i Metodisti che per primi si rivolsero alle popolazioni urbane della Gran Bretagna non inserite in qualche Chiesa furono anche tra coloro che ebbero più successo sulla frontiera americana.

Altre varietà di revivalismo religioso stanno attualmente fiorendo tra gli immigrati urbani, sia negli Stati Uniti sia al di fuori dei loro confini. Il revivalismo islamico è il più evidente politicamente di tali movimenti, ma anche le forme settarie del Cristianesimo hanno una vita vigorosa nelle città americane e in molte altre nazioni in via di sviluppo, mentre si può vedere che anche germogli del Buddhismo fanno progressi in contesti urbani, sia in Oriente sia in Occidente. Anche il marxismo non è altro che una eresia secolare, che si pone in competizione, con le sue dottrine materialistiche, per il coinvolgimento degli uomini.

**Commento conclusivo.** Nel mondo considerato nel suo complesso, quando le popolazioni crescono e i flussi migratori raggiungono proporzioni senza precedenti, le fusioni e le interrelazioni religiose – sia ostili sia pacifiche – sicuramente si intensificano. La storia futura dell'umanità sarà con ogni verosimiglianza scritta intorno a questo scontro [o, come è sperabile, incontro] tra religioni e culture che si sta svolgendo intorno a noi, perché il pensiero profano e il ragionamento astratto sono deboli barriere a paragone delle turbolente correnti della fede e del sentimento che governano la condotta umana, oggi come in qualunque altra epoca del passato.

## BIBLIOGRAFIA


P.D. Curtin, *Cross-Cultural Trade in World History*, Cambridge e New York 1984: esame approfondito del commercio tra i popoli di culture diverse e degli scambi culturali tra società diverse provocati dal commercio.

H.-J. Diesner, *The Great Migration. The Movement of Peoples across Europe, A.D. 300-700*, London 1978: uno studio splendidamente illustrato, che indaga a fondo sui principali gruppi di popoli di barbari nomadi che attraversarono l'Europa durante il Medioevo e sull'emergere di nuove società e civiltà come risultato di queste migrazioni.

R. Folz et al., *De l'antiquité au monde médiéval*, Paris 1972: esame minuzioso ed erudito del periodo delle grandi migrazioni. delle invasioni e delle conquiste più spettacolari, sia nel mondo dell'Europa occidentale sia in quello islamico.

A. French, *Charles I and the Puritan Upheaval*, London 1955: notizie relative all'esodo dei Puritani, la «Grande Migrazione».

E. Goblet d'Alviella, *La migration des Symboles*, Paris 1891: un'opera rivoluzionaria sulla circolazione dei simboli religiosi come risultato dei movimenti dei popoli.

E. Kirsten et al. (curr.), *Raum und Bevölkerung in der Weltge-*

*schichte. Bevölkerungs-Ploetz*, I-IV, Würzburg 1965-1966 (3ª ed.): una raccolta di dati demografici provenienti da ogni parte del mondo, dagli inizi della storia fino ai tardi anni '50.

D. Knowles, *Christian Monasticism*, New York 1969: dotta e concisa storia del monachesimo. Il fervore religioso, la mobilità e l'influsso politico dei monaci li condussero a diffondere la religione negli angoli più remoti del mondo.

H.E. Mayer, *The Crusades*, Oxford 1972: un'opera sintetica sulla storia delle Crociate e su tutti i mutamenti territoriali e di popolazione connessi con queste guerre sante.

W.H. McNeill e Ruth S. Adams (curr.), *Human Migration. Patterns and Policies*, Bloomington/Ind. 1978: una raccolta di saggi specialistici che rappresenta un modello di riferimento per il complesso tema dei movimenti di popolazioni.

A. Noth, *Heiliger Krieg und Heiliger Kampf im Islam und Christentum*, Bonn 1966: uno studio comparato sull'ideologia e la pratica della guerra santa nell'Islamismo e nel Cristianesimo, che passa in rassegna gli aspetti della distribuzione della popolazione e dei mutamenti territoriali nella regione del Mediterraneo occidentale.

J.H. Parry, *The Age of Reconnaissance*, London 1963: probabilmente lo studio migliore sulla storia della colonizzazione europea tra XV e XVI secolo.

A.Gr. Price, *The Western Invasions of the Pacific and Its Continents. A Study of Moving Frontiers and Changing Landscapes, 1513-1918*, Oxford 1963: una indagine sui mutamenti fisici e culturali che si sono verificati nei territori del Pacifico a causa dell'invasione dei popoli bianchi.

J.A. Rawley, *The Transatlantic Slave Trade. A History*, New York 1981: ampia analisi della dispora africana in quanto risultato della tratta degli schiavi, lungo la storia coloniale europea e americana.

M. Simon et al. (curr.), *Les pèlerinages de l'antiquité biblique et classique à l'occident médiéval*, Paris 1973: questo volume si concentra sulla tradizione del pellegrinaggio presso gli Ebrei, i cristiani e i musulmani del bacino del Mediterraneo e dell'antica Grecia. Fornisce anche una importante trattazione teorica della nozione di pellegrinaggio.

A. Strobel, *Der spätbronzezeitliche Seevölkerstum. Ein Forschungsüberblick mit Folgerungen zur biblischen Exodusthematic*, Berlin 1976: notevole contributo al controverso studio dei «popoli del mare» e della grande migrazione che rivoluzionarono la storia del Vicino Oriente antico.

S. Yeivin, *The Israelite Conquest of Canaan*, Istanbul 1971: una indagine esemplare dell'invasione dei figli di Israele, fondata sulle testimonianze letterarie e archeologiche.

WILLIAM H. MCNEILL

**MISSIONE.** Esistono numerose testimonianze e alcuni importanti studi sulle fondazioni, le motivazioni, le dinamiche, le tecniche e gli effetti socio-culturali dell'attività missionaria, considerata in ambienti specifici. La maggior parte di essi sono scritti dal punto di vista dei missionari. Sono stati documentati anche, in varie parti del mondo, numerosi incontri tra i principali orientamenti religiosi, ma sono stati prodotti pochi studi sistematici, interculturali e comparativi sulle missioni e sulle attività missionarie.

Non che manchi materiale relativo alla diffusione di una particolare religione (e, nell'altro senso, alla conversione ad essa) dal punto di vista dei difensori di quella religione, né manchino le giustificazioni o gli stimoli teologici proposti da una fede particolare per giustificare la sua diffusione. Gli storici della cultura e i sociologi hanno studiato anche, in particolari periodi storici, gli effetti del mutamento religioso, mentre gli psicologi hanno tentato di cogliere le psicodinamiche della conversione. Eppure, rimangono estremamente scarse le panoramiche sistematiche sul proselitismo organizzato e sulle fondazioni istituzionali sulle quali esso poggia (cfr. Rambo, 1982).

Nel XIX secolo, alcune teorie evoluzionistiche dello sviluppo delle culture «superiori» offrirono descrizioni piuttosto trionfalistiche della diffusione delle «religioni etiche» sui vasti territori dominati in precedenza da fedi animistiche o politeistiche. All'inizio del XX secolo, invece, talune teorie «diffusionistiche» cercarono di riassumere lo sviluppo storico del mondo ipotizzando una diffusione della religione in perfetta analogia con il diffondersi di manufatti come l'aratro o l'orologio. Più recentemente, l'imperialismo politico, economico e soprattutto culturale ha goduto di buon successo come schema per interpretare l'attività missionaria, un fatto sul quale proporremo qualche commento. Nessuno di questi sforzi, comunque, ha raggiunto quella sintesi soddisfacente sulla natura, sul carattere e sulle dinamiche delle attività missionarie che ci si aspetterebbe da una accurata indagine interculturale (cfr. Sharpe, 1975).

**Fondazioni e motivazioni.** Nonostante ciò, è possibile comunque azzardare talune generalizzazioni sull'attività missionaria, tali da apparire rilevanti per tutte le grandi religioni missionarie. Il primo punto è che le religioni missionarie sono religioni che, spinte da una rivelazione unica, da una fondamentale scoperta sulla natura dell'essere, oppure da una importantissima trasformazione sociale e rivitalizzazione degli scopi umani stimolata da impulsi spirituali, hanno generato una visione salvifica, metafisica e morale che esse stesse ritengono di importanza universale per l'umanità. Questa visione provoca un entusiamso per la trascendenza che intellettualmente, moralmente ed emotivamente libera i propri adepti dalle divinità e dai culti locali, dalla solidarietà familiare, tribale, di clan, di casta o etnia, dalle condizioni politico-economiche rigide e dai «paganesimi» tradizionali. L'impulso missionario diventa «privo di dimora», poiché esso trova la sua autentica abitazione in un regno trascendente che relativizza tut-

to ciò che è inteso come «naturale». Esso inoltre suscita il desiderio di provocare l'accettazione universale e l'applicazione di quella particolare visione che esso ritiene essere universalmente vera e valida per principio.

Ogni religione missionaria, perciò, è per definizione transculturale: quando essa non è del tutto transmondana, essa è almeno cosmopolita. Essa concede ai suoi difensori una prospettiva trascendente, ecumenica, interculturale e globale, che intende l'umanità come intrappolata in condizioni caotiche di oppressione spirituale e/o fisica, dalle quali l'umanità potrà essere liberata se accetterà una nuova base di significato e una nuova disciplina, una disciplina che libera dal male e dalla falsità e che vincola invece al bene e alla verità.

Il missionario è colui che misura o che viene misurato da una visione universalistica e che sente il mandato, il compito, la vocazione di portare a «tutti» la sua visione e i suoi benefici. L'attività missionaria, perciò, sia quella rivolta all'interno sia quella rivolta all'esterno, risulta più intensa in quei momenti in cui la visione metafisica e morale di una particolare religione si origina oppure subisce un processo di rivitalizzazione, e viene ritenuta perfettamente pertinente alle nuove condizioni. Le missioni «interne» spesso assumono la forma di nuovi programmi per la gioventù, della «purificazione» della pratica religiosa e culturale, del proselitismo rivolto ai gruppi marginali, della protesta contro le pratiche lassiste diffuse nella *élite* sociale (compreso il clero) e, spesso, di tentativi morali o spirituali di attribuire un nuovo fondamento al comportamento sociale, politico ed economico interno. Le missioni «esterne», invece, cercano di portare la propria visione al di là della terra d'origine e perciò di gettare le basi per un nuovo ordine spirituale diffuso sopra un piano universale, attraverso la trasformazione dell'anima e della mente dei singoli e delle abitudini sociali della loro società. L'attività missionaria allontana sempre, in qualche modo, i suoi convertiti dalla credenza e dalla pratica precedenti, poiché essa introduce un diverso modo di organizzare la fede e addirittura l'esistenza. Sia l'attività missionaria interna sia quella esterna sono contrassegnate da una intensa attività intellettuale, poiché l'intera realtà deve essere riconsiderata da un nuovo punto di vista.

Le più diverse visioni universalistiche hanno fornito le basi e le motivazioni per il Buddhismo, per il Cristianesimo, per l'Islamismo e per quella nuova religione civile e profana che è il comunismo, per nominare soltanto quattro delle più evidenti religioni missionarie. Anche taluni elementi e periodi dell'Ebraismo, dello Zoroastrismo e di alcune religioni «sincretistiche» come la fede Bahā'ī, il Sikhismo e la Chiesa dell'Unificazione (i «Moonies») rispondono a una medesima dinamica. Una visione metafisica e morale universalistica è, invece, meno pronunciata nelle credenze delle religioni tribali e dello Scintoismo, e meno evidente in taluni momenti del Confucianesimo, dell'Ebraismo e dello Zoroastrismo. Per quanto grandi siano stati i loro risultati spirituali, morali e intellettuali, queste ultime religioni sono costituzionalmente legate a contesti socio-politici specifici e, spesso, a particolarità etniche. Queste religioni possono anche affermare di possedere un messaggio universalistico, esse possono accogliere convertiti e le loro visioni metafisiche e morali possono anche essere accolte da altre religioni, ma esse sono state di fatto diffuse più dalle migrazioni dei popoli e dalla graduale incorporazione dei vicini più prossimi che da una vera e propria attività missionaria organizzata. L'Induismo rappresenta un caso speciale e particolarmente complesso. Esso infatti è simile per molti aspetti alle tradizioni non missionarie e, pur essendosi diffuso essenzialmente attraverso il processo della sanscritizzazione (cioè l'adozione graduale di pratiche vediche e dell'autorità dei brahmani da parte dei popoli non indoeuropei del subcontinente indiano: cfr. Srinivas, 1952, 1978), esso ha tuttavia avuto periodi di vigorosa attività missionaria. Attualmente una certa attività missionaria viene svolta da alcune forme «evangeliche» di Induismo, come la Missione Ramakrishna, lo ISKCON (Hare Krishna) e il movimento della Meditazione Trascendentale di Maharishi Mahesh Yogi.

Questo peraltro non vuol dire che quando le religioni missionarie si espandono esse cessano di avere un contenuto culturale, politico, etnico o economico e diventano soltanto trascendenti: questo, in verità, accade assai raramente. Piuttosto, le religioni missionarie credono di possedere un messaggio fondato sopra una visione metafisica e morale di tipo salvifico, che per alcuni aspetti fondamentali è del tutto separabile dagli accidenti e dalle pastoie sociali e storiche. Questo è vero anche se i portatori del messaggio credono che nel suo nucleo siano presenti indicazioni per modelli sociali e culturali che dovrebbero essere ampiamente diffusi per raggiungere la salvezza dell'umanità. Le religioni che propongono le visioni più universalistiche e che manifestano uno zelo missionario ben oltre i confini del loro luogo d'origine – Buddhismo, Cristianesimo, Islamismo e comunismo – non sono mai state capaci di liberarsi completamente dai loro elementi locali.

**Alcune dinamiche dell'attività missionaria.** Non appena una popolazione diventa missionaria, le condizioni educative, familiari, culturali e politico-economiche entrano nella comune *routine* di una «tradizione» radicalmente trasformata. La tendenza a identificare il messaggio universalistico con i modelli di vita locali o

regionali di recente istituzionalizzati all'interno di gruppi particolari è ampiamente diffusa. La visione «per tutti» diventa ancora una volta la «nostra» visione, «per noi», finché un periodo con una nuova esplosione di devozione e di cultura non rinnovi la consapevolezza della visione universalistica e rivitalizzi gli sforzi missionari, richiedendo una purificazione delle false tendenze verso il sincretismo. Le religioni missionarie sono continuamente o episodicamente impegnate nel rinnovamento religioso e nella riforma interna. Le grandi religioni missionarie si distinguono dalle religioni che soltanto occasionalmente fanno proseliti precisamente per la durevole e ricorrente vitalità della loro tensione universale, in contrasto con le tendenze particolarizzanti e sincretistiche delle religioni locali. Non è affatto sorprendente che le religioni missionarie siano quelle dotate di una Scrittura autorevole e di una dottrina «ortodossa» che servono come modelli per un rinnovamento periodico.

I grandi insegnamenti universalistici delle religioni missionarie, comunque, sono sempre tesori nati in «vasi di creta», per parafrasare Paolo, il modello di tutti i missionari cristiani. E la linea di confine tra il tesoro e il vaso è frequentemente estremamente sottile. I primi missionari buddhisti, per citare un altro esempio, furono spinti alla missione armati soltanto dal puro e autentico messaggio della grande scoperta di Gautama sul segreto della vera illuminazione. Intenzionalmente o meno, comunque, essi condussero con sé sia i presupposti filosofici del pensiero religioso indiano, che erano i termini in cui e mediante cui il Buddha trovò la sua verità, sia i modelli politici, sociali e culturali della società indiana. Il Buddhismo Theravāda, nella sua diffusione missionaria nello Sri Lanka, in Birmania e in Thailandia, portò con sé i principî socio-politici che derivavano dalle tradizioni induiste e che, in parte, il Buddha aveva cercato di superare e di trascendere (cfr. Smith, 1978). Anche per il Buddhismo Mahāyāna, gli studiosi più avvertiti parlano di «indianizzazione della Cina» (cfr. Hu, 1937).

In seguito, quando questa corrente del Buddhismo si unì a motivi di origine confuciana e taoista, il suo spostarsi in Corea e in Giappone portò con sé notevoli elementi da queste tradizioni. Ed è ben noto che anche il Cristianesimo e l'Islamismo portarono con sé modelli greco-romani nel campo del pensiero, della medicina e della teoria politica – così come la particolare interpretazione ebraica del monoteismo etico – quando si espansero nel periodo medievale. L'Islamismo ha sempre condotto con sé una certa impronta araba ovunque si sia diffuso e anche il comunismo ha portato dappertutto i segni della filosofia tedesca, della teoria sociale illuministica, delle speranze tecnologiche occidentali legate alla rivoluzione industriale e qualche cosa del nazionalismo sovietico. Insieme con il vangelo, le moderne missioni cristiane trasmettono le definizioni occidentali dei diritti umani e dei metodi scientifici nei settori dell'istruzione, della tecnologia, dell'amministrazione e dell'agricoltura (cfr. Stackhouse, 1984). Questi rapidi esempi servono a confermare il principio che mentre l'attività missionaria deve sempre essere intesa in primo luogo nei termini della visione metafisica e morale di tipo universalistico che la chiama all'esistenza e che le dà la sua *raison d'être* transculturale, essa è anche sempre caricata di elementi filosofici, sociali, culturali e politici particolari.

**Missioni e imperialismo culturale.** Due fattori differenziano le manifestazioni missionarie dall'imperialismo culturale. In primo luogo, l'autentico missionario religioso riconosce una distinzione tra il messaggio e gli strumenti, tra il nucleo universalistico e il guscio accidentale. Per quanto sia difficile distinguere i due, l'interesse principale è tutto per il primo. La trasformazione del secondo è consentita soltanto in vista della ricerca del primo. L'imperialista, invece, interpreta il messaggio soltanto nei termini delle sue bardature socio-culturali, in modi estremamente particolaristici. Un simile imperialismo si realizza, per esempio, quando il Buddhismo in Birmania si identifica con le prerogative del popolo birmano in quanto opposte a quelle del popolo cinese, del popolo dei Kachni o di altri popoli birmani; quando il Cristianesimo diventa tedesco nel periodo nazista o afrikaner in Sud Africa; quando l'Islamismo, per esempio in Iran, è considerato identico al destino del paese stesso; o quando, infine, il comunismo diventa «socialismo reale» e culto della personalità. Queste forme di imperialismo culturale hanno provocate terribili conseguenze internazionali dovunque le tradizioni sociali, l'espansione politica o le opportunità di sviluppo economico si sono mescolate con un messaggio religioso universalistico e sono state diffuse attraverso mezzi di coercizione sui popoli colonizzati nel nome della religione.

In secondo luogo, l'attività missionaria si fonda sul presupposto fondamentale che, una volta che gli infedeli siano stati esposti alla «verità» proclamata, essi sceglieranno questa verità, in quanto liberi di incontrare e di scegliere anche una verità «straniera». Le missioni presuppongono che una verità veramente universalistica sia convincente per la mente e irresistibile per la volontà. Le missioni perciò richiedono, o provocano, una situazione in cui è consentito un certo grado di libertà di pensiero, di parola e di organizzazione sociale, dove la volontà e la mente possano essere esercitate in accordo con la coscienza e con la convinzione. Sebbene spesso l'attività missionaria sia stata svolta fianco

a fianco con il potere economico, con l'opportunismo economico, con il «lavaggio del cervello» e con la conversione forzata, c'è stata e resta per principio una forte tensione tra gli sforzi missionari e l'imposizione imperialistica della religione operata con la forza o con il «controllo della mente»: tale tensione è ormai ampiamente documentata dagli studiosi delle missioni, i quali hanno dimostrato la relativa validità dell'accusa comune secondo cui le missioni sarebbero soltanto lo strumento ideologico della pratica coloniale. Coloro che sono incapaci di immaginare una trasformazione dei valori, degli atteggiamenti e delle abitudini a una nuova verità, attraverso la conversione, comunque, attribuiscono sempre l'accusa a forze nefaste.

È certamente vero che ogni religione missionaria ha attraversato alcuni periodi nei quali potrebbe essere documentato qualcosa di simile al modello islamico classico: H.A.R. Gibb scrive dell'Islamismo che «mentre la stessa fede non fu diffusa dalla spada, fu sotto l'ala del dominio islamico che i suoi missionari trovarono le condizioni più favorevoli per le loro attività di conversione. Quest'ottica dell'Islamismo... fu sostenuta universalmente dai suoi aderenti; i teologi trovarono la giustificazione per essa nel Corano, i giuristi ne fecero la base delle loro esposizioni della legge musulmana e la massa del popolo l'accettò come fatto ovvio» (Gibb, 1932, p. 56; cfr. Bulliet, 1979). Posizioni simili, infatti, potrebbero essere nominate per certi periodi dell'espansione buddhista per opera dei pii signori della guerra, delle missioni cristiane in America latina o dei movimenti comunisti nell'Europa orientale. Nonostante ciò, il Corano e gli autorevoli insegnamenti di ogni altra religione missionaria concordano sul punto che la conversione forzata è del tutto falsa e che la religione veramente universale deve fare assegnamento sulla mente e sul cuore liberamente convinti del convertito. Dovunque arrivino le missioni, perciò, senza precludere immediatamente con la forza altri tentativi missionari, esse aprono nuove visuali per il cuore, per la mente e per la pratica sociale (cfr. Song, 1982; Macy, 1983).

**Le reazioni dei popoli sottoposti all'opera missionaria.** Ogni religione missionaria deve essere ricevuta così come viene proclamata. Dove essa non viene accolta, l'attività missionaria muore e dubita dell'universalità della visione che la origina. Dove essa viene ricevuta soltanto sotto coercizione e non si apre un varco nel cuore, nella mente o nei costumi della gente, la religione indigena si ritira nella clandestinità, ricomparendo spesso in seguito come religione indigena rivitalizzata, che raccoglie l'idea di rovesciare coloro che detengono il potere, oppure come religione eterodossa o addirittura eretica in opposizione a quella portata dai missionari. Dove la religione missionaria, infine, viene accolta nel cuore e nella mente, il popolo da poco convertito subito invia a sua volta i propri missionari. Ma essa non è quasi mai ricevuta come viene proposta. Essa infatti è sempre filtrata attraverso le prospettive filosofiche, socio-politiche e storiche dei riceventi. Perciò la religione missionaria viene inevitabilmente modificata nella sua ricezione e, nel tempo, almeno in parte privata di quegli elementi accidentali, legati all'opera missionaria, che possono essere visti come «meramente» culturali o socio-politici.

Uno degli studi più affascinanti sulla ricezione di una religione è lo studio di Kenneth Ch'en (1973) sul modo in cui il Buddhismo risultò modificato e subì un processo di acculturazione e di indigenizzazione in Cina. Un messaggio come quello esportato dal Buddhismo indiano, che richiedeva la rottura dei legami familiari e che esigeva che addirittura i sovrani onorassero i monaci semplicemente non aveva senso in una cultura in cui la pietà filiale e l'omaggio all'imperatore erano assolutamente centrali, sia nella credenza sia nell'ordine sociale. Ch'en dimostra che, così come si parla dell'«indianizzazione della Cina», realizzata attraverso la diffusione del Buddhismo, altrettanto si deve parlare di una certa «cinesizzazione del Buddhismo». In Cina i testi buddhisti fondamentali ricevettero una nuova interpretazione; fu inaugurata la letteratura apologetica e furono composte nuove poesie e nuove leggi e regole che modificarono e, invero, trasformarono molti aspetti del messaggio buddhista, di modo che esso potesse innestarsi, in qualche modo rivitalizzandole, sulle dimensioni delle religioni popolari indigene e del Confucianesimo e del Taoismo di quelle regioni. Vicende simili si possono narrare per ogni religione missionaria: per questo il Cristianesimo greco-ortodosso non è lo stesso dei culti kimbanguisti dell'Africa centrale; l'Islamismo della Tunisia differisce da quello di Mindanao per taluni elementi significativi; il comunismo di Mosca è diverso dall'«eurocomunismo» o da quello proposto dai movimenti di ispirazione comunista in America centrale. Il livello fino al quale questa «contestualizzazione» o indigenizzazione risulta accettabile è attualmente oggetto di acceso dibattito all'interno di molte delle grandi religioni.

In questa connessione, va notato che alcune religioni si impegnano nell'attività missionaria proprio come risultato del fatto di essere invitate, viste o adottate con grande entusiasmo. Robin Horton (1975) ha mostrato, per esempio, che in Africa, dove i sistemi tradizionali sono stati spazzati via dal contatto culturale sfruttatore, dalla guerra, dalla mancanza del raccolto o dall'incapacità di un sistema sociale di sopravvivere ai propri contrasti interni, i gruppi missionari che portavano

messaggi universalistici sono stati rapidamente accettati, poiché essi offrivano modelli simbolici e cognitivi del tutto nuovi, con i quali era possibile interpretare la vita e le sue incertezze. Spesso, l'acquisizione di una nuova religione è accompagnata da una ricerca razionale di nuovi schemi teconologici, educativi e sociopolitici per organizzare l'esistenza comunitaria. I missionari spesso concordano che una simile ricerca è al centro della loro visione metafisica e morale. Un fenomeno di questo genere si è realizzato in luoghi piuttosto diversi, come Garrett (1982) ha mostrato in riferimento alle isole del Pacifico e Downs (1983) in riferimento alla cristianizzazione dei popoli tribali dell'Assam nel corso dell'ultimo secolo. Esempi più antichi possono essere, nel VI e VII secolo, l'accettazione del Buddhismo cinese in Giappone per mano della corte imperiale (insieme con gli ideali confuciani di una società ben organizzata); tra IX e XI secolo, l'accettazione in Russia del Cristianesimo ortodosso orientale, che portava con sé l'arte, la letteratura e la teoria politica bizantine; e, infine, tra XII e XV secolo, l'accettazione dell'Islamismo (attraverso la mediazione dell'India) nell'arcipelago malese, un fenomeno accompagnato da certi aspetti di misticismo e da un ordinamento politico legato al sistema delle caste.

Quasi in nessun caso, comunque, una nuova religione viene accolta senza qualche resistenza. Questa resistenza è in genere facilmente superata, ma, quando la religione indigena è particolarmente elaborata e complessa, la resistenza può essere invece prolungata ed efficace.

Il fatto che il Buddhismo ebbe le sue origini in India e si diffuse un tempo in tutto il subcontinente, mentre ora è quasi del tutto assente in quelle regioni, è uno dei drammatici esempi di questa resistenza. L'Induismo si riaffermò attraverso un lungo processo di almeno dieci secoli, che comportava l'adozione di alcuni aspetti del Buddhismo (soprattutto la rivitalizzazione della pratica devozionale nella *bhakti*), attraverso il sanguinoso massacro dei monaci buddhisti, l'ampia discussione filosofica e la critica aperta e pubblica rivolta a certi aspetti del Buddhismo. Anche il Confucianesimo si impose in Cina durante il periodo del rinnovamento «neoconfuciano», nel IX secolo, attraverso un processo simile, un processo che relegò i buddhisti in una condizione di relativa inferiorità. L'Islamismo incontrò una resistenza intellettuale e militare quando minacciò di espandersi in Europa, tra l'epoca di Carlo Magno e fino alle Crociate, e il Cristianesimo a suo tempo diffuso nell'Asia occidentale è ora piuttosto debole e disperso a causa della resistenza islamica. E la maggior parte degli Ebrei e dei cristiani oggi rifiutano le missioni induiste, islamiche e buddhiste, così come non accettano i culti ibridi o sincretistici radicati in quelle religioni o in una certa fede cristiana eterodossa, che si trovano ormai ampiamente diffusi nella maggior parte delle città dell'Occidente odierno (cfr. Needleman e Baker, 1978; Barker, 1981).

Un aspetto significativo del fenomeno della «missione» e della «resistenza» è il fatto che le missioni che non hanno successo presso le *élite* intellettuali e politico-economiche di un nuovo paese, ma che, al contrario, si diffondono tra il popolo, vengono fatalmente coinvolte in tensioni continue tra governanti e governati. Se la conversione ha successo tra le masse, ma non tra la dirigenza, infatti, ne deriva una fortissima resistenza. Se la conversione si realizza soltanto tra gruppi marginali, frequentemente si realizza un conflitto etnico, e le minoranze sono sospettate di essere agenti degli stranieri. Se le missioni hanno successo soltanto presso alcuni settori della dirigenza e presso ampi settori del popolo, la scena è pronta per un mutamento rivoluzionario.

**Tipi di missionari.** Nello studiare le missioni e l'attività missionaria, comunque, non va notata soltanto la preminenza della visione metafisica e morale, il suo rapporto con i modelli sociali e culturali, con i suoi modelli di accoglienza e di resistenza ad essa, ma vanno considerate anche alcune somiglianze della forma istituzionale che sono caratteristiche dell'attività missionaria. Quali gruppi o quali classi di persone intraprendono l'attività missionaria, e come si organizzano per farlo?

***Missionari, mercanti e soldati.*** I primi missionari non ufficiali sono, per lo più, i commercianti. Non è necessario accettare l'interpretazione marxista del rapporto tra sfruttamento commerciale e religione per osservare che la diffusione di una nuova visione religiosa segue spesso le vie del traffico commerciale e che questa visione è frequentemente portata dai mercanti. Va notato, inoltre, che sia l'attività commerciale sia quella missionaria possono realizzarsi soltanto in condizioni di relativa pace e stabilità politica. Tali condizioni, quando non si producono facilmente, vengono spesso imposte dai soldati, accompagnati in genere da nuove ondate di missionari. Poiché i commercianti e i soldati differiscono notevolmente nel loro comportamento, dal più violento saccheggio alla relativa benevolenza, l'attività missionaria si è spesso svolta all'interno di una rete di alleanze mutevoli, sia economiche sia militari, perfino sulle più lontane rotte commerciali. Non è possibile, comunque, alcuna singola generalizzazione su questi rapporti, poiché i missionari si sono opposti al commercio sfruttatore tanto spesso quanto essi lo hanno appoggiato e hanno combattuto la «pacificazione» militare e imperialistica tanto spesso quanto l'han-

no, invece, accettata (cfr. Christensen e Hutchinson, 1982; Reed, 1983).

L'importanza dell'attività missionaria svolta dai mercanti, comunque, invita alla riflessione e a interrogarsi sul perché questa particolare categoria abbia svolto un ruolo così significativo nell'opera missionaria. Forse i mercanti sono persone che ricercano migliori opportunità affrontando il rischio di lasciare nella loro patria i modelli di esistenza da tempo codificati e accettati da tutti. La scelta concreta di impegnarsi in un commercio su base internazionale, per quanto la motivazione personale possa essere grossolana, richiede in ogni caso una prospettiva in qualche modo cosmopolita, più di quanto non sia in genere presente in quelle società in cui la religione e la morale scorrono in canali perfettamente circoscritti da ruoli economici rigidi e da doveri fissi, per gli appartenenti a ciascuna condizione di provenienza etnica, di sesso, di età e di classe sociale. Le società che inviano i loro mercanti a grandi distanze ed organizzano carovane o compagnie marittime per il commercio, inoltre, sono solitamente le più sviluppate dal punto di vista economico, politico, militare e sociale. Esse sarebbero perfettamente disponibili a sostenere che la loro «superiorità» a questo riguardo si deve in buona parte ai «superiori» fondamenti religiosi, spirituali ed etici della loro fede.

***Missionari di professione.*** Le nuove religioni raramente, per non dire mai, raggiungono il loro pieno sviluppo in un certo luogo attraverso l'alleanza, talvolta piuttosto profana, tra missionari, mercanti e soldati, oppure attraverso i processi generali di diffusione culturale che ne sono la conseguenza. L'introduzione di una religione attraverso canali commerciali (il carattere e la qualità dei quali influenzano l'accettazione oppure il rifiuto) è stata dovunque seguita rapidamente dall'arrivo dei missionari di professione. Per la maggior parte delle religioni e lungo gran parte della storia, il missionario di professione apparteneva agli ordini monastici, era cioè organizzato in ordini religiosi ascetici, preparati e disciplinati, intenzionalmente «senza fissa dimora», per la ricerca della visione metafisica e morale giudicata universalmente vera.

I monaci e le monache missionari cercano di diffondere le loro convinzioni religiose attraverso la proclamazione pubblica e il commento dei testi sacri, a un livello sia popolare sia erudito: insegnando inni, canti e preghiere; istituendo nuovi centri di culto dove possa essere celebrata la verità che essi conoscono; e con il servizio, cioè attraverso l'assistenza medica, educativa, pastorale e sociale e mediante la difesa sociale. È superfluo dire che tutte le religioni missionarie hanno fatto assegnamento, di quando in quando, su certe manifestazioni «meravigliose», di origine magica o tecnologica, della potenza «spirituale». Le storie ben note in Occidente che narrano di monaci santi e missionari come Patrizio, Colombano, Bonifacio, Raimondo Lullo e Francesco Saverio si ritrovano parallele nel folclore buddhista, nella formazione dei *maṭha* come reazione induista di fronte alla sfida posta dal Buddhismo e nel ruolo svolto dalle «scuole» di giuristi e ancor più dagli ordini sufi dell'Islamismo. (Nell'Europa orientale, del resto, venivano spesso proposte ai bambini e ai giovani storie celebrative sugli «eroi, i martiri e i più celebri attivisti» dei vari movimenti proletari comunisti).

Per poter svolgere il loro compito, i missionari devono godere di quattro condizioni. In primo luogo, devono possedere una celebrazione, un coinvolgimento o almeno, se si vuole, una religiosità legata all'apprendimento. I missionari devono essere capaci, in altri termini, di articolare la loro fede e di interpretarla anche in termini intellettuali e culturali che siano per loro del tutto estranei. Devono esser capaci di comprendere e di inserire in un quadro generale tutto ciò che incontrano nel corso della loro attività. Non è un caso se numerose scienze, tra le quali, per esempio, la linguistica comparata e l'antropologia moderne, hanno avuto le loro origini proprio nell'attività missionaria. I missionari di professione, infine, si dedicano ovunque all'attività letteraria: pubblicano ampiamente scritti di apologetica e di propaganda, trattati e commenti e sono spesso responsabili della composizione e della diffusione di opere di poesia, musica e storia (cfr. Kopf, 1969).

In secondo luogo, i missionari di professione richiedono una base istituzionale, una politica concreta che sia in grado di sostenerli. Gli ordini missionari e le società missionarie sono certamente tra le prime associazioni transnazionali, del tutto prive di fini di lucro. Le loro politiche, in ogni caso, sono sempre incorporate nei panorami politici dei paesi ospitanti. Il *saṃgha* buddhista, per esempio, diffusosi sotto la protezione dei sovrani, ha sempre tentato di diventare soltanto uno strumento dello Stato. Le comunità cristiane presenti in India corrono continuamente il rischio di diventare piuttosto una sottocasta che una Chiesa; e i *ṭarīqah* dell'Islamismo tendono a diventare semplicemente associazioni commerciali o confraternite tribali (cfr. Trimingham, 1971).

L'appoggio economico può derivare da fondi statali, da lasciti caritatevoli, da fondazioni agricole, da centri di artigianato, da comuni agricole o da tasse religiose. I legami economici che una impresa missionaria mantiene con il proprio paese d'origine o con le *élite* del paese ospitante sono spesso motivo di critica e di disistima per l'intera attività missionaria (cfr. Reed, 1983).

I missionari, infine, devono avere una politica chiara, una politica che coordini le strategie e le tattiche e che eviti che insegnamenti divergenti possano confondere i loro potenziali convertiti. Queste politiche devono riguardare argomenti particolarmente delicati, come lo spazio da concedere alla cultura indigena, l'atteggiamento da tenere di fronte alle regole matrimoniali, alle feste «pagane», alle varie «confraternite» marginalmente coinvolte nelle pratiche religiose tradizionali, e così via.

**Le pratiche moderne.** In epoca moderna gli sforzi missionari sono stati condotti non tanto dagli ordini monastici (sebbene questi ordini continuino a operare ampiamente nel mondo) quanto da «società» missionarie non monastiche. Questa situazione è stata causata in primo luogo dagli sviluppi particolari degli ordinamenti civili, dei sistemi economici di supporto e delle politiche, in ambito protestante, della cosiddetta «libera Chiesa». Mentre le Chiese istituzionali avevano inviato monaci missionari per secoli e mentre i Moravi avevano anticipato in qualche modo taluni sviluppi successivi, la formazione, nel 1975, della London Missionary Society inaugurò una nuova forma di organizzazione paraecclesiale, che ancora oggi continua e che comincia a essere imitata anche da missionari non cristiani. Queste società missionarie, che sono ormai diverse centinaia, ricavano i loro fondi da contributi volontari e dalle «associazioni volontarie», non monastiche, guidate da una combinazione di clero non parrocchiale, di professionisti laici e di semplici volontari, non soltanto per salvare le anime dal «paganesimo», ma anche per eliminare superstizione e oppressione, per offrire assistenza agricola, tecnologica, medica ed educativa e per favorire l'aspirazione a istituzioni democratiche, alla dignità umana, all'autosufficienza e alla liberazione sociale. Secondo alcuni teorici moderni, questi sforzi verso il servizio civile e il mutamento sociale costituiscono il nucleo autentico dell'attività missionaria (cfr. Dunn, 1980; Yuzon, 1983).

Un esempio significativo degli effetti di questo modello relativamente recente può essere illustrato in riferimento alla Young Men's Christian Association. Costituita in Inghilterra nel 1844 come parte di una associazione volontaria di «missione interna» per la gioventù che si affollava nelle città alla ricerca di un lavoro nelle fabbriche e per cercare di fornire un luogo sano dove i giovani potessero trovare, su base biblica, un beneficio fisico, sociale e spirituale, il movimento si diffuse nell'America settentrionale e nella maggior parte dei paesi del mondo. L'YMCA fu spesso un importante agente di evangelizzazione e, per opera dei giovani che da essa furono influenzati, un centro di sforzi rivolti al mutamento sociale. Le altre religioni risposero costituendo a loro volta alcune organizzazioni di ispirazione analoga. Oggi, infatti, esiste anche la Young Men's Buddhist Association, la Young Men's Hebrew Association e la Young Men's Muslim Association, così come ostelli per la gioventù riservati agli induisti o ai comunisti, in vari luoghi soprattutto dell'Asia, ma anche in Africa e nell'America meridionale.

In qualche modo paragonabili sono anche gli sforzi paramissionari «indipendenti» di molte organizzazioni femminili religiosamente fondate, degli ospedali, orfanotrofi, istituti per handicappati, scuole per bambini, delle cooperative agricole, associazioni di lavoratori, «comunità di base» contadine e infine delle missioni urbane e industriali, fenomeni ormai così comuni soprattutto nei paesi di influenza protestante da non apparire per nulla eccezionali. La proliferazione di queste comunità di tipo «volontaristico-associativo», fondate su basi religiose e sviluppate sulla scia delle società missionarie indipendenti, e inoltre la frequente persecuzione di queste comunità da parte dei governi locali di tipo totalitario, rappresentano uno degli effetti sociali più notevoli ed esplosivi dell'attività missionaria dell'ultimo secolo, un effetto non ancora completamente documentato su ampia scala. Nella dedizione e nel coinvolgimento che sorreggono queste comunità volontaristico-associative (impegno di vita, capacità associative, sacrificio finanziario e personale, interesse per gli altri e dedizione alla diffusione della fede) si realizza la continuità vitale dell'antico spirito missionario.

Le grandi religioni dell'Asia non sono attualmente bene organizzate dal punto di vista dell'attività missionaria, sebbene alcuni gruppi buddhisti e islamici abbiano costituito centri missionari per diffondere nuovamente la loro fede nella Repubblica Popolare Cinese, ora che le porte del commercio e del turismo sono di nuovo parzialmente aperte. Il Cristianesimo, l'Islamismo e il comunismo sono invece molto attivi: gli ultimi due soprattutto attraverso la diffusione del controllo politico e il primo specialmente lungo i canali del commercio internazionale. Tutti continuano ad avere maggiore successo nelle zone in cui le grandi religioni missionarie non hanno stabilito alcun punto d'appoggio permanente, mentre risultati più modesti, anche se significativi, sono stati raggiunti tra i popoli «oceanici» di retroterra induista o confuciano, come ad esempio gli Indiani della Malesia o i Cinesi dell'Indonesia.

Le grandi religioni missionarie affrontano, in modo sempre crescente, non soltanto gli aderenti alle religioni primitive o popolari, ma anche gli adepti delle altre religioni. Fino ad oggi, tuttavia, gli sforzi missionari per convertire gli aderenti alle altre grandi religioni

missionarie hanno avuto successi soltanto assai modesti. Questo relativo fallimento si deve in parte alle severe limitazioni ad ogni attività missionaria imposte frequentemente nelle regioni poste sotto l'influsso islamico o comunista.

Sebbene alcuni teorici abbiano sostenuto che queste religioni si stanno indirizzando verso una grandiosa sintesi di tutte le fedi mondiali (una motivazione soprattutto induista) e mentre altre religioni hanno cercato di isolare i modelli morali e simbolici comuni a tutte le religioni dell'umanità, intesi come il nucleo di una loro nascosta unità (una motivazione di tipo umanistico), le modalità dei rapporti futuri tra queste religioni sono piuttosto scontate (cfr. Oxtoby, 1983). [Vedi *PLURALISMO RELIGIOSO*]. Nessuna delle grandi fedi missionarie, infatti, può essere soddisfatta dal relativismo, cioè dall'idea che ciò che risulta vero per alcuni non lo sia per altri. Le possibilità principali, perciò, sono il confronto diretto (in cui ciascuno è sostenuto dal potere politico, militare ed economico delle regioni in cui è predominante), lo scambio dialogico nella prospettiva di una comune ricerca della verità religiosa transculturale, e/o l'apertura verso sforzi rinnovati di mutua conversione, in un clima di libero e aperto dibattito tra i popoli.

Poiché il confronto diretto è estremamente rischioso in un'epoca nucleare, possiamo soltanto pregare per una apertura sociale alla libertà religiosa e alle missioni religiose in tutte le parti del mondo. Questo, ovviamente, comporterebbe non soltanto un dibattito onesto, ma un dibattito fino alla conversione in tutte le direzioni e la disgregazione di molte società e di molte menti troppo chiuse.

In tale contesto ci potremmo forse aspettare un nuovo intensificarsi della devozione e della cultura, la diffusione nel mondo di una nuova percezione della visione metafisica e morale e una crescente consapevolezza delle tante aggiunte culturali non essenziali alla vera fede. Questa scelta, comunque, comporta la profonda convinzione che, alla lunga distanza, la verità trionferà, e che una fede autentica può affrontare la prova della competizione aperta e dell'indagine rigorosa. Non tutti sono disposti ad accettare il rischio di questa prova e soprattutto del suo indispensabile corollario: che coloro la cui fede fallisce dovrebbero evidentemente abbandondarla e convertirsi.

## BIBLIOGRAFIA

Le opere sulle missioni e sull'attività missionaria all'interno delle singole tradizioni religiose sono numerose, mentre, a mia conoscenza, non esiste alcuna rassegna generale e sistematica sulla missionologia comparata. Le opere dell'elenco che segue sono state scelte per illustrare nei suoi caratteri e nei suoi tipi il materiale che sarebbe utilizzabile per ogni ulteriore studio comparato in questo campo.


Eileen Barker (cur.), *Of Gods and Men. New Religious Movements in the West*, Macon/Ga. 1981.

R. Bulliet, *Conversion to Islam in the Medieval Period*, Cambridge/Mass. 1979.

K. Ch'en, *The Chinese Transformation of Buddhism*, Princeton 1973.

T. Christensen e W.R. Hutchinson, *Missionary Ideologies in the Imperialist Era*, Århus 1982.

Fr.S. Downs, *Christianity in North East India*, Delhi 1983.

E.J. Dunn, *Missionary Theology. Foundations in Development*, Lanham/Md. 1980.

Ch.W. Forman, *A History of Foreign Mission Theory in America*, in R.P. Beaver (cur.), *American Missions in Bicentennial Perspective*, Pasadena/Calif. 1977, pp. 69-140.

J. Garrett, *To Live among the Stars*, Suva 1982.

H.A.R. Gibb, *Whither Islam*, 1932, London 1973.

R. Horton, *On the Rationality of Conversion*, in «Africa», 45 (1975), pp. 219-35 e 373-99.

Hu Shih, *Independence, Convergence and Borrowing*, Cambridge/Mass. 1937.

J.H. Kane, *A Concise History of the Christian World Mission*, Grand Rapids/Mich. 1978.

D. Kopf, *British Orientalism and the Bengal Renaissance*, Berkeley 1969.

K.S. Latourette, *Missions*, in E.R.A. Seligman (cur.), *Encyclopaedia of the Social Sciences*, New York 1933.

L.J. Luzbetak, *The Church and Cultures*, Techny/Ill. 1970.

Joanna Macy, *Dharma and Development*, West Hartford/Conn. 1983.

J. Needleman e G. Baker (curr.), *Understanding the New Religions*, New York 1978.

W.J. Oxtoby, *The Meaning of Other Faiths*, Philadelphia 1983.

L.R. Rambo, *Current Research on Religious Conversion*, in «Religious Studies Review», 8 (1982), pp. 146-59.

J. Reed, *The Missionary Mind and American East Asia Policy*, Cambridge/Mass. 1983.

L.O. Sanneh, *West African Christianity*, Maryknoll/N.Y. 1983.

E.J. Sharpe, *Comparative Religion. A History*, London 1975.

B. Smith (cur.), *Religion and Legitimation of Power in Thailand, Laos and Burma*, Chamnersburg/Pa. 1978.

Choan-Seng Song, *The Compassionate God*, Maryknoll/N.Y. 1982.

M.N. Srinivas, *Religion and Society among the Coorgs of South India*, 1952, New Delhi 1978.

M.L. Stackhouse, *Creeds, Societies and Human Rights. A Study in Three Cultures*, Grand Rapids/Mich. 1984.

J.S. Trimingham, *The Sufi Orders in Islam*, London 1971.

L.A. Yuzon (cur.), *Mission in the Context of Endemic Poverty*, Singapore 1983.


MAX L. STACKHOUSE

**MISTICISMO.** Difficilmente si potrebbe trovare una definizione al tempo stesso significativa e completa, così da comprendere tutte le esperienze che, in un modo o nell'altro, sono state descritte come «mistiche». Già nel 1899, Dean W.R. Inge ne elencava venticinque. Da allora lo studio delle religioni si è considerevolmente ampliato e nuovi culti, presumibilmente mistici, sono sorti ovunque. L'origine etimologica del termine è di scarso aiuto nella formulazione di una definizione chiara. Nei culti di mistero greci, infatti, il termine *myein* («restare silenziosi») probabilmente si riferiva alla segretezza dei riti iniziatici. Ma in seguito, specialmente nella dottrina neoplatonica, il silenzio «mistico» venne a significare una contemplazione senza parole. Ma anche questa «contemplazione» non coincide perfettamente con il nostro uso del termine, dal momento che il termine greco *theoria* indica sia la conoscenza speculativa sia ciò che noi chiamiamo propriamente contemplazione.

Neppure il termine cristiano antico *mystikos* corrisponde alla nostra attuale interpretazione, dato che esso si riferisce all'accezione spirituale che i cristiani intravvedevano, alla luce della Rivelazione, dietro all'originario significato letterale delle Scritture. Alla fine, l'idea che vi fosse un significato nascosto sotto le apparenze superficiali fu applicato a ogni realtà spirituale (i sacramenti, specialmente l'Eucarestia, e pure la natura stessa, intesa come espressione della maestà di Dio). Tuttavia, il carattere rigorosamente personale che così immediatamente associamo al termine *mistico* non gli appartenne mai.

Tra il IV e il V secolo, il significato cristiano cominciò a far proprie le connotazioni greche del silenzio e della segretezza. Secondo Dionigi l'Areopagita, importante teologo forse di origine siriaca, la teoria mistica consisteva nella consapevolezza spirituale dell'ineffabile Assoluto, posto al di là della teologia dei nomi divini. Anche per lui, l'intuizione mistica apparteneva essenzialmente alla comunità cristiana, non alla speculazione personale o all'esperienza soggettiva. Contrariamente a questo significato obiettivo e comune, il Cristianesimo occidentale, soprattutto sotto l'influsso di Agostino, alla fine giunse a riferire il termine mistico a uno stato soggettivo della mente. Perciò Jean de Gerson, cancelliere alla Sorbona nel XV secolo, descrisse la teologia mistica come «una conoscenza sperimentale di Dio, ottenuta abbracciando l'amore unitivo». In questa definizione riscontriamo l'accezione propria dell'uso moderno, che intende uno stato di coscienza che supera l'esperienza ordinaria grazie all'unione con la realtà trascendente.

**Caratteristiche.** Con una tale ampia gamma di significati, non c'è da sorprendersi che i commentatori discordino sulle caratteristiche dell'esperienza mistica. Quelle citate in W. James, *The Varieties of Religious Experience*, (1902, trad. it. Torino 1904) si collocano tra le più comunemente accettate. L'*ineffabilità* accentua la qualità personale, o almeno non comunicabile, dell'esperienza. I mistici, ovviamente, hanno scritto abbastanza apertamente e spesso abbondantemente sulle loro esperienze. Ma, per loro stessa testimonianza, le parole non possono mai esprimere compiutamente il reale significato di questa realtà. Ciò solleva il delicato problema dell'interpretazione, su cui ritorneremo. In secondo luogo, James menziona la qualità *noetica* dell'esperienza. A dire il vero, l'intuizione mistica quasi mai accresce la conoscenza teorica. Ciononostante, la visione mistica consente alla conoscenza del singolo di acquisire una sensibilità unica e onnicomprensiva di integrazione che, in definitiva, appartiene all'ordine noetico. Questo punto deve essere messo bene in evidenza, contro coloro che affermano che il misticismo è lo stesso ovunque e che solamente l'interpretazione, successiva all'episodio mistico, determina la differenza. Le distinzioni cominciano con le qualità noetiche delle esperienze stesse. La *passività* dell'esperienza mistica può ben essere la sua caratteristica più distintiva. Risulta evidente la sua natura gratuita, indescrivibile, per la quale non importa quanto il soggetto privilegiato si sia applicato agli esercizi ascetici o alle tecniche di meditazione. Una volta che il potere superiore prende possesso dell'uomo, tutta la preparazione volontaria sembra perdere la sua efficacia. Anche la *transitorietà*, caratteristica alquanto controversa, è stata messa in discussione, in modo che ritengo perfettamente giustificato, dal momento che taluni grandi mistici sono rimasti per periodi prolungati in uno stato di accresciuta consapevolezza. Le esperienze intense ma intermittenti figurano a questo riguardo come momenti di una consapevolezza superiore più completa. Forse dovremmo parlare della qualità *ritmica*, piuttosto che transitoria, della vita mistica.

Alle quattro caratteristiche di James ne possiamo aggiungere una quinta: l'*integrazione*. Ampliata al di là dei suoi limiti ordinari, la consapevolezza mistica in un certo qual modo riesce a superare quanto in precedenza la ostacolava nel suo cammino di integrazione verso una realtà superiore. Non si deve, però, interpretare questa caratteristica come la scomparsa di tutte le limitazioni. Alcune di esse, infatti, mantengono chiaramente un senso di trascendenza anche nel momento dell'unione. Questo è precisamente ciò che conferisce loro un carattere pienamente religioso.

**Identità e differenza.** Che un «fattore comune» stia alla base delle più diverse teologie spirituali è stato affermato con grande chiarezza da scrittori come René

Guénon, Aldous Huxley, Frithjof Schuon e Alan Watts. Anche numerosi filosofi indiani sembrano inclini a ritenere che sussista una certa identità generale. Almeno in Occidente, la teoria poggia sul principio generale che soltanto le interpretazioni successive distinguono un misticismo dall'altro. Ogni mistico tende indiscutibilmente a interpretare la propria esperienza alla luce dell'universo teologico o filosofico al quale egli appartiene. La natura della sua ricerca spirituale, infatti, di solito attribuisce una forma all'esperienza. Ma concludere da questa osservazione che allora l'interpretazione rimane del tutto estrinseca significa negare all'esperienza un suo contenuto specifico e ideale e ridurla a una semplice sensazione. L'esperienza stessa è invece chiaramente cognitiva e intenzionalmente unica. Come una volta ha messo in evidenza Gershom Scholem, non esiste il misticismo in generale: ci sono solamente sistemi e uomini mistici particolari, induisti, buddhisti, musulmani, ebrei, cristiani e così via.

La caratteristica peculiare dell'esperienza mistica, propria del singolo oppure di una scuola, non esclude una specie di aria di famiglia, pur nella fondamentale varietà. Negando l'esistenza di ogni somiglianza, le interpretazioni tradizionali sono state indotte a studiare le scuole mistiche esclusivamente dal punto di vista dei loro principi teologici. Perciò, per esempio, il controverso testo di R.C. Zaehner, *Mysticism* (1957), presenta le varie scuole mistiche sulla base della loro prossimità al misticismo dell'amore cristiano. D'altro canto, supporre una autentica somiglianza tra le differenti esperienze ci consente di esaminare molti fenomeni partendo da alcune categorie generali, senza per questo ridurli a una semplice identità. Una tale discussione generale dovrebbe includere sia il misticismo non religioso sia quello religioso, anche se alcune differenze fondamentali li separano. Il presente saggio, invece, si occupa soltanto del misticismo religioso. Ma qualcosa va detto anche sul cosiddetto misticismo della natura, che peraltro non deve essere messo in relazione con la distinzione, corrente nella teologia cattolica, tra misticismo «naturale» (o acquisito) e misticismo «soprannaturale» (o infuso). Il misticismo della natura si riferisce a quella forma di intensa esperienza grazie alla quale l'uomo si sente immerso nella totalità cosmica. Ora, questa percezione mistica del cosmo può anche essere religiosa. Ma nell'esperienza religiosa il senso della trascendenza persiste durante tutta l'esperienza dell'unione cosmica con la natura nel suo complesso o con il suo principio implicito. Alcune descrizioni di scrittori romantici (John F. Cooper, William Wordsworth, Jean Paul) sembrano esprimere questo genere di consapevolezza mistica della natura. Ne troviamo traccia anche in Turner e nei pittori del XIX secolo della scuola dell'Hudson River. L'artista più celebrato per le sue descrizioni mistiche della natura è forse Richard Jeffries, per il quale la distinzione tra religioso e non religioso è particolarmente difficile da stabilire. In altri casi, sarebbe chiaramente poco appropriato considerare sullo stesso piano religioso certe esperienze cosmico-mistiche e le affermazione di Giovanni della Croce o della *Bhagavadgītā*. Ma altrettanto assurdo sarebbe negare qualsiasi somiglianza tra una esperienza intensa e unificante della natura e quella di una presenza trascendente.

A questo punto si presenta il problema degli stati indotti da sostanze narcotiche. [Vedi *DROGHE PSICHEDELICHE*, vol. 5]. Dobbiamo ignorarli in quanto non mistici o almeno perché non religiosamente mistici a causa della loro origine chimica? Una disposizione della materia in categorie così semplicistiche sarebbe un esempio manifesto di errore «genetico». Invece di descrivere il fenomeno in quanto tale, saremmo allora soddisfatti di valutarlo secondo la sua presunta origine. Ovviamente, uno stato mentale provocato senza alcuna preparazione spirituale è improbabile che favorisca lo sviluppo spirituale e, se abituale, l'uso di sostanze chimiche può impedirne del tutto la crescita. Ma a prescindere dalle loro conseguenze sulla personalità, benefiche oppure dannose, non c'è dubbio che in un contesto religioso le sostanze chimiche possono indurre stati di carattere evidentemente mistico-religioso. Il consumo rituale del peyote, attestato fin dall'epoca precolombiana, per esempio, ha indubbiamente svolto un ruolo significativo nella consapevolezza religiosa dei nativi americani e fin dalla fine del XIX secolo ha operato efficacemente in vista di una rimitologizzare del culto.

Anche le esperienze che derivano da condizioni psichiche patologiche (come mania di persecuzione, o isteria) di per sé andrebbero escluse dal mistico. Queste, peraltro, come gli stati indotti da droghe, andrebbero considerate separatamente dal misticismo «di natura» e da quello religioso: noi ci concentreremo solamente sul secondo. La tipologia qui presentata considera unicamente gli aspetti mistici presenti nelle varie religioni, senza rivendicare alcuna adeguatezza nel campo generale delle religioni né alcuna completezza nella classificazione della religione mistica.

**Il misticismo dell'io.** Il misticismo appartiene al nucleo di ogni religione. Le religioni che ebbero un fondatore storico iniziano tutte con la potente esperienza personale del contatto diretto e immediato. Ma tutte le religioni, a prescindere dalla loro origine, mantengono la loro vitalità soltanto finché i loro membri continuano a credere in una realtà trascendente con cui possono in qualche modo comunicare attraverso un rappor-

to diretto. Il significato di una simile esperienza, sebbene presente in ogni religione, si differenzia per importanza. Il Cristianesimo, specialmente nelle sue Chiese riformate, attribuisce all'elemento esperienziale un significato minore rispetto a quello attribuitogli da altre fedi. Nell'Induismo vedantico e Sāṃkhya, al contrario, la religione stessa coincide con una intuizione del tipo che può provenire solamente da una esperienza mistica. Il loro concetto particolare di redenzione consiste in una liberazione dal mutamento e dal susseguirsi della nascita e della morte. Il loro desiderio ardente di una condizione di permanenza immutabile mira non a una sorta di protrazione infinita della vita presente, ma piuttosto all'estinzione di ogni desiderio in questa vita. La spiritualità induista rivela in tutte le sue forme una consapevolezza insolitamente forte della qualità dolorosa della condizione umana. A parte questo carattere comune e l'accettazione dell'autorità dei Veda, l'Induismo presenta una tale varietà di dottrine e di pratiche religiose che difficilmente possono essere associate sotto un solo nome. Eppure, una simile tendenza mistica, rivolta esclusivamente all'interiorità, giustifica pienamente una discussione posta sotto un unico titolo.

La religione vedica delle origini, con il suo accento posto sul sacrificio e sul rito, sembra piuttosto lontana da ciò che noi di solito associamo al termine *misticismo*. Eppure due elementi nel suo sviluppo influenzarono fortemente l'evoluzione successiva, più evidentemente mistica. In primo luogo, alcune forme di meditazione divennero a un certo punto sostituti accettabili per la celebrazione del sacrificio cruento e furono giudicate capaci di produrre ugualmente i desiderati benefici. Sebbene tali forme di concentrazione abbiano poco in comune con ciò che oggi intendiamo per contemplazione, tuttavia diedero inizio a quella spinta verso l'interiorizzazione che l'Induismo avrebbe ricercato più di qualunque altra religione (Dasgupta 1927, p. 19). In secondo luogo, il termine *brahman*, che originariamente si riferiva al potere sacro presente nel rituale e nel sacrificio, gradualmente venne a indicare un unico Assoluto, concepito in modo astratto. La ricerca di una unità primordiale è già evidente in alcuni testi vedici (per esempio, nel Canto della Creazione, che parla di «quell'unica cosa, senza respiro, respirata dalla sua stessa natura»). La condizione subordinata degli dei («Gli dei sono successivi a questa produzione del mondo», *Ṛgveda* 10,129) può aver favorito questa ricerca verso l'unità. Il politeismo, sebbene ampiamente presente, era rimasto di fatto spiritualmente così circoscritto che non ostacolò la strada verso l'unità spirituale.

Nelle Upaniṣad (VIII-V secolo a.C.) queste tendenze verso una unificazione e spiritualizzazione culminarono infine nell'idea dell'esistenza di un'anima interiore (*ātman*), l'Assoluto che si trova al cuore di tutta la realtà e cui soltanto la mente ha accesso.

> L'Anima interiore di tutte le cose, l'Unico Sovrintendente,
> Che rende la sua unica forma molteplice –
> Il saggio che lo percepisce davanti a ciascuno,
> Essi, e nessun altro, hanno la felicità eterna!
> (*Kaṭha Upaniṣad* 5,12).

Questa non è una teoria metafisica, ma il sentiero mistico verso la liberazione. Richiede una istruzione ascetica e una disciplina mentale per vincere i desideri, i contrasti e le limitazioni della propria personalità. «Come un uomo, quando viene abbracciato dalla sua amata moglie, non percepisce nulla né dentro né fuori, così questo uomo, quando viene abbracciato dall'Anima intelligente, non avverte nulla né dentro né fuori» (*Bṛhadāraṇyaka* 4,3,22). Qui si trova l'origine del monismo *advaita* (non dualista) che sarebbe diventato dominante nell'Induismo classico. La *Māṇḍūkya Upaniṣad*, nel momento in cui descrive lo stato più elevato della coscienza come una condizione al di là del sonno senza sogni, anticipa le più radicali espressioni successive. Soprattutto, essa mette sullo stesso piano l'io più profondo (*ātman*) con lo stesso *brahman*. Questo io più profondo non ammette alcun contrasto tra soggetto e oggetto. Se preso letteralmente, questo stato eliminerebbe la stessa percezione di sé e con essa la possibilità reale di uno stato «mistico». Eppure questa eliminazione totale della consapevolezza rimane un ideale asintotico, che non si raggiunge mai ma al quale ci si avvicina sempre di più. Due dei tre aspetti del *brahman* (*sat-cit-ānanda*), che anche i monisti più rigidi distinguono, riguardano chiaramente la dimensione della consapevolezza. Anche se qualsiasi distinzione al di là dell'Uno è una mera illusione, come nell'interpretazione estrema della *māyā* (che in origine era lo stesso mondo creato) data da Śaṇkara (VIII secolo d.C.), essa rimane una opposizione all'Unità indiscriminata. La speculazione metafisica nell'Induismo classico può occasionalmente aver superato la sua tendenza mistica. Ma che ci *fosse* una esperienza religiosa alla base di questo monismo estremo non si può dubitare.

> Il punto di partenza di Sankara e del Samkhya-Yoga è l'*esperienza* dell'immortalità dell'anima; e immortalità in questo caso non significa l'infinito prolungamento della vita umana nel tempo: cioè il *Samsāra*, che gli induisti considerano piuttosto una morte vivente; è morte in vita, non vita in morte. Essa indica piuttosto una condizione senza riserve e assolutamente statica, che non sa nulla del tempo e dello spazio e su cui la morte non ha nessun potere. E poiché essa non è solamente

puro essere, ma anche pura consapevolezza e pura beatitudine, essa deve essere analoga alla vita.

(Zaehner, 1962, p. 74).

Non tutte le Upaniṣad sono radicalmente monistiche nella loro espressione (la *Śvetāśvatara*, per esempio, non lo è), né la teologia vedantica era l'unico misticismo dell'io presente in India. Il Sāṃkhya-Yoga, menzionato nel passo succitato, propugna un dualismo radicale. Esso riconosce due principi irriducibili della realtà: *prakṛti*, principio materiale e fonte di energia, causa sia del mondo materiale sia dell'esperienza psichica, e *puruṣa*, rappresentato da unità distinte della pura consapevolezza, simili all'*ātman* delle Upaniṣad. In opposizione all'intelletto cosmico (*mahat*), alla coscienza di sé (*ahaṃkāra*) e alla mente (*manas*) intesa come fonte di percezione e di azione, la molteplicità dei *puruṣa* individuali esiste in modo del tutto indipendente dalle forze cosmiche. Eppure il *puruṣa* deve essere liberato dalla confusione con la *prakṛti* mediante uno sforzo concentrato. Il pensiero Sāṃkhya, sebbene non conceda spazio alla divinità e sia propriamente ateo, fu assimilato all'antichissima tradizione dello Yoga, fornendo alla pratica uno schema soteriologico e cosmologico. Questo isolamento mistico dell'io non riconosce nessun Uno assoluto (*brahman/ātman*) al di là dello spirito individuale. Qui liberazione indica il contrario della fusione con l'io trascendente. Nella sua forma passiva, il Sāṃkhya-Yoga, lungi dall'inclinare verso il monismo panteista (come fa la spiritualità vedantica), sfocia piuttosto nell'individualismo più estremo. Se l'idea di Dio compare davvero, essa è come quella di un *puruṣa* vicino a tutti gli altri, dei quali è un modello, per quanto Dio sia completamente libero da ogni contaminazione cosmica. Ma dobbiamo evitare di collegare le tecniche yoga alla successiva teologia Sāṃkhya: esse furono praticate anche nei sistemi non dualistici, oppure nei cosiddetti sistemi qualificati come dualistici (Viśiṣtādvaita).

Ma quali sono questi sistemi qualificati come dualistici che costituiscono la terza scuola del misticismo induista? Sembra azzardato dire che essi si fondano sopra dottrine teologiche. Ogni sistema mistico, naturalmente, contiene una interpretazione, in quanto parte essenziale dell'esperienza, ma queste interpretazioni non possono essere semplicemente trasferite nel tipo di sistemi logicamente coerenti per i quali di solito riserviamo la parola *teologia*. La teologia mistica è interessata a fornire adeguate traduzioni dell'esperienza reale piuttosto che una consistenza logica e concetti nettamente definiti. Questo è, in particolare, il caso di una tradizione al cui interno l'elemento mistico costituisce gran parte del nucleo della religione stessa. Perciò definendo autori tardi come Rāmānuja (XI secolo d.C.) dei «dualisti competenti», dovremmo essere consapevoli che ci stiamo riferendo più a un atteggiamento pratico-devozionale che a dottrine speculativo-metafisiche. Rāmānuja non riuscì mai ad abbandonare le affermazioni metafisiche della tradizione monistica in cui era cresciuto. Ma trovando il monismo assoluto inadeguato alla pratica della vita spirituale, egli riaffermò il concetto tradizionale di una divinità dotata di attributi personali (*saguṇa brahman*), invece che di sostanza assoluta senza attributi (*nirguṇa brahman*). Dio perciò non è soltanto un modello, ma anche il redentore che assiste l'anima sulla sua via verso la liberazione.

Attribuendo alla dottrina monistica queste caratteristiche, Rāmānuja fu ispirato da quella posizione che già la *Bhagavadgītā* (intorno al II secolo a.C.) aveva pienamente fatto sua. Questo poema mistico, forse l'opera spirituale più elegante tra tutte quelle di provenienza orientale, è difficile da classificare secondo i canoni occidentali. La narrazione assume una posizione chiaramente teistica: il dio Viṣṇu, incarnato in Kṛṣṇa, esorta l'eroe Arjuna, alla vigilia della battaglia contro il fratellastro, a farsi coraggio e a combattere. Ma il messaggio che gli consegna si estende dalle forme tradizionali di pietà e di osservanza dei riti antichi fino al monismo dei Vedānta, insieme alla cosmologia dualistica del Sāṃkhya-Yoga. L'opera si può considerare una sintesi da tutti i punti di vista. Non soltanto essa unisce elementi monistici e teistici, ma presenta anche un metodo per unire la vita attiva con quella contemplativa. Essa raccomanda la disciplina mentale che consente a un uomo di agire con distacco totale dai frutti delle sue azioni. Di per sé, la vita attiva (*karman*) intesse la propria trama di cause ed effetti comportando il ciclo infinito della nascita e della morte: l'essenza autentica di tutto ciò da cui l'uomo cerca di liberarsi. Eppure diversi tipi di Yoga distaccano la mente dalla sua determinazione naturale, pur consentendo anche all'uomo di adempiere agli obblighi della sua condizione sociale. Con la serenità delle emozioni, la santa indifferenza e la purezza del cuore, anche l'uomo attivo giungerà a scoprire l'unica presenza del *brahman* in tutte le cose. La *Gītā* non è un manuale di pratica yoga. È un'opera mistica che culmina nella visione di Dio. La teofania più potente completa la descrizione da parte di Kṛṣṇa della presenza di Dio nel mondo (capitolo 11). Infine, il poema si conclude con un tranquillizzante invito a cercare Dio nel modo ordinario della pietà piuttosto che concentrandosi in se stessi. L'invito fu accettato dal movimento *bhakti*, che produsse alcuni dei fiori più fini della spiritualità induista e che continua ad alimentare gran parte della devozione indiana attuale.

**Il misticismo della vacuità: il Buddhismo.** Sembra difficile concepire due dottrine religiose più differenti l'una dall'altra dell'Induismo, specialmente Sāṃkhya, rispetto al Buddhismo. Nell'una, infatti, troviamo la ricerca dell'io assoluto (*ātman*, *puruṣa*); nell'altra, l'annullamento dell'io (*anātman*/*anatta*: non anima). Eppure, a un esame più attento, le due dottrine sembrano avere molto in comune. Entrambe sono sistemi di salvezza, radicati in un atteggiamento profondamente pessimista verso il mondo mutevole dell'esistenza quotidiana, e mirano a una condizione di immutabilità che supera questa esistenza. I loro aderenti, inoltre, sperano soprattutto di ottenere questa salvezza attraverso una illuminazione preparata dalla disciplina morale e dalla concentrazione mentale. Nelle scuole più radicali, la ricerca di uno stato unificato della mente conduce a una certa forma di monismo pratico e, nel Buddhismo Mahāyāna indiano non meno che nell'Induismo «classico», a un monismo teoretico. Qualsiasi tipo di «grazia» – che introdurrebbe un nuovo dualismo – è perciò escluso. Anche quelle parti della tradizione che deviano da questi principi rigorosi sembrano avere alcuni aspetti comuni. Il Buddhismo Amida sostiene la fede in un «Buddha salvatore» che assomiglia moltissimo all'Induismo *bhakti*.

La meta dell'illuminazione, peraltro, è concepita in modi molto diversi. La descrizione buddhista sia dell'esperienza, sia della via che porta a essa è caratterizzata da una scarna semplicità, come anche da una persistente riluttanza a usare qualsiasi predicato, se non negativo. Per i nostri scopi non è necessario entrare nei principi fondamentali della teoria. Il loro sviluppo varia dalle dottrine Hīnayāna a quelle Mahāyāna. Ma anche nella tradizione Theravāda, l'Ottuplice Sentiero della virtù si conclude con la «giusta concentrazione», la quale, a sua volta, deve essere ottenuta in otto forme successive di disciplina mentale (i *dhyāna*). Ancora una volta, siamo di fronte a una fede che fin dalle sue origini è rivolta in una direzione mistica. I tre termini negativi – non raggiungimento, non affermazione, non fiducia – definiscono una condizione di vacuità estrema, quella con cui la scuola Mādhyamika di Nāgārjuna (150 d.C.) descriveva l'illuminazione. La vacuità sembra essere, ovviamente, anche nelle scuole Hīnayāna la qualità principale del *nirvāṇa*, l'illuminazione suprema. Ma con le scuole Mahāyāna l'accento sulla vacuità, anche nelle fasi preparatorie, diventa particolarmente forte. Il *nirvāṇa* stesso cessa perciò di essere un settore indipendente dell'essere: diventa piuttosto una visione particolare del mondo fenomenico. Il non raggiungimento consiste nell'eliminare dall'io tutte le qualità personali, i desideri e i pensieri, ovvero tutto quello che potrebbe essere considerato comprendente un «io». Giacché la realtà ultima è priva di condizioni e vuota di qualsiasi distinzione che la possa definire. Se questo concetto è inteso in senso ontologico, allora nessuna anima è dotata di sostanza; se è invece inteso in chiave epistemologica, allora non c'è modo di conoscere la realtà finché rimane la nozione di soggetto; se è inteso eticamente, infine, non esiste alcuna manifestazione della realtà ultima, finché i desideri dell'uomo ne condizionano l'esistenza. Come scrisse il poeta tardo Mahāyāna Śāntideva:

> La tranquillità (*nirvāṇa*) si trova nell'abbandono di tutte le cose, e il mio spirito anela alla tranquillità; se devo abbandonare tutto, è meglio darlo per le creature mie compagne. Io mi sottometto a tutte le creature viventi che hanno a che fare con me quando scelgono: esse possono percuotermi oppure insultarmi per sempre, coprirmi di polvere, giocare con il mio corpo, ridere e scherzare. Ho dato loro il mio corpo, perché me ne prenderò cura. Facciano di me tutto ciò che dà loro piacere. Ma possa non succedere mai loro una disgrazia a causa mia.
>
> (Cit. in A. Coomaraswamy, *Buddha and the Gospel of Buddhism*, New York 1964, p. 321).

Al di là della sapienza, perciò, l'ideale buddhista richiede la compassione, un atteggiamento radicato nella profonda consapevolezza che tutti gli esseri viventi sono uniti tra loro. È questa compassione che ispirava la vocazione di *bodhisattva* nel Buddhismo Mahāyāna.

Come la definiva Nāgārjuna, la non asserzione divenne la controparte logica della dottrina della vacuità. I paradossi Mādhyamika rivelano una intensa consapevolezza della qualità ineffabile della verità ultima. Nessuna espressione è definitiva, neppure le Quattro Nobili Verità su cui è fondato il Buddhismo. L'intero Dharma stesso, la dottrina, non è nulla più di un sogno, di una vaga eco. A dire il vero, il concetto di un assoluto ineffabile è presente anche nel Buddhismo Hīnayāna, come attesta chiaramente la seguente affermazione *udāna*: «Esiste, o monaci, un non nato, non diventato, non fatto, non composto; e se non ci fosse, o monaci, attraverso questo non nato, non diventato, non fatto, non composto, non si potrebbe mostrare qui nessuna via d'uscita per ciò che è nato, è diventato, è fatto ed è composto» (E. Conze, cur., *Buddhist Texts through the Ages*, Oxford 1954, p. 95).

Le scuole Mahāyāna trassero conclusioni ancora più radicali. Secondo quella Mādhyamika, il *nirvāṇa* consiste principalmente in gruppi di proposizioni contraddittorie, che vengono entrambe negate. Secondo Nāgārjuna, il *nirvāṇa* è un «non senso» logico, al quale non si applica il principio della contraddizione. Si può leggere questo come il programma della filosofia scet-

tica estrema. Si tratta, infatti, di una potente affermazione della trascendenza in cui tutte le distinzioni svaniscono. Secondo i maestri Mādhyamika, il *nirvāṇa* si trova al di là dell'esperienza della pace totale: è diventato l'Assoluto *in se stesso*, l'Unicità indivisa della realtà ultima. Non essendo più separato da una esistenza caratterizzata dai condizionamenti, il *nirvāṇa* Mahāyāna non può essere distinto dal regno samsarico della realtà fenomenica (e perciò illusoria). La negazione buddhista, molto più radicale della semplice affermazione dell'assenza, non lascia alcuno spazio comune in cui si possa paragonare l'Assoluto a una qualsiasi qualità positiva. Essa tenta quello che da un punto di vista logico è impossibile, cioè di superare quel reale legame che unisce ogni essere dipendente e, poiché tutto ciò che esiste è dipendente, superare l'esistenza stessa. Qui non resta altro se non la via del silenzio totale. La salvezza viene dalla sapienza, ma chiaramente la sapienza in questo caso è l'opposto della conoscenza: essa consiste nel silenzio mistico.

Le strade per raggiungere la vacuità sono le più diverse. È stato ricordato prima l'allenamento mentale attraverso il paragone dei paradossi. Altre vie, specialmente nel Buddhismo Yogācāra, mettono in evidenza il raggiungimento di un «pensiero puro». Questo consiste non nel pensare *a* qualche cosa ma piuttosto nell'intuizione che il pensiero non è in qualsiasi oggetto, ma semplicemnte nel soggetto, del tutto libero dagli oggetti. Lo Yogācāra ricerca la verità fondamentale della vacuità in modo pratico piuttosto che logico-metafisico.

Di particolare importanza a questo proposito è il Buddhismo Ch'an (in giapponese: zen), una dottrina importata in Cina dall'indiano Bodhidharma e diffusa in seguito anche in Giappone. Molto più radicale delle altre dottrine nella sua ricerca della vacuità, rifiutò ogni dipendenza (assenza di fiducia), compresa quella basata sulle stesse parole del Buddha. Bisogna infatti addirittura abbandonare il desiderio reale di una illuminazione, secondo il famoso maestro zen Dōgen. Il nome Ch'an, oppure Zen, derivato da *dhyāna* (in pali: *jhāna*), indica l'importanza della concentrazione mentale. Ma lo Zen richiede anche un superamento sistematico della ragione. Nella fase iniziale della sua istruzione, il discepolo riceve un *kōan*, cioé una affermazione paradossale che sconcerta la ragione e per la quale deve trovare un significato «più alto». Una volta che la mente si è liberata dall'apparato ordinario del pensiero consapevole, gli elementi inconsci emergono dalle sue profondità subliminali. I maestri zen si riferiscono a questa fase di allucinazioni come *makyō* – l'universo demoniaco – e mettono in guardia il discepolo dall'intraprendere una qualche esperienza straordinaria. La loro raccomandazione concorda con l'atteggiamento raccomandato dai direttori spirituali cristiani ai mistici, quando passano attraverso il cosiddetto stadio dell'«illuminazione», consistente in visioni o voci. Tutto questo prepara uno stato di finale unificazione, in cui la mente gradualmente si libera dei modelli di una percezione fondata sui contrasti tipici del desiderio, della paura, del pregiudizio e della concettualizzazione oggettiva. C.G. Jung ha descritto in modo suggestivo questa unificazione come «una conquista da parte della consapevolezza, limitata alla forma dell'ego, di un non-ego simile all'io». Nell'esperienza dell'unità totale, l'io viene ridotto allo stadio di percettività pura. Questo avviene nello stadio finale, il *satori*, l'illuminazione stessa, cui spesso ci si riferisce come *kenshō*, la capacità di vedere l'essenza delle cose. Forse la potremmo tradurre come «la totalità» o «la realtà ultima» (il termine sanscrito *tathatā*, usato per la realtà che da sola costituisce l'universo intero, coincide nel Buddhismo Mahāyāna con il *nirvāṇa* stesso).

L'aspetto più caratteristico di questo stato finale di vacuità come lo concepiscono i buddhisti zen è che esso sfocia non tanto nell'allontanamento del reale, quanto in una capacità accresciuta di percepire il reale come esso è e di agire in esso senza l'ostacolo della passione o dell'attaccamento. Perciò la vacuità introduce una nuova condizione terrena. Un tale stato può essere chiamato mistico? No, se si riserva il termine al contatto diretto con un Assoluto che si può descrivere con attributi positivi. Ma questa limitazione non è forse necessaria. Ogni forma di misticismo religioso, infatti, rivendica un contatto diretto con l'Assoluto. Come questo Assoluto sia definito, dipende dal suo punto di vista particolare. L'Ebraismo e il Cristianesimo sono le religioni della parola; il Buddhismo, invece, è una religione del silenzio, che rinuncia del tutto a nominare l'Assoluto. Anche chiedere la presenza di una grazia come espressione specifica della benevolenza divina significa negare al Buddhismo il diritto di concepire l'Assoluto come posto al di là di qualsiasi forma di espressione. Intanto, la funzione di ciò che i cristiani chiamano «grazia» non resta scoperta, come risulta nell'atteggiamento di ringraziamento che informa la vita del monaco buddhista tanto quanto la sua controparte occidentale. Nel ringraziare la fonte inesprimibile di ogni bontà, il buddhista professa la presenza di un Assoluto benevolo.

Anche qui, come in altri casi, l'osservatore esterno è incapace di decidere fino a che punto la religione diventa davvero una esperienza mistica. Ciò che conta è la possibilità che si presenta di un contatto intenso e diretto con l'Assoluto, e della via ordinata che una religione particolare offre per realizzare questo incontro.

Non tutte le forme di Zen possono essere definite mistiche, o anche semplicemente religiose; nessuna, comunque, più della pratica dello Yoga nella cultura induista o, da questo punto di vista, dello studio della teoria neoplatonica.

**Il misticismo dell'immagine: il Cristianesimo orientale e le origini del Cristianesimo occidentale.** Diversamente da alcune altre religioni, il Cristianesimo non ha mai posto il suo ideale di santità sullo stesso piano del raggiungimento di stati mistici. Né ha incoraggiato la ricerca di tali stati per loro interesse. Alla sua origine, tuttavia, esso innegabilmente fu guidato da un impulso mistico che determinò molto del suo sviluppo successivo. I Vangeli sinottici presentano Gesù che vive alla continua e intima presenza di Dio. La sua vita pubblica inizia con una preghiera e una visione: «Mentre Gesù dopo il suo battesimo era in preghiera, il cielo si aprì e lo Spirito Santo discese sopra di lui in apparenza corporea come di colomba» (Lc 3,21s). E finisce con una preghiera di abbandono totale: «Padre, nelle tue mani affido il mio spirito» (Lc 23,46). Gesù inizia tutti i suoi atti pubblici importanti con una preghiera. Spesso si allontana dalla folla per lunghi periodi di preghiera solitaria. Egli interpreta l'intera sua esistenza in riferimento a Dio, che chiama Padre. A se stesso applica le parole messianiche di Isaia: «Lo Spirito del Signore è sopra di me». È lo stesso Spirito che promette a coloro che pregano nel suo nome.

La qualità mistica della vita di Gesù si trova affermata in modo molto chiaro nel quarto Vangelo. Alcune delle parole a lui attribuite possono aver avuto origine nella riflessione teologica più che nella sua stessa espressione. Ma esse testimoniano perciò ancora più potentemente l'impulso mistico che egli fu in grado di trasmettere ai suoi seguaci. Le speculazioni bibliche sulla Parola di Dio sono reinterpretate come espressioni della rivelazione personale di Dio in un Logos divino incarnato. L'unione intima tra il Padre e la Parola è concessa a tutti i veri credenti attraverso lo Spirito Santo. Anzi, la presenza dello Spirito concede loro di ottenere quello stesso amore con cui Dio ama suo Figlio. Il Vangelo di Giovanni è la fonte delle due principali correnti del misticismo cristiano: la teologia dell'immagine divina che chiama il cristiano a conformarsi a essa, e la teologia che presenta l'intimità con Dio come un rapporto di amore universale.

Le lettere di Paolo sviluppano l'idea della vita nello Spirito. «Noi tutti riflettiamo come in uno specchio la gloria del Signore; perciò siamo trasfigurati nella sua somiglianza, di gloria in gloria: tale è l'influenza dello Spirito del Signore» (2 Cor 3,18). Il dono principale dello Spirito, nell'interpretazione di Paolo, consiste nella *gnosi*, quell'intuizione del «mistero di Cristo» che consente al credente di comprendere le Scritture in un senso più profondo, «rivelato». Questa intuizione del significato nascosto delle Scritture portò all'interpretazione alessandrina del termine *mistico* discusso in precedenza. Tuttavia, la pratica precedette di gran lunga il termine. L'intera *Lettera agli Ebrei* consiste in una lettura allegorica del sacrificio dello Yom Kippur come prefigurante il sacrificio conclusivo di Cristo sulla croce.

Il tenore del misticismo cristiano antico fu determinato dal Nuovo Testamento e dalle tendenze del Giudaismo ellenistico (specialmente la riflessione teologica sulle Scritture di Filone d'Alessandria e il tardo significato ebraico di *gnosi*). Va aggiunto un terzo fattore, di solito definito come Neoplatonismo. Ma l'influsso di questo movimento, che pure ha esercitato una certa influenza sullo sviluppo della spiritualità cristiana, va limitato agli inizi del misticismo cristiano; Origene (e, fino a un certo punto, anche Clemente) ha già sviluppato una teologia mistica dell'immagine prima di Plotino. Sarebbe perciò più preciso guardare all'intera cultura impregnata della filosofia platonica, sincretista dal punto di vista religioso e genericamente gnostica, attestata in Alessandria alla fine del II secolo. In questo clima crebbe e insegnò lo stesso Ammonio Sacca, maestro comune di Origene e di Plotino. Ma ben presto la filosofia di Plotino dovette fornire gran parte dell'apparato ideologico della teologia cristiana dell'immagine. Sebbene il pensiero di Plotino non lasci dubbi sulle sue origini platoniche, tuttavia una profonda influenza religiosa fu esercitata su di lui dalle religioni di mistero, dallo Gnosticismo, dal Giudaismo di Filone e dal sincretismo delle correnti ellenistiche e delle tradizioni egizie più antiche, cui di solito ci si riferisce con il nome di Ermetismo. La filosofia di Plotino, come si trova esposta nei suoi nove trattati (le *Enneadi*), è spesso presentata come un processo emanativo che si origina in un Assoluto indeterminato (l'Uno), diventa intellegibile nel regno della mente (il *nous*), e arriva alla sua ipostasi finale nell'anima del mondo (la *psyche*), condivisa da tutte le anime individuali. Una tale presentazione perde l'intuizione centrale di Plotino e la fonte della sua ricchezza mistica, cioè l'immanenza dell'Uno in tutte le ipostasi inferiori. Il processo mistico-intellettuale per lui consiste in un ritorno all'Uno sempre presente, al di là della visione delle forme intelligibili. Un ruolo cruciale in questo processo viene svolto dalla nozione di immagine, così importante nel misticismo cristiano antico. Secondo Plotino, ogni emanazione riflette la precedente come una immagine. Anche il mondo, sebbene immerso nella materia opaca che non consente ulteriori emanazioni, ri-

flette l'anima e la mente. In questo contesto diventare una immagine è molto più che essere una copia esteriore. Ciò implica che ogni sfera della realtà si riferisce, nella sua autentica essenza, a quella più alta. Come tale, l'immagine presenta, più che rappresentare. Solamente l'uomo è capace di leggere il proprio mondo e la propria anima come un appello a rivolgersi all'interno della mente e, al di là della mente, all'Uno. Attraverso un processo di ascetismo e di contemplazione, egli può vincere la dispersione del tempo e di tutto ciò che lo separa dalla semplicità totale (l'Uno) del suo nucleo interiore. L'unione plotiniana con l'Uno è stata chiamata *ec-statica*, ma il termine *in-statica* potrebbe essere più appropriato per la descrizione del movimento di introspezione e di semplificazione. La teologia spirituale di Plotino ci colpisce come decisamente fredda: nessun sentimento sensuale, nessuna «visione» e nessuna emozione. Eppure, più di qualunque altro maestro (al di fuori delle Scritture) tra tutti i grandi filosofi pagani, egli influenzò il successivo misticismo cristiano.

Il primo tentativo di una teologia sistematica della vita mistica in Cristo fu scritto dal compagno e condiscepolo alessandrino di Plotino, Origene. Nella sua ventisettesima omelia sui *Numeri*, Origene paragona la vita spirituale all'esodo degli Ebrei attraverso il deserto d'Egitto. Allontanatasi dagli idoli pagani del vizio, l'anima attraversa il Mar Rosso in un nuovo battesimo di conversione. Essa passa di nuovo attraverso le amare acque della tentazione e delle visioni distorte dell'utopia finché, completamente purificata e illuminata, non raggiunge Terah, il luogo dell'unione con Dio. Nel suo commento al *Cantico dei Cantici*, Origene ha dato origine a una lunga tradizione di interpretazioni mistiche che intravvedono nell'erotismo del poema biblico proprio la raffigurazione di questa unione con Dio. Il suo commento presenta anche la prima teologia sviluppata dell'immagine: l'anima è una immagine di Dio perché essa ospita l'immagine originaria di Dio che è la parola divina. Proprio come questa parola è l'immagine del Padre attraverso la sua presenza in lui, così l'anima è l'immagine attraverso la presenza del mondo in lei, cioè attraverso la sua identità (almeno parziale) con esso. L'intero processo mistico, perciò, viene a consistere in una conversione all'immagine, cioè in una conversione ancora più grande verso la parola interna. L'accento sul carattere ontologico dell'immagine di Dio nell'uomo (in quanto opposta alla copia esteriore) sopravvive attraverso l'intera tradizione cristiana e conserva il segreto del suo potere mistico straordinario.

Il posto privilegiato assegnato all'amore è l'elemento che distingue la teologia di Origene dalla filosofia neoplatonica. Questo accento sull'amore diventa ancora più pronunciato negli scritti di Gregorio di Nissa, vescovo di Cappadocia nel IV secolo. Sotto l'influenza del Neoplatonismo, Gregorio descrive la vita mistica come un processo di gnosi che parte da un *eros* divino e che si conclude con l'esaudimento del desiderio naturale dell'anima di unirsi a quel Dio del quale essa porta l'immagine. Nonostante l'anima sia simile a Dio fin dall'inizio, la sua ascesa mistica è un processo lento e doloroso che finisce in una tenebra ignota: la notte mistica dell'amore.

Questa teologia delle tenebre, o «teologia negativa», sarà sviluppata fino ai suoi estremi limiti da un misterioso scrittore greco di origine siriaca del VI secolo, che si presentava come quel Dionigi che Paolo aveva convertito sull'Areopago. Il suo enorme influsso (sebbene non immediato in Occidente) guidò la teologia dell'immagine in una direzione totalmente nuova. Neoplatonico come nessun teologo cristiano aveva mai osato essere, costui identificò Dio con l'Uno inesprimibile. Anche i rapporti divini della Trinità erano, in ultima analisi, soltanto nell'ordine della manifestazione. Al di là di tutti i nomi e al di là anche dell'essere stesso, si trova l'oscura realtà della superessenza divina. L'ascesa mistica si muove verso l'unità inesprimibile. Attraverso questa negazione completa, Dionigi conserva il nucleo della teologia dell'immagine, poiché precisamente l'unione primordiale dell'anima con Dio funge da principio motore dell'ascesi mistica. Attraverso la negazione costante, l'anima supera il mondo creato, che impedisce alla mente di raggiungere il suo destino ultimo. Eppure per il modo con cui è stata concepita, la *Theologia mistica* di Dionigi è estatica più che introspettiva: l'anima può raggiungere la sua vocazione di unione con Dio solamente perdendosi nei recessi della superessenza divina. Per questo aspetto essa differisce dal misticismo occidentale, che pure influenzò così profondamente.

Agostino (354-430), la figura dominante che si pone all'inizio di tutta la teologia occidentale (anche, e soprattutto, della teologia spirituale), descriveva l'immagine divina piuttosto in termini psicologici. Dio resta presente all'anima sia come origine sia come meta suprema. Essa è attratta da lui e ne porta dentro l'immagine. Ma, diversamente dalla definizione data dai Padri greci, questa immagine rimane per Agostino soprattutto l'effetto esteriore di una causa divina. Il trattato di Agostino *De Trinitate* abbonda di speculazioni sulla somiglianza dell'anima con la trinità, come ad esempio il fatto che essa sia costituita dalle tre facoltà dell'intelletto, della volontà e del ricordo. Ma si tratterebbe soltanto di analogie superficiali, se non fosse che la presenza di Dio in quello stesso regno interiore invita l'anima a rivolgersi verso l'interno e a trasformare la

sua somiglianza statica in una unione mistica. «Ora questa Trinità della mente è immagine di Dio, non perché la mente somiglia, comprende e ama se stessa [analogia superficiale], ma perché essa ha anche il potere di somigliare, comprendere e amare il suo Fattore» (*De Trinitate* 14,12,15). Nel realizzare il potenziale divino della sua somiglianza esterna, nel consentirgli di essere diretta verso il proprio archetipo, l'anima gradualmente si unisce a Dio. Mentre i Greci affermano che fin dall'inizio sussiste identità, Agostino parte dall'analogia che intercorre tra il Creatore e la creatura, e che diventa identità grazie all'attrazione divina e alla decisione dell'uomo di seguirla docilmente.

Questa ricca teologia dell'identità rimase però largamente inesplorata da parte dei seguaci spirituali di Agostino, fino a quando, nel XII secolo, i cisterciensi e i benedettini dell'abbazia di San Vittore non la unirono alla teologia mistica dei Greci. Questa felice sintesi della psicologia agostiniana con l'ontologia spirituale greca culminò nei due movimenti del misticismo della Renania e della spiritualità fiamminga. Qui considereremo soltanto i loro rappresentanti principali: Eckhart e Ruysbroeck.

Giovanni Eckhart, probabilmente il più grande teologo mistico del Medioevo cristiano, sintetizzò le teorie dell'immagine greca e agostiniana in una ardita teologia negativa inserita in un grandioso sistema. La sua visione mistica divenne la base dell'intera teologia e, di conseguenza, della metafisica dell'essere. Egli fu un sottile dialettico nelle sue opere sistematiche in latino e un predicatore paradossale nei suoi sermoni in volgare, cosicché la sua identità spirituale rimane ancora oggi oggetto di discussione. Pochi sono riusciti ad armonizzare le due parti della sua prodigiosa produzione. Eppure esse vanno unite insieme, perché lo scopo di Eckhart era esattamente quello di presentare l'unione mistica non come un privilegio di pochi, ma come l'autentica vocazione e la realizzazione ultima dell'umanità. La teoria mistica dell'immagine divina contiene la chiave di lettura della sua ontologia teologica.

Dio è Essere, ed essere in senso stretto è solamente Dio. Con questo ardito principio, Eckhart reinterpreta la tradizione tomista che attribuiva «per via analogica» l'essere a Dio e all'esistenza finita. Secondo Eckhart, la creatura *qua* creatura non esiste. Qualunque essere essa possegga non è suo, ma resta proprietà di Dio. Sia la sua essenza limitata (ciò che la caratterizza come questo essere piuttosto che quello) sia la sua esistenza contingente (ciò che le accade di essere) non sono nulla più se non limiti negativi della sua capacità di ricevere l'essere proprio di Dio. «Ogni creatura», scriveva Eckhart, «possiede radicalmente e positivamente l'Essere, la vita e la sapienza da Dio e in lui, e non in se stessa». Perciò, Dio è totalmente immanente nella creatura come il suo vero essere, mentre la trascende completamente come l'*unico* essere. Con questa presenza Dio è totalmente simile alla creatura; eppure, mancando di tutte le sue determinazioni, Egli è del tutto diverso da essa. Su queste antinomie cariche di significati, Eckhart costruisce il suo concetto di immagine, che è estremamente ricco. L'intero contenuto dell'immagine di Dio nella creatura è costituito dalla presenza divina nell'uomo, mentre il fatto che la limitazione della creatura riduce questa identità a una somiglianza (includendo perciò la differenza) spiega il totale dirigersi dell'immagine verso l'esemplare divino: «Ogni immagine ha due proprietà. Una è che essa trae il suo Essere immediatamente da quello di ciò di cui è l'immagine... La seconda proprietà dell'immagine è quella di essere osservata nella somiglianza dell'immagine. E qui notiamo specialmente due cose; un'immagine è prima di tutto non *di* se stessa e (secondariamente) non *per* stessa» (*Meister Eckhart*, I, London 1979, pp. 124s.).

Poiché il soggetto finito non porta nulla di positivo all'immagine, ma piuttosto la oscura con le sue limitazioni, soltanto l'espressione illimitata che Dio fa di se stesso nella sua Parola eterna (il Figlio) è sua immagine perfetta. La qualità dell'immagine della creatura dipende dalla presenza di quell'immagine divina in essa, o, più correttamente, dal grado della sua immanenza in quell'archetipo. La mente – specificamente la mente spirituale – realizza pienamente questa immanenza. Eckhart sembra unirsi ai teologi (greci) precedenti che avevano definito l'immagine ricorrendo al concetto che la parola di Dio è presente nell'anima. Ma egli dà alla teologia dell'immagine una svolta più radicale, dichiarando che la parola divina è il vero essere dell'anima. Più che di presenza, Eckhart parla di identità. Naturalmente, in quanto creatura, l'anima è totalmente differente dall'immagine divina. Ma la sua natura creata contiene l'essere proprio, increato di Dio. In questo essere, l'anima coincide con Dio. «Nell'anima c'è qualche cosa che è così simile a Dio che è unico e non unito [a lui]... Se l'uomo fosse totalmente tale, sarebbe completamente increato e increabile» (*Ibid.*, II, p. 85).

L'esistenza dell'anima è generata in un eterno presente con la Parola divina (ovvero: dentro di essa): «Il Padre genera suo Figlio nell'eternità simile a se stesso. "La parola era presso Dio, e Dio era la parola" (Gv 1,1): lo stesso avviene nella natura stessa. Dico di più: egli lo ha generato nella mia anima. Non solamente essa è con lui ed egli è ugualmente con lei, ma egli è in lei: il Padre nell'eternità, e non in modo diverso» (*Ibid.*, p. 135). Il processo mistico consiste perciò nel fatto che l'uomo diventa consapevole del proprio essere divino. Ma questo è molto più che un processo co-

noscitivo. Richiede quella povertà estrema e quel totale distacco con i quali egli dà inizio all'intera sua esistenza creata, «come se fosse quando non era [cioè prima della sua nascita]» (*Ibid.*, p. 271). Invero, l'anima spirituale non prepara più un «posto» per Dio, perché «Dio è lui stesso il posto in cui egli lavora». Soltanto attraverso questo allontanamento ultimo, questa assenza di un percorso in cui non ci sono né nomi né metodi, l'anima arriva ad assomigliare all'immagine che essa era in Dio «e tra la quale e Dio non c'era nessuna distinzione prima che Dio la creasse».

Il misticismo dell'immagine non poté andare più in là di Eckhart. Eppure l'identità che egli affermò con così grande enfasi escludeva qualsiasi considerazione positiva sulla differenza. La dissomiglianza della creatura rispetto a Dio deve forse restare senza alcun significato spirituale? Questo non era nulla più che il cerchio del non essere tracciato intorno all'essere personale di Dio? Anche le distinzioni trinitarie in Dio erano destinate a essere superate in una pausa permanente nell'unità senza nome? Queste furono le domande che in seguito affrontarono i teologi della Renania e dei Paesi Bassi. Nessuno rispose a esse con maggior equilibrio e con intuizione più profonda di Jan van Ruysbroeck (1293-1381), un parroco di Bruxelles e, in seguito, eremita nella solitudine boscosa della Groenlandia. Diversamente dalla teologia di Eckhart, per Ruysbroeck il compendio maestoso della vita cristiana nello spirito non si concluse nell'oscurità al di là della distinzione. Anche secondo Ruysbroeck, infatti, l'anima deve muoversi verso l'unità inesprimibile di Dio. Ma questo deserto divino non è un terreno di riposo terminale. L'essere proprio di Dio, come mostra il mistero della Trinità, è dinamico, non si ferma mai, né si separa permanentemente nella propria oscurità. Il suo silenzio è gravido della Parola rivelatrice di Dio. E così il contemplativo, dopo aver raggiunto il silenzio divino, si muove nell'autorivelazione di Dio nell'immagine del Figlio e, con il Figlio, all'esterno nell'alterità della creazione. Anche secondo Ruysbroeck, Dio abita nell'oscurità. Ma «in questa oscurità è nata e brilla una luce incomprensibile, che è il Figlio di Dio, nel quale vediamo la vita eterna; e in questa luce si diventa veggenti» (*Nozze spirituali* 3,1). Ruysbroeck non postulava nessuna unità al di là della Trinità. L'Uno *è* il Padre: cioè una unità fertile, un silenzio che deve parlare, una oscurità che dà luce. Con la sua unione con Dio, l'anima partecipa ai movimenti all'interno di Dio. Una volta giunta nel deserto vuoto della divinità, essa è portata dal dinamismo divino e si muove con il Padre nella sua immagine divina e nella molteplicità della creazione. A quel punto le creature appaiono sia nella loro base divina all'interno dell'immagine, sia nella loro diversità divinamente costituita. Non solamente il nucleo divino, ma anche la loro natura di creature limitate va rispettato e tenuto in gran conto. Diversamente da Eckhart, invece, Ruysbroeck comprendeva nel suo misticismo dell'immagine quello della creazione. La finitezza stessa, per quanto diversa, non è mai separata dall'immagine divina. Perciò la sua teoria della contemplazione culmina nell'ideale della «vita comune», un equilibrio ritmico tra l'allontanamento nella vita interiore e il lanciarsi fuori nella pratica della carità.

Verso la fine del Medioevo, il misticismo dell'immagine diminuì di importanza a favore del più personale, ma anche più privato, misticismo dell'amore. Eppure la teologia dell'immagine non morì mai. Essa sopravvisse nelle teorie teologiche della grazia increata (per esempio in Lessius, De la Taille, Rahner), negli studi patristici (Petavius, de Regnon) e nella spiritualità cisterciense. Oggi essa gode di una autentica ripresa, come testimonia il successo dell'opera di Thomas Merton.

**Il misticismo dell'amore: il misticismo cristiano moderno e il Sufismo.** In tutte le religioni occidentali si possono trovare mistici dell'amore. Ebraismo, Cristianesimo, Islamismo hanno conosciuto ciscuno il proprio tipo di *eros* spirituale. Individuando l'amore come caratteristica di alcuni movimenti in particolare, limito ulteriormente il termine riferendomi a quelli in cui è dominante l'amore personale di Dio: in particolare il Sufismo e i movimenti spirituali che gradualmente vennero a prevalere nel Cristianesimo occidentale, fin dal tardo Medioevo. Cronologicamente, il Sufismo precede il misticismo dell'amore cristiano. Ciononostante, esaminerò il secondo per primo, allo scopo di mantenere la continuità con il tipo precedente della spiritualità cristiana.

***Cristianesimo.*** Durante il XII secolo, la religiosità cristiana subì un mutamento radicale: il suo approccio a Dio divenne più umano ed emotivo. L'amore, ovviamente, è sempre stato un elemento essenziale. Ma ora esso divenne l'unico elemento. All'inizio comparve in unione con il misticismo trinitario, da poco riscoperto. Gli stessi cisterciensi, che introdussero nuovamente la teologia greca dell'immagine in Occidente, diedero origine anche al misticismo dell'amore. Perciò nelle opere principali di Guglielmo di Saint-Thierry le due correnti della contemplazione e dell'affetto, quelle fondate rispettivamente sui due binomi di immagine-identità e di amore-somiglianza, compaiono simultaneamente, addirittura nella stessa frase. «Quando l'oggetto del pensiero è Dio e la volontà raggiunge il punto in cui diventa amore, lo Spirito Santo subito si infonde per mezzo dell'amore... La comprensione dell'uno pensante diventa la contemplazione dell'uno amante» (*Epistola aurea* 249s.). La dualità persistette per secoli.

Ruysbroeck portò entrambe le tendenze a una potente sintesi nel suo *Matrimonio Spirituale*, un'opera che incorpora il misticismo trinitario greco nello schema di un trattato sull'amore spirituale, subordinando l'assimilazione esteriore, attraverso l'amore, alla più essenziale inabitazione di Dio nell'anima.

L'enfasi sull'amore fa parte di una tendenza più generale a coinvolgere la personalità intera nell'atto religioso. Il nuovo umanesimo spirituale (in parte influenzato dalla cultura islamica di Spagna) avrebbe riacquistato interesse per la teoria psicologica di Agostino e avrebbe prestato una attenzione spirituale senza precedenti al mondo creato. Il primo grande nome a emergere fu quello di Bernardo di Chiaravalle. Nessun mistico cristiano ha mai superato il «dottore mellifluo», come è chiamato, nella predicazione eloquente dell'amore spirituale. Eppure, a vario titolo egli rimane una figura di transizione: il suo amore cristocentrico è diretto alla persona divina della Parola, più che alla creatura umana del Cristo, centro della spiritualità medievale successiva. Ma la tradizione che egli stabilì differisce nettamente da quella del misticismo dell'immagine. In un famoso sermone sul *Cantico dei cantici*, Bernardo definisce l'unità dell'anima con Dio come il risultato «dell'accordo delle volontà più che dell'unione delle essenze». Qui la somiglianza sostituisce completamente l'immagine-identità. Questo vuol dire che Bernardo accetta soltanto una unione esterna con Dio? In realtà no, perché nel suo trattato *De diligendo Deo* egli descrive il grado più alto dell'amore come la condizione di una goccia d'acqua che scompare in una grande quantità di vino. L'esperienza stessa viene trasformata. «Amare te stesso come se tu non esistessi più, cessare completamente di metteri alla prova, ridurti a nulla, non è un sentimento umano ma una esperienza divina» (10,27). La qualità transitoria dell'uomo estatico, tuttavia, la sua sottomissione al ritmo psichico dell'anima, la sua affinità con l'*eros* umano: tutto questo annuncia l'avvento di un tipo diverso di spiritualità.

L'umanizzazione del rapporto dell'uomo con Dio trasforma l'atteggiamento umano verso la creazione, nella quale ora Dio viene a essere più intimamente presente. Un rapporto interpersonale, e perciò più naturale, con Dio è disposto ad accogliere ogni creatura secondo i suoi rapporti e nel suo interesse. Da questo punto di vista il suo atteggiamento differisce essenzialmente dal misticismo dell'immagine, che considera la creatura degna dell'amore spirituale solamente nel suo nucleo divino, dove essa resta radicata in Dio. Il mistico dell'amore tiene in gran conto anche il proprio essere finito e imperfetto, che, derivando da un atto divino di creazione, è dotato di una qualità sacra di per sé. Il mistero dell'incarnazione divina raggiunge qui un livello più universale di significato, come se i cristiani improvvisamente avessero compreso quanto la creazione deve interessare a un Dio che si è fatto egli stesso carne. La nuova consapevolezza fece sorgere il potente umanesimo che, fin dal XIII secolo, ha caratterizzato il Cristianesimo occidentale. Francesco d'Assisi insegnò ai suoi contemporanei a guardare la natura con un occhio diverso e ad amare il deforme e il malato quanto il robusto e il sano. Il suo atteggiamento trovò una espressione estremamente poetica nel *Cantico di Frate Sole* e nel lirismo di Jacopone da Todi. Ma la scoperta della presenza di Dio nella creazione fu suscettibile di trattazione sistematica, come uno dei seguaci di Francesco, Bonaventura, dimostrò nell'*Itinerarium mentis in Deum*. Ormai l'orientamento cristocentrico della nuova spiritualità si era mosso verso l'umanità di Cristo, la creatura perfetta così intimamente unita a Dio che, pur amando, non poté mai impedire all'anima di amare Dio stesso. Ben presto questa umanità venne a svolgere una funzione di mediazione essenziale nella vita spirituale. Teresa d'Avila si sarebbe accusata di aver trascurato questo legame con il divino nei suoi primi anni.

Quando la consapevolezza dell'incarnazione si estese alla riflessione su tutta la creazione, la trascendenza divina cessò di comportare la negazione del mondo creato. Da allora in poi la presenza di Dio è stata trovata *nella* creazione più che *al di là* della creazione. Per essere precisi, questo concetto di un Dio immanente spiega la qualità terrena del misticismo cristiano dell'amore e il profondo coinvolgimento dei suoi seguaci nelle preoccupazioni umane e negli interessi terreni. Caterina da Siena, Ignazio di Loyola e Teresa d'Avila, tra molti altri, condussero una vita estremamente attiva e influenzarono profondamente la cultura della loro epoca. Questo orientamento verso la creatura creò nuovi problemi spirituali, perché richiede la virtù non comune di non affezionarsi alla creatura che si ama a suo vantaggio. Non per caso la maggior parte dei mistici dell'amore divennero «santi», cioè persone che, per virtù eroica, impararono ad amare senza il sentimento del possesso. Tutto il misticismo esige purezza mentale. Ma per coloro per i quali l'amore di Dio passa attraverso la creazione, il processo di purificazione si dimostra particolarmente difficile. Oltre alla rinuncia al superfluo, che è una condizione essenziale per la crescita spirituale, i mistici così profondamente coinvolti nella creazione devono lottare contro la propria inclinazione naturale, per stabilire l'equilibrio precario tra amore e separazione. Ciò che al-Ghazālī scrive sulla mortificazione sufi è il compito di tutti i mistici dell'amore: «L'estirpamento dall'anima di tutte le passio-

ni violente, l'estirpamento da essa dei desideri viziosi e delle cattive qualità, in modo che il cuore possa separarsi da tutto ciò che non è Dio». Ma quando inizia lo stato mistico vero e proprio, gli uomini e le donne spirituali tendono a fermare e a ridurre questa mortificazione attiva.

In modo significativo, Giovanni della Croce, uno dei più fervidi mistici dell'amore, descrive l'intero processo spirituale come una purificazione crescente, una «notte» che inizia con i sensi, si sviluppa fino alla comprensione e si conclude nell'oscurità totale dell'unione con Dio. La maggior parte dei mistici, forse in modo più appropriato, si riferiscono al secondo e al terzo stadio come illuminazione e unione. Ma essi mettono ugualmente in evidenza il crescente bisogno di distacco. I seguaci di questa tradizione tendono a equiparare l'inizio della vita mistica allo stato di preghiera passiva, che esclude la capacità di meditare. Giovanni della Croce distingue la notte dei sensi, comune a tutti quelli che iniziano la vita mistica, dalla «orribile e paurosa» purificazione passiva dello spirito in coloro che sono già a livelli progrediti. Non tutto concorda con questa descrizione, ma tutto mette in luce la necessità di una passività totale rispetto all'azione divina. Una intera scuola ha considerato come meta della vita spirituale ciò che Teresa d'Avila chiama l'orazione di «quiete». Come praticato da Miguel de Molinos (1628-1696) e da Jeanne Guyon (1648-1717), questo concetto controverso si attirò condanne ufficiali in grande numero. Il dibattito iniziò con la questione se l'uomo spirituale dovesse restare passivo di fronte alle tentazioni, specialmente quelle carnali. L'atteggiamento quietista, sostenevano gli avversari, porta alla grave immoralità, come nel caso di Molinos. Ma poi la discussione si indirizzò verso un argomento più rilevante: se la quiete sia acquisita oppure infusa. I quietisti non riuscirono a operare adeguate distinzioni e perciò sembrò che presentassero le grazie mistiche come accessibili a tutti, mentre consentivano al religioso di trascurare la ricerca della virtù comune e la pratica delle buone opere. Infine, con il vescovo francese Fénelon, insieme allievo e direttore di Jeanne Guyon, la disputa si indirizzò verso il problema dell'«amore puro»: soltanto l'amore che ama Dio in modo esclusivo e per se stesso è degno di un uomo spirituale. Una volta che il mistico ha raggiunto questo stato di amore puro, egli abbandona la ricerca metodica della virtù e, alla fine, ogni controllo sul processo spirituale. Nessuna delle accuse contro i quietisti fu mai pienamente provata. Eppure l'intera controversia rivela quanto fosse diventato importante il tema della quiete, attiva e passiva. La questione se «gli stati più elevati dell'orazione» siano accessibili a tutti difficilmente avrebbe potuto essere sollevata nell'epoca precedente, che era stata assai meno attenta all'aspetto psicologico.

Non si dovrebbe pensare all'«illuminazione», che normalmente è successiva al periodo di purificazione, come a una serie di nuove intuizioni. Giovanni della Croce la descrive con l'immagine di una oscurità dell'intelletto, provocata dalla luce eccessiva della fede (*Ascesa al Monte Carmelo* 3,3,1). La luce, del resto, è presente in tutti gli stati cognitivi insoliti (percezioni allucinatorie, visioni o voci intensamente immaginate, intuizioni non figurative) che rendono evidente, secondo modalità imprevedibili, la profonda trasformazione che la mente subisce ai livelli più elevati del misticismo. Questi fenomeni conoscitivi sono assai difficili da interpretare e i maestri spirituali hanno tradizionalmente adottato un atteggiamento cauto nei loro confronti. Nonostante ciò, non li dovremmo mettere tutti sullo stesso piano. Giovanni della Croce distingueva le visioni concrete (che dipendono dai sensi o dall'immaginazione) dalle cosiddette percezioni spirituali. Mentre trascura le prime, ritenendole un terreno che genera illusioni morali, tra le seconde egli trova le espressioni più dirette della presenza sperimentata di Dio. Giovanni equipara tali visioni «intellettuali» (non figurative) (*Ibid.*, 2,24) alle rivelazioni dell'essere di Dio «nella nuda comprensione» dell'anima che ha raggiunto lo stato dell'unione, «poiché essi stessi sono questa unione» (*Ibid.*, 2,26), e con i «sentimenti» spirituali che compaiono «nella sostanza dell'anima» (*Ibid.*, 2,32). In queste condizioni l'illuminazione si è di fatto mutata in unione.

È in termini di unione che Teresa d'Avila discute l'argomento nel suo *Castello interiore* (quinta e sesta dimora). Ciò che caratterizza questo stadio finale del misticismo dell'amore – definito in termini cognitivi oppure emotivi – è la sua stabilità. Perciò Teresa lo descrive nei termini di un «matrimonio». Qui la distinzione tra la «somiglianza» del misticismo dell'amore e l'«identità» del misticismo dell'immagine cessa di esistere, anche nella terminologia. Nei livelli più elevati dell'unione d'amore, la mediazione della volontà cede a una presenza sostanziale. La tensione dalla somiglianza all'unità compare ancora più chiaramente nel misticismo sufi.

***Sufismo.*** Con il suo fermo accento sulla legge e sull'ortodossia, difficilmente l'Islamismo sembra presentare un terreno fertile per una intensa esperienza personale dell'amore di Dio. Eppure l'Islamismo inserisce l'intero sistema sociale, *sharīʿah* (la via), in un rapporto comunitario privilegiato con Dio. Inoltre il Corano afferma che, accanto ai credenti comuni che servono il loro Creatore secondo i precetti della legge, ci sono alcuni ai quali Dio comunica il suo mistero essenziale in-

teriormente nella pace dell'anima e nell'amicizia con Dio (Corano 17,27). In questo caso, il Profeta tiene conto della possibilità di un ambito più congeniale alla religione personale. Questa possibilità fu ben presto realizzata e alla fine produsse fiori di incomparabile bellezza mistica. Anche l'autorità unica del Corano ha contribuito, in modo indiretto, alla ricchezza mistica dell'Islamismo. Infatti, proprio perché esso resta la norma suprema della sua interpretazione, i lettori pii possono trovare in esso qualunque significato divinamente ispirato che l'intuizione (*istinbāṭ*) in modo personale rivela loro. Solamente quando l'interpretazione personale si scontra apertamente con la dottrina istituzionalizzata (soprattutto con il suo monoteismo rigoroso), le autorità religiose possono interferire. Perciò, paradossalmente, l'Islamismo, la «religione del libro», consente una libertà di interpretazione assai più grande di quella delle religioni che pongono un accento minore sulla parola scritta. Sebbene il primo misticismo islamico fosse in stretta connessione con la comunità islamica, sorsero subito dei conflitti. Già all'epoca di Ḥasan al-Baṣrī (morto nel 728), il patriarca del misticismo islamico, i tradizionalisti sunniti si opponevano al suo tentativo di andare al di là della lettera della legge e della dottrina. Per questo si iniziò l'opposizione tra religione «interna» e «esteriore» che, dal x secolo in poi, portò a confronti sempre più duri. La profonda devozione personale, tuttavia, rimase un elemento essenziale dell'Islamismo, che contribuì in modo sostanziale a renderlo una religione diffusa su scala mondiale.

La maggior parte del misticismo islamico potrebbe essere qualificata come misticismo dell'amore. Molti testi mostrano una sorprendente somiglianza nello spirito e anche nell'espressione con il successivo misticismo cristiano. Certi brani nella poesia di Rābi'ah al-'Adawīyah (morto nell'801) sembrano gettare un ponte attraverso i secoli con Teresa d'Avila, mentre la *Buia Notte* di Giovanni della Croce echeggia alcune delle poesie di Shaykh al-Junayd. La somiglianza diventa comprensibile, in qualche modo, se si considera l'influenza istituzionalizzata del monachesimo siriaco (specialmente del movimento esicastico) sui primi sufi, e il forte impatto musulmano sulla cultura spagnola nel suo complesso e sui suoi mistici in particolare. La somiglianza ha spesso indotto gli studiosi occidentali a interpretare gli scritti sufi ricorrendo a concetti cristiani. In realtà, la differenza è sostanziale e compare con crescente chiarezza in alcuni sviluppi posteriori del Sufismo in direzione monista. In questa sede l'amore non rappresenta più l'unione più elevata con Dio, ma è semplicemente una stazione di passaggio sulla strada di una identità più totale. Ancora: i primi sufi adottarono modelli di ascetismo che avevano legami più stretti con la spiritualità dei Padri del deserto che con la ricchezza terrena dell'impero musulmano in via di espansione. Anche l'abito di lana (*ṣūf*), da cui probabilmente derivò il loro nome, aveva probabilmente un significato simbolico cristiano. In ogni caso, l'ascetismo passivo dei primi sufi si pone in netto contrasto con l'atteggiamento estroverso e attivo dei primi seguaci del Profeta. Non prima dell'VIII secolo, comunque, l'accento si spostò da un ascetismo ispirato dalla paura del giudizio al misticismo dell'amore, per il quale il digiuno e la povertà servivano come mezzi per un intento più alto.

La figura più attraente in questo primo misticismo dell'amore è certamente l'antica schiava Rābi'ah. A lei dobbiamo un po' della più pura poesia dell'amore mistico di tutti i tempi, come la sua famosa preghiera alla notte: «O mio Signore, le stelle brillano e gli occhi degli uomini sono chiusi, e i re hanno chiuso le loro porte e ogni amante è con il suo amato, e io sono qui sola con te» (M. Smith, *Rābi'a the Mystic*, Cambridge 1928, p. 22). Il suo amore «puro», proprio come l'amore degli ultimi mistici che possiedono tale qualità, rifiuta di agire o di pregare per puro egoismo: «Se ti venero per paura dell'inferno, bruciami nell'inferno; e se ti venero nella speranza del paradiso, escludimi dal paradiso; ma se ti venero per te stesso, allora non allontanare da me il tuo amore eterno». Soltanto il pentimento ispirato dal dolore di aver offeso l'Amato è degno della persona spirituale. Nonostante la sua esuberanza erotica, questo misticismo dell'amore, come altre forme simili, rimase dottrinalmente «equilibrato». Esso sviluppò schemi elaborati relativi ai vari livelli (*maqāmāt*) dell'amore di Dio. Alla fine esso usò categorie neoplatoniche, che lo rafforzarono teoreticamente ma che possono aver favorito il suo successivo sviluppo verso il monismo.

In Shaykh al-Junayd (morto nel 910), la teologia mistica sufi raggiunse la piena maturità e insieme una unità sistematica. Sebbene questo capo religioso si fosse fatto un nome adottando la teoria di Plotino, la sua ortodossia non fu mai discussa. Louis Massignon, il famoso studioso del misticismo islamico, descrive al-Junayd come «intelligente, cauto e timido, conscio del pericolo dell'eterodossia che è caratteristica del misticismo», e come un saggio direttore spirituale, «che sospende il suo giudizio e differisce la questione finché l'esperienza non gli sembra decisiva e cruciale» (Massignon, 1954, p. 275). La sua teoria dell'emanazione da una preesistenza di Dio a una esistenza separata nel tempo, tuttavia, rappresenta una audace reinterpretazione della dottrina della creazione. Nel *Kitāb al-Fanā'* egli scrive: «Egli mi annullò [nella mia preesistenza di-

vina] nel crearmi proprio quando, all'inizio, egli mi creò [nella mia esistenza separata nel tempo] quando non esistevo»; e ancora: «Egli era la fonte della loro esistenza, avvolgendoli, chiamandoli a testimoniare quando la loro vita eterna era ancora totalmente negata, uno stato in cui essi erano da tutta la pre-eternità» (Zaehner, 1957, pp. 165s.).

Seguendo questo principio dell'emanazione fino alle sue ultime conseguenze, al-Ḥallāj, discepolo di al-Junayd, arrivò a elaborare una teoria presumibilmente monistica, a causa della quale fu giustiziato nell'anno 922. Con al-Ḥallāj inizia una fase completamente nuova nel misticismo sufi che continuò a usare il linguaggio dell'amore, ma frequentemente in un senso più simbolico di quanto non avessero fatto i sufi precedenti. Frattanto resta veramente dubbio se al-Ḥallāj, nonostante le sue forti espressioni, si sia mai considerato completamente identico a Dio. La sua proclamazione di divinizzazione si riferisce a uno stato passivo, transeunte, non a una autodivinizzazione permanente. Esclamazioni estatiche come «Io sono la Verità», senza dubbio uniche in lui, esprimono una consapevolezza temporanea, divinamente concessa, dell'identità con Dio. Egli probabilmente restò un mistico dell'amore sempre anelante a una unione che soltanto occasionalmente fu ottenuta, come nei seguenti versi spesso citati: «Tra me e te resiste un "sono io" che mi tormenta. Ah, per la tua grazia, togli questo "io" di tra noi». Anche la suprema espressione di unione indica ancora una traccia di dualità. «Io sono Colui che amo, ed egli che io amo è io. Siamo due spiriti che dimorano in un unico corpo» (Nicholson, 1939, p. 218). Altrove al-Ḥallāj sostiene fermamente la trascendenza di Dio rispetto alla sua creazione, come nelle parole citate da al-Qushayrī: «Egli ha legato il tutto alla contingenza, poiché la trascendenza è sua propria... rimane lontano dalla condizione della sua creazione, in lui non c'è nessuna mescolanza con la sua creazione, il suo atto non consente miglioramento, egli è separato da loro dalla sua trascendenza come le creature sono separate da lui dalla loro contingenza» (L. Massignon, *La passion d'al Hassayn-ibn-Mansoûr al Hallaj*, Paris 1922, p. 638).

Dopo al-Ḥallāj, la devozione sufi raggiunse una tregua temporanea con la dottrina ortodossa di al-Ghazālī (morto nel 1111), il più grande dei teologi islamici. Dotto maestro di legge e di dottrina, abbandonò la sua cattedra per passare undici anni come sufi girovago, e alla fine della sua vita si ritirò in un monastero sufi. Superando le tendenze antinomiche che emersero dopo al-Ḥallāj, egli tornò a un tentativo più tradizionale di mettere in luce l'esperienza contro la lettera della legge. Con Ibn al-'Arabī (morto nel 1240), la dipendenza dal Neoplatonismo (soprattutto dalla cosiddetta *Teologia di Aristotele*) e, con essa, il movimento verso il monismo divennero più evidenti che mai. Egli fornì il legame tra la cultura classica occidentale e il misticismo islamico orientale che culminò in Jalāl al-Dīn Rūmī. Il misticismo sufi, per quanto fosse molto incline al monismo, non abbandonò mai il linguaggio e le immagini dell'amore. Ibn al-'Arabī, con al-Ghazālī il più filosofico di tutti i mistici musulmani, non smise mai di integrare la sua visione neoplatonica con la dottrina dualistica del Corano relativa al rapporto dell'uomo con Dio. Nondimeno, si potrebbe dubitare se egli facesse molto più che adattare la terminologia del misticismo dell'amore tradizionale sufi al proprio tipo di monismo. L'Assoluto per lui è un Uno indistinto che, vinto dal desiderio di essere conosciuto, si proietta con l'immaginazione creativa nell'evidente diversità. In questa proiezione, il rapporto dell'Uno con il mondo creato, in particolare con l'uomo, determina quello dell'Assoluto con l'idea differenziata di Dio, il polo intellettuale in quanto opposto al polo cosmico dell'essere finito. Tutto ciò che la creatura è, è divino, nonostante il fatto che Dio è sempre superiore alla sua creazione. Con la mediazione dell'uomo, il mondo dipendente e creato torna alla sua unità primordiale. In quanto immagine di Dio, l'uomo impone questa immagine sul cosmo e la riflette indietro fino al suo modello originale. Nello svolgere questo compito di mediazione, egli si avvicina all'archetipo (gnostico?) dell'Uomo Perfetto, il legame ideale che restaura l'unicità spezzata. Soltanto il santo musulmano realizza il modello nella sua interezza.

Tutto ciò sembra ben distante dal misticismo dell'amore islamico e anche dal monoteismo. Ma lo stesso Ibn al-'Arabī scrisse anche una raccolta di poesie sull'amore sensuale, cui aggiunse in seguito una interpretazione mistica. Anche le sue *Gemme di saggezza*, un testo in qualche modo «monista», si concludono con un ditirambo sull'amore sessuale spiritualizzato, descrivendolo nei termini di ciò che dà l'accesso all'amore perfetto di Dio. Egli sostiene che in una donna l'uomo contempla Dio nel modo più compiuto: «L'unione più grande è quella tra l'uomo e la donna, che corrisponde al volgersi di Dio verso l'unico che Egli ha creato a sua propria immagine, per renderlo suo vicereggente, in modo che Egli possa vedere se stesso in lui... Se egli [l'uomo] conoscesse la verità, conoscerebbe che cosa è colui che egli ama e che cosa è colui che è l'amante; allora egli sarebbe perfetto» (*The Bezels of Wisdom*, in J. Farina, cur., *The Classics of Western Spirituality*, New York 1980, pp. 275s.). Per quanto radicale possa essere stato il monismo dottrinale di Ibn al-'Arabī, esso non gli impedì mai di attribuire all'amore un ruolo primario nel processo concreto della

riunificazione con Dio. I suoi lettori, sia all'interno sia al di fuori dell'Islamismo, hanno sempre messo in evidenza questo dualismo della prassi mistica. Ciò spiega il suo impatto sui mistici, sia cattolici spagnoli (Ramón Lull, Giovanni della Croce) che sufi persiani.

Nella raffinata poesia mistica che costituisce la gloria del Sufismo persiano, lo stesso movimento verso il monismo è frequentemente espresso con un linguaggio erotico. Qui il maestro indiscusso è Jalāl al-Dīn Rūmī (morto nel 1273). Egli stesso fu influenzato da altri (come 'Aṭṭār, e al-Qunawī, discepolo di Ibn al-'Arabī a Konya, e soprattutto il suo singolare mentore, al-Tabrīzī), ma chiaramente cantò, con voce unica e personale, il desiderio per l'Amato.

> Io non appartengo al regno di 'Iraquain, né al paese di Khorasan, non sono di questo mondo, né del prossimo, né del paradiso, né dell'inferno. Il mio posto è Assenza-di-posto, la mia impronta è Assenza-di-impronta; Non c'è né corpo né anima, poiché appartengo all'anima dell'Amato. Ho allontanato la dualità, ho visto che i due mondi sono uno solamente: l'Uno io cerco, l'Uno io conosco, l'Uno io vedo, l'Uno io chiamo. Egli è il primo, Egli è l'ultimo, Egli è il mondo esteriore, Egli è il mondo interiore.
>
> (R.A. Nicholson, cur., *Dīvānī Shamsi Tabrīz*, Cambridge 1898, p. 125).

I poeti persiani dopo Rūmī espressero una sintesi simile della realtà monistica e del desiderio erotico, ma nessuno con maggior forza e potere evocativo di 'Abd al-Raḥmān Jāmī (morto nel 1492):

> Bada! Non dire, «Egli è ogni bellezza,
> e noi i suoi amanti? Tu non sei che il vetro,
> ed egli il volto che gli sta di fronte, che riflette
> la sua immagine nello specchio. Egli soltanto
> è manifesto, e tu sei nascosto nella verità,
> puro amore, come la bellezza, non venendo se non da lui,
> si rivela in te».
>
> (E.G. Brown, *A Year amongst the Persians*, Cambridge 1926, p. 138).

Ancora più importanti per la successiva vita mistica dell'Islamismo in Iran furono i fiorenti ordini sufi dei dervisci (uno dei quali fondato da Rūmī stesso). Quando si diffusero, la vita mistica raggiunse tutti i livelli della popolazione, e la ricerca della *trance* mistica raggiunse proporzioni senza precedenti. Dopo il XV secolo, il misticismo persiano non ebbe più grandi autori. Negli ultimi tre secoli nell'Islamismo si è avvertita una tensione maggiore verso la devozione e la legge comunitarie che verso la devozione personale. Malgrado ciò, ai nostri giorni assistiamo a una ripresa dei movimenti sufi.

**Misticismo escatologico: i mistici ebrei.** Il titolo di questa sezione non coglie appieno il senso del suo contenuto. Nel migliore dei casi si avvicina alla definizione della tendenza dominante in una scuola mistica particolare, più o meno unificata. Nel caso del misticismo ebraico, infatti, la descrizione può non sempre servire a questo scopo minimo: l'Ebraismo ha prodotto forme di misticismo così diverse da ogni altra e così varie tra loro, che nessuna caratteristica generale le accomuna tutte quante. Al massimo possiamo dire che esse «sono in comunione» l'una con l'altra, ma non che condividono un identico spirito. Gershom Scholem saggiamente inserì questa irriducibile diversità, che riflette una diaspora spirituale, nel titolo della sua importante opera *Major Trends in Jewish Mysticism* (1941). Il punto in cui maggiormente si avvicina a mettere in evidenza una caratteristica comune è quando incentra l'attenzione sulla presenza persistente di tratti escatologici nel misticismo ebraico: «Questa natura escatologica della conoscenza mistica diventa di importanza fondamentale negli scritti di molti mistici ebrei, dagli autori anonimi dei primi trattati *Hekhaloth* al Rabbi Naham di Brazlav» (p. 20). L'elemento escatologico compare più chiaramente nella tendenza più antica: la speculazione mitica, spesso influenzata dallo Gnosticismo, sulla visione di Ezechiele del carro-trono, il *merkavah*. Il misticismo attorno a questo tema iniziò nei primi secoli dell'era volgare. Esso consisteva nel tentativo di ascendere al trono divino collocato sopra diverse sfere intermedie (l'*heikhalot*). Tranne che per il suo punto di partenza biblico (sviluppato per la prima volta nell'*Apocalisse di Enoch* etiopica), l'impatto della mitologia gnostica del *pleroma* domina questo «mondo del trono» spirituale. Ma anche la connessione tipicamente ellenistica tra misticismo e magia sembra essere stata forte. Il misticismo della *merkavah* declinò dopo il VII secolo, ma godette di una rapida ripresa in Italia nel IX e nel X secolo, che, a sua volta, può aver influenzato l'hasidismo tedesco medievale.

Mentre il misticismo della *merkavah* ha avuto connotazioni esoteriche, lo Hasidismo (da *ḥasid*, «il pio») del XII secolo dette origine a un movimento popolare strettamente connesso con la *halakhah* (legge). Lo sviluppo più antico è stato fissato nel *Sefer Ḥasidim* (Libro del Pio), che contiene i testamenti spirituali del prolifico Yehudah il Pio e di altri due antichi autori. L'elemento escatologico, presente fin dall'inizio, divenne gradualmente più pronunciato. Sono inoltre presenti anche vari altri elementi, tra i quali un accento quasi monastico sulle virtù religiose della semplicità, dell'umiltà e dell'indifferenza. Mentre il misticismo della *merkavah* raggiungeva la sua meta con la contemplazione, lo Hasidismo lo faceva prima di tutto

con la preghiera e con la pratica spirituale. Alla pura trascendenza esso oppone una forte consapevolezza di un creatore onnipresente accessibile allo *ḥasid* anche nelle sue attività quotidiane. Infine, mentre il misticismo *merkavah* manifesta tratti gnostici, la «teologia» hasidica mostra una somiglianza con il Neoplatonismo anche nel suo sviluppo greco cristiano. La gloria di Dio (*kavod*) è distinta dall'essere di Dio, in quanto è la prima manifestazione della sua presenza (*shekhinah*), che media tra la sua essenza nascosta e la creazione pienamente manifesta. Lo Hasidismo si abbandonò a una elaborata speculazione sulla gloria interiore ed esteriore di Dio e sul regno della sua presenza, benché nascosta, nel creato.

Queste audaci speculazioni raramente si svilupparono in una teologia coerente. Da questo punto di vista, esse differirono dal movimento spirituale che, dal XIV secolo in poi, le avrebbe ampiamente soppiantate, la Qabbalah.

Essa ebbe origine nella Spagna del XIII secolo come dottrina altamente esoterica, una dottrina che i suoi seguaci erano riluttanti a divulgare. Dopo l'espulsione degli ebrei dalla Spagna (1492), comunque, essa si sviluppò in una teologia dell'esilio che si diffuse in larghi settori del mondo ebraico. Più speculativa che estatica (sebbene i metodi per raggiungere l'estasi non fossero assenti), fu profondamente influenzata dalle teologie gnostiche. Il suo capolavoro, lo *Zohar*, con la sua coraggiosa adozione delle cosmologie gnostiche, superò da questo punto di vista anche il misticismo della *merkavah*. Essa assorbì, inoltre, anche le correnti neoplatoniche che avevano percorso la Spagna del XII e del XIII secolo attraverso la cultura araba e quella ebraica. Considerando la natura temeraria del suo pensiero, il suo rapporto con la tradizione normativa e con l'autorità ufficiale rimase nel complesso notevolmente pacifico, anche se non sempre amabile. I gruppi che produssero le speculazioni più ardite trovarono la loro espressione principalmente nei commenti rabbinici tradizionali sul testo sacro. Un'altra tendenza della Qabbalah, che giunge al suo culmine con Abraham ben Shemu'el Abulafia (nato nel 1240 e morto dopo il 1291), è piuttosto di tipo profetico. Essa mescola in modo estremamente originale la teoria filosofica – gran parte della quale derivata da Maimonide (Mosheh ben Maimon, 1135/8-1204) – con le speculazioni mistiche sui nomi divini. Abulafia lasciò ben presto la natia Saragozza per viaggiare in Oriente e per stabilirsi infine in Sicilia, dove scrisse la maggior parte delle sue numerose opere. Tutti questi scritti mirano ad aiutare l'anima a sciogliere i «nodi» che la legano a questo mondo della molteplicità e a consentirle di tornare alla sua unità originaria (sorprendentemente chiamata nello stesso modo dell'intelletto agente di Aristotele). Questa unione può essere raggiunta attraverso la contemplazione di un oggetto sufficientemente astratto, come le lettere dell'alfabeto ebraico. Qualsiasi combinazione di lettere sfocia in figure di parole che in qualche modo si riferiscono al tetragramma sacro del nome divino, YHWH. Nel meditare su di esse – in qualche modo come lo yogin usa un *mantra* – la consapevolezza giunge a un livello più elevato di unità che libera la facoltà profetica dell'uomo.

Completamente diverso è il misticismo teosofico che sfociò in quel capolavoro insuperato della speculazione mistica, lo *Zohar* (Libro dello Splendore). La sua origine resta misteriosa, poiché l'autore anonimo ha attentamente coperto le sue tracce (fino al punto di scrivere in aramaico invece che in ebraico) e ha attribuito la sua opera ad autorità più antiche. Nonostante ciò, la critica interna indica che il testo fu scritto in Spagna nell'ultimo terzo del XIII secolo, probabilmente da un unico autore. Lo scrittore, che ben conosce le filosofie di Maimonide e del Neoplatonismo, ha principalmente subito l'influenza di fonti gnostiche sconosciute. Sintetizzando tutti gli scritti qabbalistici del secolo, egli tenta di contrastare la tendenza razionalista attribuendo all'Ebraismo tradizionale una interpretazione mistica e segreta. Perciò questa opera altamente esoterica fu, di fatto, scritta per l'intellighenzia ebraica illuminata della Spagna del tardo XIV secolo. Centrale nella dottrina dello *Zohar* è la teologia delle *sefirot*, le dieci «sfere» in cui si estende l'emanazione divina. Concetto importante è che il *pleroma* divino di queste *sefirot* non emana *da* Dio: esso rimane piuttsto *dentro* Dio come suo essere manifesto, in contrasto con il «Dio nascosto». Gershom Sholem scrive: «Il punto da tenere a mente è che le *sefirot* non sono sfere secondarie o intermedie che si interpongono tra Dio e l'universo... né gradini di una scala tra Dio e il mondo, ma livelli differenti della manifestazione della divinità, che derivano l'uno dall'altro e si succedono l'un l'altro» (Scholem, 1961, pp. 208s.). Anche qui il linguaggio svolge una funzione cruciale: le *sefirot*, i nomi creativi che Dio dà a se stesso, anticipano la facoltà di parlare nell'uomo. La manifestazione ultima consiste nella presenza semplice e immanente di Dio nell'intera creazione, la *shekhinah*. Nel diventare conscio di questa presenza divina, l'uomo giunge a comprendere il proprio io più profondo.

La creazione avviene *dentro* Dio come transizione dal *nulla* divino, il punto matematico frequentemente identificato con la sapienza di Dio (la *ḥokhmah* del *Libro dei Proverbi*). Anche il male procede da un principio negativo in Dio stesso, che è stato isolato dal resto dell'organismo divino. La reazione dell'uomo consiste

nel riportare la creazione alla sua unione originaria dentro Dio.

L'idea di una creazione immanente fu portata un po' più avanti da alcuni mistici del XVI secolo stabilitisi a Safad, in Palestina, esiliati dalla Spagna dopo il decreto di espulsione. La nuova diaspora diede alla Qabbalah un aspetto nettamente messianico ed escatologico, che era assai meno evidente nello *Zohar*. Perciò il ritorno mistico alla creazione originaria adesso fu visto come un evento anticipatore dell'era messianica. Secondo Isaac Luria (1534-1572), il mistico più importante della scuola, la creazione si origina attraverso un processo di autosvuotamento, nel corso del quale Dio si separa da uno spazio mistico dentro di sé per dare la possibilità di esistere a una realtà diversa dal suo proprio essere onnipresente. Il concetto di *tsimtsum* (separazione) consente a Luria di distinguere il mondo della creazione dalle emanazioni che si trovano *dentro* l'essere proprio di Dio e di impedire alla creazione di collassare in una unicità panteista.

L'idea gnostica dell'uomo primordiale, *adam qadmon*, che modella l'essere manifesto di Dio sull'organismo umano, fornisce il passaggio tra la sfera delle *sefirot* e il mondo creato, mentre, allo stesso tempo, spiega l'origine del male. La luce dell'essere divino è riflessa attraverso questa emanazione suprema. Le prime sei *sefirot* ricevono e riflettono la luce divina irradiata dall'*adam qadmon*. Ma le sei inferiori non sono abbastanza potenti da trattenere la luce, ed essa «distrugge i vasi» (*shevirat ha-kalim*). Qui il male comincia a esistere come entità separata. Con la rottura dei vasi, le forze del male che erano mescolate alla luce divina si separano dal bene. Questo evento di purificazione, buono in se stesso, avrebbe consentito l'eliminazione totale del male nella reintegrazione finale dell'ultima *sefirah*. Ma la caduta di Adamo, ancora una volta, reintrodusse il caos nel cosmo. La diaspora simboleggia questo disordine generale, in cui la *shekhinah* stessa è mandata in esilio.

La teoria mistica di Luria culmina nella sua idea della redenzione, misticamente concepita, che coincide con l'era messianica. Attraverso la preghiera, l'uomo spirituale svolge un ruolo attivo nel restaurare l'ordine originario dell'universo. La devozione mistica richiamerà la *shekhinah* indietro al *pleroma* spirituale e preparerà il mondo alla venuta messianica. Il potente concetto della *tikkun* (reintegrazione) attribuì un significato all'amara esperienza dell'esilio. Unita alle aspettative messianiche, inoltre, essa creò anche un senso di anticipazione ansioso e potenzialmente esplosivo. La teologia mistica di Luria preparò perciò il terreno agli pseudo-messia e ai movimenti antinomici del XVII e del XVIII secolo. Così l'inafferrabile Shabbetai Tsevi (1625-1676) fu capace (grazie soprattutto agli sforzi del suo «profeta», Natan di Gaza) di farsi accettare come Messia e di conservare molti dei suoi seguaci quando egli stesso passò all'Islamismo. Questo destino non faceva forse parte della vocazione del Messia, in un mondo che lo aveva esiliato nel regno delle tenebre? Ampi gruppi di suoi seguaci apostatizzarono pubblicamente, pur conservando segretamente la loro fede messianica – ripetendo perciò volontariamente ciò che gli ebrei marrani erano stati costretti a fare contro la loro volontà. L'esilio tra gli infedeli diede inizio alla condizione per la separazione finale del bene e del male nell'era messianica. Allo stesso tempo, il comportamento antinomico inaugurò un regno in cui le restrizioni della Legge sarebbero state abolite e lo stato primordiale di libertà finalmente restaurato.

La Qabbalah non doveva aver termine in questo stato di disintegrazione generale. Un nuovo Hasidismo in Polonia all'inizio del XVIII secolo incorporò gran parte della sua religiosità mistica, mentre rifiutava i suoi eccessi messianici. Esso non fu né esoterico né elitario. Più emotivo che intellettuale, sembra più un movimento revivalista che una scuola teologica. Malgrado ciò, il suo carattere non sistematico non gli ha impedito di raggiungere occasionalmente picchi speculativi. Esso onorava più il capo carismatico che il dotto rabbino, anche se la maggior parte dei suoi capi erano rabbini e tutti si sforzavano di restare nell'ortodossia rabbinica. Il nuovo Hasidismo iniziò con due uomini ispirati: Besht (Yisra'el ben Eli'ezer, 1700-1760) e il suo discepolo, Dov Baer, il Maggid di Mezhirich. Essi, come tutti i loro maggiori seguaci, si distinsero più per il gesto singolare e la storia memorabile, che per l'interpretazione della Torah. È difficile valutare il preciso significato «mistico» di un movimento così popolare. Eppure l'intensa esperienza religiosa dei suoi scrittori più grandi non lascia dubbio. Qui in modo particolare dovremmo trattenerci dall'imporre limiti troppo stretti al termine *mistico*. Lo Hasidismo può anche essere più pratico e certamente più sociale dei movimenti spirituali precedenti, ma il suo accento su uno spirito gioioso e su una vita morale deriva certamente da una fonte mistica.

Il misticismo ebraico mostra un varietà incomparabile di forme, che vanno dalla speculazione profonda all'esperienza puramente emotiva. Esso ricorre in modo consistente all'autorità delle Scritture eppure, malgrado ciò, nessun movimento mistico si allontanò mai di più dall'ortodossia teologica della tarda Qabbalah messianica. E ancora per tutte le varietà delle sue forme e delle influenze esterne cui esso fu esposto, il misticismo ebraico possiede indiscutibilmente una poderosa unità interna. In esso domina la parola e l'espe-

rienza spesso tragica del presente lascia in costante attesa del futuro.

[Vedi *ATTENZIONE, COSCIENZA, STATI DI, ESOTERISMO, ESPERIENZA RELIGIOSA*].

## BIBLIOGRAFIA

Le opere migliori sul misticismo in generale restano quelle di W. James, *The Varieties of Religious Experience. Study in Human Nature*, 1902, New York 1961 (trad. it. *Le varie forme della coscienza religiosa*, Torino 1904); e di Evelyn Underhill, *Mysticism*, 1911, New York 1961 (12ª ed.).

R.C. Zaehner, *Mysticism. Sacred and Profane*, Oxford 1957, è un'opera criticata, ma l'autore conosce assai bene l'argomento, specialmente il misticismo induista. Per una raccolta di saggi sull'esperienza mistica, cfr. J. Maréchal (cur.), *Études sur la psychologie des mystiques*, Paris 1924; R. Woods, *Understanding Mysticism*, Garden City/N.Y. 1980.

Sul misticismo induista, cfr. R.C. Zaehner, *Hinduism*, London 1962; e inoltre, ancora valido, S. Dasgupta, *Hindu Mysticism*, New York 1927.

Sul misticismo nel Buddhismo: Ed. Conze, *Buddhism. Its Essence and Development*, Oxford 1951; D.T. Suzuki, *On Indian Mahayana Buddhism*, New York 1968; su Nāgārjuna, cfr. anche F.J. Streng, *Emptiness. A Study in religious Meaning*, New York 1967.

Sul misticismo cristiano, cfr. L. Bouyer, J. Leclercq, F. Vandenbroucke, L. Cognet, *A History of Christian Spirituality*, I-III, New York 1963-1969; P. Pourrat, *Christian Spirituality*, I-IV, Westminster/Md. 1953-1955. Sulla spiritualità francese di epoca moderna, insuperato è H. Brémond, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, I-XII, Paris 1967-1968 (2ª ed.). Sulla spiritualità protestante, cfr. A. Fremantle (cur.), *The Protestant Mystics*, London 1964; e il vol. III della *History of Christian Spirituality*, relativo alle forme di misticismo protestante, ortodosso e anglicano. Sul misticismo ortodosso cfr. anche G.P. Fedorov, *A Treasury of Russian Spirituality*, 1950, Belmont/Mass. 1975.

Sul misticismo islamico, cfr. Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam*, Chapel Hill/N.C. 1975; L. Massignon, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, Paris 1968 (3ª ed.); R.A. Nicholson, *Legacy of Islam*, London 1939; e M. Smith, *Way of the Mystics. The Early Christian Mystics and the Rise of the Sufis*, London 1976.

La scelta di opere generali sul misticismo ebraico è limitata, ma la migliore è un classico: G. Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*, 1941, New York 1961 (rist.) (trad. it. *Le grandi correnti della mistica ebraica*, Genova 1986).

LOUIS DUPRÉ

**MORTIFICAZIONE.** Il termine *mortificazione* deriva dal latino ecclesiastico *mortificare* («mettere a morte»), un termine che compare parecchie volte nel Nuovo Testamento latino. Nella *Lettera ai Romani*, per esempio, Paolo raccomanda ai primi cristiani: «se vivete secondo la carne morirete, ma se con l'aiuto dello Spirito fate morire [*mortificate*] le azioni del corpo, vivrete» (8,13). Nella *Lettera ai Colossesi*, invece, il cristiano viene così esortato: «Fate morire [*mortificate*] quella parte di voi che appartiene alla terra: fornicazione, impurità, passioni, desideri cattivi e quella avarizia insaziabile che è idolatria» (3,5). Questa «mortificazione della carne» era intimamente connessa con la «mortificazione» di Gesù Cristo, cioè con la sua crocifissione. Secondo Paolo, i cristiani portano questa morte (*mortificatio*) di Gesù nel loro corpo, in modo tale che anche la vita di Gesù possa manifestarsi in loro (2 Cor 4,10). Tutti coloro che appartengono a Cristo hanno «crocifisso» la carne con le sue passioni (Gal 5,24). La nozione cristiana di mortificazione, quindi, deriva da questo ideale, formulato originariamente da Paolo: il cristiano partecipa alla passione di Cristo attraverso la messa a morte dei suoi propri desideri disordinati della carne. Questo concetto fu ben rappresentato dall'esempio dei primi martiri, ma, quando le persecuzioni alla fine cessarono, la mortificazione cominciò ad assumere la funzione di una sorta di martirio che ciascun fedele volontariamente si imponeva. Perciò per le successive generazioni di cristiani, che vivevano in epoche ormai molto più sicure, l'adozione di pratiche di mortificazione consentì il recupero, almeno parziale, dell'intensità dello spirito di sacrificio personale che aveva caratterizzato la Chiesa primitiva.

Nel campo generale della storia delle religioni, il termine *mortificazione*, nonostante le sue origini specificamente cristiane, può essere utilizzato in via analogica per riferirsi a un'ampia varietà di pratiche che mirano alla trasformazione religiosa del singolo attraverso forme specifiche di disciplina corporale, talora giungendo fino al dolore e alla sofferenza fisica. La mortificazione va distinta dall'ascetismo, essendo quella una delle possibili componenti di quest'ultimo. Il termine *ascetismo*, infatti, si riferisce di solito a un regime o modo di vita che può anche non comprendere affatto forme specifiche di mortificazione. Per altro verso la mortificazione, se è intesa come l'azione di infliggersi deliberatamente forme di reale sofferenza fisica, può essere del tutto assente da alcune modalità di vita ascetica, come ad esempio quelle praticate nel Buddhismo.

Per la chiarezza di ciò che segue, distingueremo due tipi generali di mortificazione: il tipo ascetico, più o meno integrato in una forma generale di vita religiosa (e che può includere, a puro titolo di esempio, l'atto di indossare abiti ruvidi o inadeguati); e il tipo iniziatico, motivato da specifiche iniziazioni rituali e che implica più spesso l'atto di infliggersi temporaneamente dolore.

**La mortificazione ascetica.** Il Cristianesimo ha considerato in genere la mortificazione un elemento

inserito all'interno di una pratica più generale di vita ascetica. Tra le sue forme più estreme ci sono l'autoflagellazione e il cilicio. L'autoflagellazione mira a riprodurre quella di Cristo, mentre il cilicio, un antico simbolo penitenziale, può agire come una sorta di fustigazione continua. La storia semantica del cilicio è particolarmente istruttiva. Originariamente esso era semplicemente un indumento fatto di stoffa molto ruvida. Nel *Libro di Daniele* (9,3), l'uso di indossare abiti di stoffa ruvida viene associato al digiuno e all'atto di cospargersi il capo di cenere per supplicare Dio. Nel *Vangelo di Matteo* (11,21), gli indumenti ruvidi vengono messi in rapporto con il capo cosparso di cenere in segno di conversione. Nel Cristianesimo primitivo, essi erano la veste imposta ai catecumeni; dal IV secolo in poi furono adottati dai monaci come mezzi di mortificazione. A partire dal XIV secolo, il nome *cilicio* fu attribuito a quella che in realtà era una semplice frusta, indossata come cintura sulla pelle nuda e resa più dolorosa aggiungendo nodi o punte metalliche. Questo tipo di cilicio fu usato per la prima volta da alcuni ordini mendicanti e divenne ben presto una forma di mortificazione privata.

Queste e altre forme meno severe di mortificazione, come il digiuno, furono usate come mezzi di penitenza individuale, per l'espiazione di peccati particolari, oppure all'interno di una forma più generale di ascetismo, associata in particolare agli ordini monastici. In entrambi i casi, comunque, si riteneva che la mortificazione avesse un effetto di trasformazione, favorendo il passaggio da una vita dedita alla gratificazione dei desideri del corpo a una invece più elevata e santificata nello spirito.

Anche le forme di mortificazione presenti nelle varie tradizioni religiose induiste mirano a una radicale trasformazione del praticante; sussiste tuttavia una rilevante differenza nell'atteggiamento assunto verso la sofferenza richiesta da tale processo di trasformazione. Mentre nella tradizione cristiana la sofferenza del singolo è posta in connessione con quella di Cristo in quanto *imitatio Christi*, nell'Induismo la sofferenza è del tutto priva di questo aspetto positivo e viene utilizzata per via negativa come incitamento a sollevarsi al di sopra della condizione umana. Le pratiche dello Yoga, per esempio, aiutano in primo luogo a eliminare la sofferenza, o almeno a coltivare un atteggiamento di completa indifferenza verso di essa. Considerata in sé, la sofferenza implicita nella mortificazione non possiede un significato religioso positivo. L'ideale è piuttosto quello di raggiungere uno stato di totale distacco, che risulta, sotto molti aspetti, simile al concetto stoico di *apatheia* ed è perciò assai distante dall'intenso coinvolgimento che caratterizza la nozione cristiana dell'*imitatio Christi*.

Piuttosto simile, su questo punto, è anche il Buddhismo, sebbene l'ideale buddhista della Via di Mezzo contribuisca a moderare alcune delle forme più estreme di mortificazione che caratterizzavano gli asceti dell'epoca del Buddha. Il coinvolgimento personale del Buddha nella mortificazione, come si sa, lo portò fino alle soglie della morte, prima che egli decidesse di rinunciare a simili pratiche estreme. Dal momento che l'idea della mortificazione implica necessariamente la non moderazione, essa non può essere accettata come un ideale dal Buddhismo. Nonostante ciò, le varie pratiche ascetiche buddhiste possono essere ancora considerate forme di mortificazione, dal momento che esse mirano in ultima analisi alla cessazione del *saṃsāra*, il ciclo dell'esistenza.

**La mortificazione iniziatica.** Nell'ampia gamma delle tradizioni religiose arcaiche, la mortificazione si ritrova anche nell'ambito dei riti di iniziazione. In alcuni casi sembra che le pratiche di mortificazione abbiano lo scopo di condurre simbolicamente l'iniziato a una condizione simile alla morte, in modo da poter poi procedere alla rinascita iniziatica. Queste forme di esercitazione pongono l'iniziato temporaneamente al di fuori del normale ordine morale. Le pratiche comprendono molti tipi di temporanee restrizioni alimentari, dal digiuno all'astinenza totale, e diverse forme di privazioni imposte, come quella dell'acqua e del sonno. Alla stessa motivazione rispondono probabilmente anche i vari esercizi che tendono a saggiare la resistenza dell'iniziato al caldo o al freddo estremi.

Molto diffusi in ogni parte del mondo sono la veglia e il digiuno, che si ritrovano tra gli abitanti delle isole Andamane, nella Nuova Guinea (tra i Siana), nell'Africa (tra i Venda) e nell'America meridionale (tra gli Ocaina). La privazione del sonno, del cibo e delle bevande sembra essere un tipico modo per simboleggiare la morte, giacché i defunti non mangiano, non bevono e non dormono.

Altre forme di mortificazione associate ai rituali di iniziazione sono invece più difficili da interpretare. Un grande numero di pratiche di carattere punitivo, infatti, come ad esempio la fustigazione, fanno parte integrante, in un modo o nell'altro, del processo di iniziazione. Alcune implicano addirittura la tortura, come la pratica di mordere il capo dell'iniziato fino all'osso (in Australia), oppure quella di appendere l'iniziato facendo passare una striscia di cuoio tra il muscolo e l'osso della spalla (come nell'America settentrionale, presso alcune tribù delle Pianure e della Costa nordoccidentale).

Queste forme rituali di maltrattamento vengono di solito interpretate come prove di resistenza: tale spiegazione è suggerita dalla frequente richiesta che la pro-

va dolorosa venga affrontata, affinché il rito sia valido, senza alcun lamento. Ma ci sono anche situazioni in cui all'iniziato non è affatto vietato di gridare e addirittura casi in cui, al contrario, il grido di dolore è previsto e deve essere udito da tutti i presenti. In questi casi, se rinunciamo a considerare tali maltrattamenti rituali come utili a qualche scopo (per esempio come prove di resistenza), non rimane che definirli espressioni di pura violenza. Quest'ultima, comunque, può avere la funzione di separare l'iniziato dal suo stato naturale (quello infantile) e di introdurlo nella condizione sociale dell'adulto. Una violenza di questo tipo è quella del fabbro, l'iniziatore tipico di molte popolazioni africane, il quale fa uso degli elementi naturali per trasformarli in strumenti culturali, attraverso una sorta di mortificazione simbolica. Uno scopo simile può avere anche la violenza presente nei rituali di iniziazione. In quella sorta di impiccagione rituale menzionata sopra, per esempio, l'iniziato viene fatto ruotare, mentre si trova appeso, fino a quando non sviene per il dolore. Questa perdita di conoscenza, che è appunto il raggiungimento di una condizione simile alla morte, rappresenta probabilmente lo scopo finale di questa forma estremamente feroce di mortificazione.

In generale, comunque, la violenza è di secondaria importanza: propriamente essa non è indispensabile per la realizzazione di una morte iniziatica. In molti casi, infatti, si raffigura la morte simbolica semplicemente celebrando riti funebri sull'iniziato o su qualcosa che lo rappresenti. L'iniziato viene allora pianto e si parla di lui come se fosse morto, oppure viene fatto oggetto di un falso seppellimento o viene comunque trattato come se fosse un cadavere.

Anche nei riti battesimali, che richiedono l'immersione totale dell'iniziato, si possono riconoscere forme iniziatiche di mortificazione, implicanti la realizzazione di una condizione simbolica di morte. Il passaggio dall'impurità alla purezza implica in questi casi non soltanto una rinascita, ma anche la morte della precedente condizione. Ma l'immersione nell'acqua può anche rappresentare una mortificazione ottenuta attraverso una nuova immersione nelle acque primordiali del caos precedente alla rinascita. In questa prospettiva, si può dire con Mircea Eliade (1958) che la medesima logica ha prodotto sia i riti battesimali sia i miti del diluvio o dell'inondazione, che implicano entrambi forme iniziatiche di mortificazione, dotate di significato cosmico.

**La mortificazione del sovrano.** È presente una chiara dimensione cosmica anche nella cosiddetta «mortificazione del sovrano», un tipico rito periodico di rinnovamento cosmico. A Babilonia, questo rituale annuale consisteva semplicemente nell'atto di strappare al sovrano le sue insegne regali, di dargli uno schiaffo e di tirargli le orecchie. Come osservava già J.G. Frazer (*The Golden Bough*, 1911), questa forma estremamente attenuata di «mortificazione» è certamente la sopravvivenza di una pratica più antica in cui il sovrano veniva realmente messo a morte.

La pratica della mortificazione del re richiama la passione di Cristo, che fu crocifisso con il titolo di *Rex Judeorum*: Cristo fu «mortificato» come sovrano terreno per potersi innalzare di nuovo come sovrano celeste. La sua morte segna anche la conclusione di un ciclo e l'inizio di un ordine nuovo. È a questa morte che il cristiano partecipa, sia attraverso l'iniziazione del battesimo, sia attraverso la pratica della sua mortificazione personale. In questo modo, il modello iniziatico della mortificazione, anche se in forma non evidente, tuttavia può essere riconosciuto anche nel Cristianesimo, in una forma in qualche modo attenuata. Si tratta, comunque, soltanto di una indicazione: essa segnala come i due tipi di mortificazione qui presentati, quella ascetica e quella inziatica, non vanno affatto visti come reciprocamente escludentisi.

Come nota conclusiva, è interessante notare che l'espressione «mortificazione del re» (*mortificatio regis*) compare nella letteratura alchemica come simbolo della disintegrazione della materia. Interpretata in chiave spirituale, questa *mortificatio regis* appartiene a ciò che gli alchimisti rinascimentali chiamavano il «mistero salvifico cristiano». La meditazione sulla *mortificatio regis*, perciò, era paragonabile alla meditazione sul *mistero doloroso* della Passione di Cristo, che è presente nella pratica cattolica della recita del Rosario.

## BIBLIOGRAFIA

Non esiste una bibliografia specifica su questo argomento. Per ulteriori informazioni sulla mortificazione di tipo ascetico e su quella di tipo iniziatico, il lettore può fare riferimento alla bibliografia riportata rispettivamente alle voci *ASCETISMO* (in questo volume) e *INIZIAZIONE* (vol. 2).

Per il secondo tipo di mortificazione, cfr. anche M. Eliade, *Birth and Rebirth. The Religious Meanings of Initiation in Human Culture*, London 1958 (= *Rites and Symbols of Initiation. The Mysteries of Birth and Rebirth*, New York 1958, 1965) (trad. it. *La nascita mistica. Riti e simboli d'iniziazione*, Brescia 1974), che pone la mortificazione iniziatica all'interno della dialettica più generale tra precosmico e cosmico. Su questa medesima linea esegetica, M. Eliade, *Forgerons et alchimistes*, Paris 1956. 1977 (trad. it. *Arti del metallo e alchimia*, Torino 1980), analizza la figura del fabbro africano come «maestro di iniziazioni» e fornisce una introduzione alla teologia mistica della *mortificatio* alchemica. Per una panoramica storica sulla «mortificazione del re», cfr. D. Sabbatucci, *Il mito, il rito e la storia*, Roma 1978, pp. 329-477.

DARIO SABBATUCCI

**NASCITA.** Il mistero associato alla nascita costituisce un motivo centrale in tutte le religioni. Tale mistero può manifestarsi nell'irriducibile aspetto fisiologico del parto, oppure in una forma simbolica estremamente astratta. Da un punto di vista religioso, la nascita non viene considerata solamente un processo fisiologico o un evento fisiologico celebrato ritualmente, ma è associata allo sviluppo e all'esaltazione di certi poteri spirituali o almeno dell'anima. Così trasformato attraverso il mito, il rituale e il simbolo, il concetto della nascita diventa allora lo strumento più importante per comprendere l'esistenza e per esprimere la meraviglia della creazione.

La maggior parte delle religioni affronta il motivo della nascita attraverso questi tre campi espressivi del mito, del rito e del simbolo. Narrazioni mitiche che riferiscono nascite importanti o che alludono a figure mitiche impegnate in una azione generativa sono presenti nella maggior parte delle tradizioni religiose: questi miti illustrano l'importanza teologica ed etica dei riti che accompagnano la nascita e la rinascita. I riti legati al parto, infatti, trasformano sempre questo evento fisiologico in una esperienza religiosa. Un terzo motivo importante è costituito dal tema della rinascita simbolica. Molte religioni, infatti, rappresentano le principali trasformazioni che intervengono nel corso dell'esistenza nei termini di una rinascita. Nella forma di una iniziazione collettiva, oppure nella forma di una conversione individuale, nella maggior parte delle religioni ci si aspetta che i propri membri passino attraverso una seconda nascita simbolica, che talvolta ripete da vicino la prima nascita, quella fisiologica. In altri casi si manifesta l'intenzione di cancellare le inadeguatezze della prima nascita, ponenendo in contrapposizione la nascita fisiologica con la rinascita spirituale o sociale. In questi casi spesso si realizza una notevole tensione tra gli uomini e le donne, che può anche diventare ostilità aperta. Questa seconda nascita, inoltre, può anche risultare così astratta da non potersi più riconoscere il legame di ripetizione che la collega alla prima.

**Religioni primitive.** Varie raffigurazioni di donne incinte, risalenti al periodo paleolitico, costituiscono testimonianza della più antica attribuzione di un significato religioso alla nascita. Scoperte in numerosi siti archeologici, dalla Spagna alla Russia, queste raffigurazioni sono datate dal 25000 a.C. circa in poi. Dal momento che sono state ritrovate tra le rovine di antichi insediamenti e spesso all'interno di abitazioni, si ritiene che facciano parte della religione domestica. Sebbene non sia possibile stabilire con sicurezza l'uso e il significato preciso di queste figure, sembra innegabile che esse riflettano ed esprimano una connessione specifica con la nascita e, più in generale, con l'energia femminile, intese come simboli esistenziali e religiosi fondamentali.

Per il periodo neolitico, le prove dell'esistenza, nell'Europa antica, tra il 6500 e il 3500 a.C., di una religione incentrata su divinità femminili e di una società matriarcale ampiamente diffusa, sono state presentate in modo convincente da Marija Gimbutas (1982). Secondo la Gimbutas, una appropriata definizione collettiva per le varie divinità femminili sarebbe quella di «dea creatrice», intesa nei suoi molti aspetti. Uno dei più importanti tra questi aspetti è quello della «dea che dona la vita, con le gambe largamente divaricate»

(p. 176). Alcuni rilievi che raffigurano questa figura divina sono stati trovati nei templi del villaggio anatolico di Çatal Hüyük (scavato e descritto da James Mellaart) e sono diventati piuttosot celebri. Alcuni studiosi moderni hanno sottolineato l'impatto immediato che doveva provocare, all'ingresso di un santuario religioso, la visione di una simile immagine della grande dea generatrice con le gambe aperte. Questi santuari di Çatal Hüyük furono utilizzati per almeno un millennio. Secondo la Gimbutas, inoltre, varie rappresentazioni schematiche di questa dea generatrice erano ampiamente diffuse nell'Europa antica.

Si può studiare il significato religioso della nascita nelle religioni primitive anche utilizzando dati etnografici. Presso molte società sono stati minuziosamente descritti e analizzati i riti che si riferiscono alla prima e alla seconda nascita. Anzi le società di minore ampiezza hanno fornito gli elementi di riferimento per molte analisi classiche del rituale della nascita e della rinascita. Non sono stati, invece, ancora sufficientemente studiati i collegamenti tra questi rituali di nascita e le mitologie relative alla nascita, che pure sono presenti presso moltissime società, anche di grande ampiezza.

La nascita fisiologica è quasi sempre accompagnata da interventi rituali. Lo schema classico dei riti di passaggio (separazione, isolamento e ritorno) si manifesta in modo evidente nelle attività rituali che circondano il parto. In questo caso si realizza una connessione eccezionalmente stretta tra le necessità fisiologiche e l'elaborazione rituale. Altri riti di passaggio non comportano una similie necessità fisiologica di separazione e di isolamento, il che pare confermare l'ipotesi che sia appunto l'esperienza del parto il modello sul quale si sono strutturati tutti i riti di passaggio. Questa osservazione, inoltre, rafforza l'impressione che il significato religioso della nascita sia enormemente più ampio e ricco rispetto al significato fisiologico del parto, che pure costituisce una delle più potenti e significative radici metaforiche della religione.

Lo schema fondamentale costituito da separazione, isolamento e ritorno può assumere molte forme e può includere numerosi dettagli rituali. La separazione, infatti, comincia talvolta molto prima del parto, ma può anche avere inizio soltanto con l'arrivo delle doglie, come tra i !Kung dell'Africa meridionale. L'isolamento può essere breve e totale, come avviene ancora nel caso singolare dei !Kung, i quali, peraltro, lo riservano ai parti che non si presentano complicati. Di solito, invece, la partoriente viene isolata insieme a parenti e ad aiutanti appropriati. Benché vi siano alcune significative eccezioni (come tra gli abitanti di Tikopia e delle isole Marchesi), una delle costanti più chiare a proposito dell'isolamento in occasione del parto nelle religioni primitive è l'esclusione degli uomini. Di solito la loro assenza non è soltanto un caso o una soluzione pratica, ma costituisce piuttosto un requisito religioso profondamente sentito. Talora il marito può partecipare indirettamente al parto attraverso la pratica della *couvade*, che prevede una serie di tabu connessi al lavoro e all'alimentazione, ma soprattutto speciali sintomi fisici e isolamento. Queste pratiche sono comuni soprattutto presso gli Indios dell'America meridionale. [Vedi *COUVADE*, vol. 2]. Se l'esclusione degli uomini dal parto è un requisito quasi generale, in circostanze speciali, come un parto che si presenta difficile, vengono fatte spesso significative eccezioni; in questi casi lo sciamano o il padre può assistere la partoriente.

Dopo il parto, l'isolamento per la donna si prolunga di solito per qualche giorno e spesso per un mese o anche più. Durante questo periodo di isolamento, sia la madre sia il neonato godono di un trattamento speciale e sono soggetti a speciali divieti. Nella maggior parte dei casi, durante l'intero ciclo rituale della separazione, isolamento e ritorno, la normale *routine* dell'alimentazione, del lavoro e dei contatti umani viene sospesa. Le attività e i contatti normali sono limitati per proteggere sia la madre e il bambino sia coloro con i quali la madre viene in contatto, oppure entrambi. In altri casi la madre viene sostenuta con cibi speciali, con un carico di lavoro più leggero o con la sollecita compagnia dei suoi amici e parenti. In linea generale, si può dire che una qualche forma di elaborazione rituale del parto fisiologico è un fatto universale presso le donne di tutte le culture primitive.

Quasi tutti i riti del parto descritti finora si incontrano anche tra gli Aborigeni australiani. La letteratura etnografica dedicata a queste popolazioni si concentra soprattutto sui riti della seconda nascita, cioè dell'iniziazione, che viene in genere considerata la nascita più importante. Molte analisi della religione degli Aborigeni australiani, infatti, suggeriscono che la nascita fisiologica costituisca il punto più basso del ciclo vitale relativo all'appartenenza del singolo alla comunità sacra o religiosa, e che questa situazione possa modificarsi soltanto con una seconda nascita, considerata quella autentica, che si realizza nel corso dell'iniziazione. Per la partoriente, comunque, il parto è in definitiva una esperienza sacrale che contribisce anche ad accrescere la sua condizione socio-religiosa. Ella infatti sperimenta e celebra tutti i riti associati alla partecipazione a una cerimonia sacra e in questo modo imita i modelli della mitica «Epoca del sogno», che sanciscono la sua esperienza e il suo comportamento.

Per molte religioni primitive, la nascita è un evento che deve essere nuovamente sperimentato almeno una

volta nella vita, specialmente da parte degli uomini. [Vedi *INIZIAZIONE*, vol. 2]. Spesso, a questo scopo, i ragazzi vengono allontanati con la forza dal loro ambiente familiare, isolati dalle donne, soggetti a prove dolorose e talora a operazioni fisiche, e infine messi al corrente di un sapere segreto che soltanto gli uomini possono conoscere (anche se, per la verità, quasi sempre le donne scoprono furtivamente questi segreti). Quando infine i ragazzi vengono reintegrati nella società, essi sono diventati a pieno titolo «uomini», grazie appunto al potere della loro iniziazione.

Nonostante vi siano alcune eccezioni, come tra i Mende dell'Africa occidentale, questo prolungato e dettagliato processo di rinascita si applica in modo particolare agli uomini piuttosto che alle donne. Alcuni studiosi interpretano questo carattere maschile dei riti di rinascita come un atto simbolico con il quale i ragazzi entrano nel regno degli uomini e si separano definitivamente dal mondo femminile nel quale hanno vissuto fino a quel momento. Le cerimonie della seconda nascita presso gli Aborigeni australiani si possono però anche interpretare come esperienze che sanciscono il passaggio da una condizione profana a una condizione sacra. Questa analisi suggerisce l'ipotesi che soltanto la seconda nascita simbolica sia quella *autentica* e che l'iniziazione maschile sia necessaria per completare ciò che le donne non sono in grado di fornire attraverso il parto. Questa analisi sottolinea le differenze e le tensioni tra due differenti modi di nascere, quello fisiologico fornito dalle donne e quello rituale gestito dagli uomini, e si concentra soprattutto sulla tensione e sull'ostilità culturale tra uomini e donne. Altre analisi, invece, sottolineano soprattutto la continuità tra la prima e la seconda nascita e considerano la seconda nascita una duplicazione piuttosto che una cancellazione della prima. In modo ancora più significativo, spesso gli iniziatori maschi alla fine sperimentano anch'essi indirettamente il parto in una sorta di *couvade* ritardata, replicando lo schema del parto fisiologico. Questo tipo di analisi sostiene che le cerimonie della seconda nascita sono basate soprattutto sull'ammirazione e sulla soggezione maschile nei confronti della capacità delle donne di partorire, piuttosto che sul disprezzo nei loro confronti.

Le cerimonie maschili degli Aborigeni australiani relative alla seconda nascita pongono chiaramente in evidenza il doppio significato della seconda nascita, intesa sia come trasformazione dei ragazzi in uomini, sia come esperienza maschile del parto. Durante queste cerimonie, i ragazzi vengono tenuti in braccio dagli uomini nello stesso modo in cui le donne cullano i neonati. Dopo l'iniziazione, ai ragazzi viene insegnato un nuovo linguaggio e gli uomini si sottopongono alle stesse pratiche di purificazione e di guarigione che affrontano le donne dopo il parto, imitando le sorelle protagoniste del mito dell'«epoca del sogno». Una di queste cerimonie richiama simbolicamente il taglio del cordone ombelicale. Nel corso di altre cerimonie, invece, sul terreno sacro viene fissato un telo, a simboleggiare l'utero, e su di esso vengono fatti stendere i ragazzi, che vi rimarranno fino al momento conveniente perché si alzino e ne escano. La loro uscita viene particolarmente sottolineata dalla sequenza delle drammatizzazioni danzate di cui gli uomini sono protagonisti. In occasione di altre cerimonie, gli uomini si feriscono in modo rituale e mettono in relazione il loro sangue con quello che sgorga durante il parto.

Molte religioni primitive concentrano la loro attenzione sulle nascite mitologiche e su figure mitiche di donne generatrici. Si può dire che nessuno tra i tanti sistemi mitologici delle religioni primitive è privo di personaggi femminili e di vicende che ruotano intorno ai temi della nascita e della rinascita. Tra gli Aborigeni dell'Australia, per esempio, sono presenti diversi celebri cicli mitologici incentrati su figure di generatrici, che costituiscono tra l'altro il modello per le principali pratiche rituali, relative sia agli uomini sia alle donne. Ronald M. Berndt ha descritto due tra i maggiori cicli mitici in *Kunapipi. A Study of an Australian Aboriginal Religious Cult* (Melbourne 1951) e in *Djanggawul. An Aboriginal Religious Cult of North-Eastern Arnhem Land* (London 1952). Il ciclo epico di Djanggawul parla di un fratello e due sorelle che viaggiano insieme; le sorelle sono sempre incinte e partoriscono continuamente, sempre assistite dal fratello. Il secondo ciclo epico tratta di due sorelle, le Wawalag, una delle quali è incinta e partorisce. Le sorelle rivelano le loro esperienze agli uomini attraverso i sogni, che diventano così il fondamento per le rappresentazioni rituali che accompagnano le cerimonie della seconda nascita. In alcune mitologie aborigene, il processo rituale della seconda nascita è esso stesso identificato con la Grande Madre universale in funzione di generatrice.

**Religioni dell'India.** Anche per le religioni dell'India, specialmente nella religiosità popolare, il parto rimane una occasione di particolari osservanze religiose. Questi riti seguono lo schema consueto della separazione, isolamento e ritorno, dopo l'interruzione della normale *routine* quotidiana. Di solito sia le donne sia gli uomini partecipano alle cerimonie religiose legate alla nascita, sebbene i riti siano molto più elaborati per le donne. In India, le pratiche relative al parto sono caratterizzate da alcune concezioni e da alcune cerimonie rituali propriamente induiste, che coinvolgono i concetti di purezza e di contaminazione e si fondano sul carattere fortemente patriarcale della famiglia.

I rituali della nascita in un villaggio indiano sono descritti in un importante studio di Doranne Jacobsen (1980). Durante la gravidanza, le limitazioni relative al cibo e all'attività sono piuttosto modeste, ma con l'inizio delle doglie la partoriente viene completamente separata dagli altri. Si crede che durante le doglie e per un breve periodo immediatamente successivo al parto la donna e il neonato si trovino in una condizione di estrema contaminazione, simile alla condizione dei membri delle classi più basse degli intoccabili. Chiunque abbia contatti con la madre e il bambino contrae anch'egli questo stato di contaminazione, perciò i due vengono accuratamente isolati. Soltanto la levatrice, che appartiene a una casta molto bassa a causa della natura contaminante del suo lavoro, e una parente sposata rimangono con la donna. Questa contaminazione provocata dal parto si estende in grado minore a tutti i membri della famiglia del marito. Anch'essi, infatti, osservano alcuni dei divieti che regolano la vita delle persone che sono in stato di contaminazione e si sottopongono a riti di purificazione.

Il parto è seguito da una serie di cerimonie che gradualmente reintegrano la donna e il bambino nella vita quotidiana del villaggio. La sera stessa del parto, donne e ragazze si raccolgono nel cortile della casa per cantare. Dopo tre giorni, il livello della contaminazione diminuisce notevolmente quando la puerpera si sottopone ad alcuni bagni di purificazione; poi comincia ad avere contatti limitati con la propria famiglia. Dopo dieci giorni, si svolge una importante cerimonia femminile, nel corso della quale la donna e il neonato lasciano temporaneamente la casa per la prima volta e la madre benedice le brocche per l'acqua e la provvista d'acqua potabile della famiglia. Durante tutto il mese successivo, la puerpera si trova ancora in uno stato transitorio: prende parte ad alcune delle attività della famiglia ma non cucina né partecipa ai riti di culto rivolti alle divinità. In genere, il periodo di contaminazione termina circa quaranta giorni dopo il parto, quando la madre celebra una cerimonia notturna al pozzo del villaggio, estendendo simbolicamente la sua fertilità alla provvista d'acqua potabile del villaggio e completando la sua reintegrazione nella comunità.

Questo periodo di transizione nell'esistenza della donna è significativo non soltanto per lei, ma anche per tutta la sua famiglia e addirittura per l'intera comunità. I membri della famiglia del marito, per esempio, indifferentemente uomini e donne, che spesso rendono difficile la vita della giovane sposa, riconoscono lo speciale stato rituale della nuova mamma e cambiano di conseguenza il loro comportamento. Per lei stessa, inoltre, l'isolamento di quaranta giorni non è tanto un periodo di restrizione di privazione, quanto un periodo di riposo salutare e di indulgenza. Ella infatti riceve cibi speciali, particolare attenzione e un nuovo e autorevole ruolo nella famiglia del marito, soprattutto se ha appena partorito il primo figlio maschio. Questi rituali della nascita rafforzano e convalidano il ruolo vitale della donna in una società che spesso esprime una particolare ambivalenza verso le donne, dimostrando in genere una forte predominanza dell'elemento maschile.

La seconda nascita simbolica risulta particolarmente importante per alcune caste e presso alcuni gruppi religiosi dell'India. Nel corso del periodo vedico (tra il 1500 e il 900 circa a.C.), per esempio, per quelle caste che sono tuttora pesantemente legate a rituali e privilegi di origine vedica, la seconda nascita era un avvenimento importante. Durante il periodo vedico essa era rilevante per se stessa; nell'Induismo contemporaneo, invece, essa è importante soprattutto a causa dei privilegi associati al fatto di essere degni di sottoporsi a una seconda nascita.

Le caste più elevate della società induista si definiscono «quelli nati due volte»: la seconda nascita attribuisce loro alcuni privilegi, uno *status* sociale e una serie di responsabilità che non valgono per il resto della popolazione. I privilegi comprendono il diritto di studiare i sacri testi vedici e di celebrare cerimonie religiose derivate dai modelli vedici. Il simbolo visibile di questa speciale condizione è il cordone di cotone che gli uomini portano sulla spalla sinistra e che fermano sul fianco destro. La seconda nascita di un ragazzo si realizza quando egli viene rivestito di questo sacro cordone, riceve dalla sua guida spirituale un particolare versetto sacro e si sottopone, almeno per pochi minuti, alla disciplina ascetica caratteristica degli studiosi di religione.

Gli antichi testi religiosi relativi a questa cerimonia di iniziazione la descrivono come un secondo parto, realizzato simbolicamente dall'uomo che funge da precettore. L'istitutore, infatti, trasforma il ragazzo in un embrione, lo concepisce nel momento stesso in cui appoggia la sua mano sulla spalla del ragazzo. Diventa a sua volta la madre e il padre del ragazzo e in modo simbolico lo porta nel suo ventre per tre notti; il terzo giorno, infine, il ragazzo è rinato nella sua nuova condizione di membro del gruppo privilegiato dei nati due volte. Dopo la sua iniziazione, l'uomo nato due volte può celebrare ulteriori sacrifici che cominciano anch'essi con una forma di iniziazione che implica un ritorno allo stato embrionale e una rinascita. Ancora oggi, in India, alcune tradizioni cultuali attribuiscono all'iniziazione molta importanza e continuano a utilizzare questi temi. Alcune iniziazioni all'interno del Buddhismo, per esempio, cominciano con una serie di ce-

rimonie in cui il neofita, deliberatamente paragonato a un neonato, viene lavato, rivestito e adornato, gli viene insegnato a parlare, gli viene attribuito un nuovo nome e così via.

Sebbene questo tema della seconda nascita ricorra ampiamente nel mondo religioso dell'India, i grandi temi soteriologici della tradizione indiana non si appoggiano in alcun modo sulle metafore della nascita e della rinascita. Né lo Yoga induista né l'Ottuplice Sentiero del Buddhismo, infatti, possono essere considerati un processo di seconda nascita; né il *brahman* induista né il *nirvāṇa* buddhista provengono dalla seconda nascita. Essi semplicemente cancellano la delusione e conducono all'intuito e all'intelligenza. Sono immagini di maturazione e di morte, piuttosto che di nascita e di rinascita, quelle che meglio descrivono questa realizzazione di una realtà ultraterrena.

Nel mondo indiano, sia le descrizioni mitologiche di nascite speciali sia le rappresentazioni delle figure femminili delle grandi generatrici sono fondamentalmente ambigue. Le due narrazioni più popolari che descrivono un parto, quella del Buddha medesimo e quella di Kṛṣṇa, infatti, sono estremamente insolite. Piuttosto che servire come dimostrazione esemplare della generazione, esse alludono allo straordinario futuro che fin da bambini attende il Buddha e Kṛṣṇa. Anche le dee, che sono numerose e importanti, non sono mai semplicemente delle dee madri. Benché venga spesso sottolineato il loro potere creativo, infatti, nessuna delle principali dee della mitologia induista sperimenta personalmente una maternità e un parto con i quali si possa in qualche modo identificare una semplice donna, neppure Pārvatī, la moglie di Śiva e la madre di due dei suoi figli. Eppure la venerazione dei simboli della sessualità, maschile e femminile, è ampiamente diffusa. Nei templi delle principali divinità femminili, per esempio, le tante figure nude, con le mani sui fianchi e le ginocchia divaricate per mostrare il sesso, richiamano la generatrice di Çatal Hüyük. Quanto alla Śakti, l'energia vitale, essa rappresenta la forza che produce e nutre l'intero mondo fenomenico. Senza toccare i suoi piedi, che danzando apportano energia, anche la divinità maggiore, Śiva, sarebbe soltanto un semplice *sava*, un cadavere.

**Religioni monoteistiche.** Nel Vicino Oriente antico, il monoteismo implica la soppressione della figura della dea in quanto simbolo esclusivo della creatività divina. La dea viene sostituita da un creatore unico, supremo, astratto e asessuato, sebbene maschio. Molte mitologie, dal III millennio in poi, mostrano il tentativo crescente di presentare i maschi nella funzione primordiale di creatori, o addirittura di primi generatori. Essi rimangono incinti e partoriscono, nonostante le loro limitazioni anatomiche. Anche se non sono direttamente coinvolte nel parto, queste divinità maschili vengono spesso raffigurate nel momento in cui compiono atti creativi. Forse il racconto più drammatico che rappresenta questo capovolgimento di visuale è costituito dal poema epico della creazione dell'antica Mesopotamia (metà del II millennio a.C.). La prima generazione di divinità è quella dei genitori primordiali Apsu e Tiamat. Dopo che Apsu è stato ucciso dagli dei più giovani, Tiamat scende in guerra contro di loro. La guerra è una sfida tra Marduk, un giovane eroe, e Tiamat, la Madre primordiale. Marduk infine la uccide e crea il mondo dal suo corpo senza vita. L'identificazione sessuale dei due protagonisti, che spesso, per la verità, viene ignorata, è comunque sempre estremamente significativa. La si ritrova anche in uno dei miti più importanti per la cultura occidentale, la creazione della donna (Eva) a partire dall'uomo (Adamo).

In sintonia con questo capovolgimento ideologico, nelle religioni monoteistiche la gravidanza fisiologica non viene considerata una attività particolarmente importante o di forte spessore religioso. I dolori del parto, per esempio, sono spesso spiegati come una punizione per la curiosità e la disobbedienza di Eva; la nascita più ammirevole, la nascita verginale di Gesù, non può essere un modello per le donne comuni, così come non lo possono essere nel mondo indiano le nascite del Buddha o di Kṛṣṇa. Nel corso dei secoli, sebbene le donne siano state sempre esortate a procreare e addirittura siano state dichiarate salvate dalla loro stessa gravidanza (1 Tm 2,15), la loro gestazione non è mai stata valorizzata da significati rituali o religiosi né è stata mai utilizzata nei sistemi mitologici come un simbolo significativo. Nel Cristianesimo, nell'Ebraismo e nell'Islam, il parto è stato invece spesso affiancato da rituali popolari, da tabu di vario genere e da superstizioni varie. Ancora nelle moderne società secolarizzate, come hanno dimostrato numerose indagini antropologiche, le varie fasi del parto sono altamente ritualizzate. Questi rituali stanno attualmente subendo un processo di notevole mutamento, come dimostrano la crescente popolarità del parto in casa e delle varie cliniche per le nascite e, infine, la maggiore partecipazione diretta dei padri al parto: si tratta di tendenze che trovano riscontro in moltissime società.

All'interno di queste tradizioni religiose occidentali, la maternità come funzione è diventata un simbolo religioso più significativo della nascita in sé, come è dimostrato dalla raffigurazione della Madonna con il Bambino che è popolare nella devozione religiosa cristiana. Gli studiosi stanno cominciando a rilevare alcuni aspetti dell'energia materna presenti nel simbolismo maschile del divino. Lo Jahvè delle Scritture ebraiche,

per esempio, viene spesso rappresentato come madre. Il termine indicante la sua misericordia, *raḥamim*, per esempio, deriva dalla parola che significa «grembo», *reḥem*: secondo alcuni studiosi, perciò, l'espressione «padre misericordioso» dovrebbe essere trasformata nel curioso concetto di «padre materno». I termini usati per indicare il suo spirito possono essere indifferentemente maschili o femminili, mentre il vocabolo che indica la sua sapienza è certamente femminile, la *shekhinah*, parola che indica la sua presenza sulla terra. Frequentemente, in epoca medievale, Cristo fu raffigurato con atteggiamenti femminili e addirittura materni. Nella sua dimostrazione ontologica dell'esistenza di Dio, Anselmo rappresenta Cristo come una chioccia, una immagine che compare, del resto, già nella Bibbia (Mt 23,27; Lc 13,34).

La seconda nascita, invece, è rimasta un motivo centrale anche nelle varie religioni monoteistiche, soprattutto nel Cristianesimo. La nascita fisiologica non è di per sé sufficiente a iniziare l'individuo all'adesione completa alla comunità religiosa, adesione che viene invece compiutamente realizzata dalla seconda e autentica nascita. Nell'Ebraismo e nell'Islamismo, il rito della circoncisione propriamente non rappresenta una vera e propria rinascita. Nell'Ebraismo essa significa semplicemente l'ammissione del bambino al «patto», ed è il primo evento significativo dal punto di vista religioso, ma non è affatto modellata sulla struttura della nascita precedente.

Nel Cristianesimo, invece, la necessità di una seconda nascita è particolarmente forte. Il contrasto tra il «vecchio Adamo» e l'«uomo nuovo» è profondamente radicato nel sistema simbolico cristiano. Il passaggio da una nascita all'altra costituisce una esperienza personale necessaria, sanzionata dal battesimo, oppure, più recentemente, da varie forme di esperienza psicologica di «rigenerazione». Poiché il battesimo è amministrato da un clero tradizionalmente tutto maschile, il rituale assomiglia alla seconda nascita praticata dagli uomini in molte altre religioni. Tuttavia questa rinascita non è affatto una duplicazione del parto fisiologico, dal momento che essa enfatizza, piuttosto, la necessità di morire alla «vecchia vita». Ciascun fedele, nel Cristianesimo, indifferentemente uomo o donna, ha la necessità di rinascere individualmente. In questo modo l'interpretazione cristiana della rinascita si allontana in maniera significativa dalle diverse tradizioni religiose. Tale rinascita, comunque, si realizza attraverso l'azione di un clero maschile ed è quasi sempre interpretata come una rinascita che conduce nella grazia di una divinità maschile. Forse in nessun'altro contesto religioso il bisogno di rinascere è stato avvertito in maniera così forte eppure così distante dal mondo del simbolismo femminile e dalla riproposizione dell'attività tipicamente e per eccellenza femminile.

## BIBLIOGRAFIA

Dispersa in varie fonti è la letteratura sui riti della nascita e della rinascita, così come sulla mitologia e sul simbolismo della Grande Madre. Solo raramente tali materiali si trovano utilmente raccolti in pubblicazioni generali. Due trattazioni classiche sui rituali di passaggio sono M. Eliade, *Birth and Rebirth. The Religious Meanings of Initiation in Human Culture*, London 1958 (= *Rites and Symbols of Initiation. The Mysteries of Birth and Rebirth*, New York 1958, 1965) (trad. it. *La nascita mistica. Riti e simboli d'iniziazione*, Brescia 1974); e A. van Gennep, *Les rites de passage*, Paris 1909 (trad. it. *I riti di passaggio*, Torino 1981). Contengono significative trattazioni comparate dei riti della nascita: Martha N. e M.H. Fried, *Transitions. Four Rituals in Eight Cultures*, New York 1980; e Sheila Kitzinger, *Women as Mothers. How They See Themselves in Different Cultures*, New York 1978 (trad. it. *Donne come madri. Gravidanza, parto, cure materne in un confronto di culture diverse*, Milano 1980).

Sulla religione dell'Europa antica, cfr. Marija Gimbutas, *The Goddesses and Gods of Old Europe, 6500-3500 B.C.*, Berkeley 1982 (trad. it. *Il linguaggio della dea. Mito e culto della dea madre nell'Europa neolitica*, Milano 1990); e Annie Barstow, *The Prehistoric Goddess*, in C. Olson (cur.), *The Book of the Goddess. Past and Present*, New York 1983. Le cerimonie della nascita e della rinascita tra gli Aborigeni australiani sono riassunte nei saggi di Rita M. Gross, *Menstruation and Childbirth as Ritual and Religious Experience among Native Australians*; e di Doranne Jacobson, *Golden Handprints and Red-Painted Feet. Hindu Childbirth Rituals in Central India*, entrambi in Nancy A. Falk e Rita M. Gross (curr.), *Unspoken Worlds*, San Francisco 1980. Le cerimonie della rinascita sono descritte in D.G. Mandelbaum, *Society in India*, Berkeley/Calif. 1970; e in J.A. Dubois, *Moeurs, institutions et cerémoines des peuples de l'Inde*, Paris 1825. Per le infinite qualità delle dee e delle mitiche generatrici induiste, cfr. N.N. Bhattacharyya, *The Indian Mother Goddesses*, Columbia/Miss. 1977; e J.S. Hawley e Donna M. Wulff (curr.), *The Divine Consort*, Berkeley 1982.

Per i mutamenti del simbolismo della nascita nel Vicino Oriente antico, cfr. ad esempio Diane Wolkstein e S.N. Kramer, *Inanna. Queen of Heaven and Earth. Her stories and himns from Sumer*, New York 1983 (trad. it. *Il mito sumero della vita e dell'immortalità*, Milano 1985). Gli sviluppi in ambito prebiblico sono invece presentati da Th. Jacobsen, *The Treasures of Darkness*, New Heaven 1976. Gli sforzi per far prevalere la visione biblica sono discussi in R. Patai, *The Hebrew Goddess*, New York 1967. Per il simbolismo della seconda nascita nel Cristianesimo, cfr. Marion J. Hatchett, *Sanctifying Life, Time and Space* New York 1976; e J. Martos, *Doors to the Sacred*, New York 1982. Un vecchio libro contenente informazioni ancora assai preziose è, infine, E.O. James, *The Cult of the Mother Goddess*, New York 1959 (trad. it. *Gli antichi dei mediterranei*, Milano 1965).

RITA M. GROSS

**NASCITA VERGINALE.** Una donna che non ha avuto rapporti sessuali è vergine, e la nascita verginale, o partenogenesi (dal greco *parthenos*, «vergine» e *genesis*, «nascita»), indica il parto di una vergine. In base a questa definizione, la natività di Gesù è la storia di una nascita verginale, mentre quella del Buddha o quella di Dioniso non lo sono. Il problema tecnico è la perdita o la conservazione della verginità durante il processo del concepimento. La Vergine Maria fu semplicemente «trovata col figlio dello Spirito Santo» prima di essere sposa e prima di avere «conosciuto» un uomo. Allo stesso modo, secoli prima, il Buddha era entrato nel grembo della madre, la quale, tuttavia, essendo sposata, non poteva in quel momento essere ancora vergine. Nel mito di Dioniso, Zeus si unisce a Persefone sotto forma di serpente e la rende gravida, di modo che la verginità della ragazza viene tecnicamente perduta.

Attenersi a requisiti troppo precisi e restrittivi significherebbe ignorare le ovvie connessioni mitiche e simboliche tra le tante storie tradizionalmente collegate a una nascita verginale, ivi comprese le storie del Buddha e di Dioniso. Porterebbe, inoltre, a domande oziose, quali, per esempio, se la fanciulla frigia Nana avesse perso la verginità, quando fu resa gravida da un seme di melograno e concepì Attis; o se Danae avesse perso la castità, quando Zeus scese su di lei come «pioggia d'oro» per generare Perseo; o se ci sia stato un qualunque tipo di rapporto, quando, secondo il folclore africano, la Vecchia Donna concepì l'eroe Lituolone.

Nel contesto del mito e della religione, sembrerebbe quindi corretto riferire l'espressione «nascita verginale» a ogni concepimento e nascita miracolosi. In altre parole, che la madre sia tecnicamente vergine è un dato di secondaria importanza rispetto al fatto che ella concepisce e partorisce in un modo diverso dal comune. La storia della nascita verginale non è in ultima analisi la storia di un cavillo fisiologico; è la storia della divinità che entra nell'esperienza umana nell'unico modo possibile.

In questo senso non tecnico, il concetto di nascita verginale è presente nella maggior parte delle culture. È familiare a numerosi popoli africani; agli Inuit (Eschimesi); agli Indiani Tewa, Blackfeet (Piedi Neri), Apache e Navajo dell'America settentrionale; agli antichi Egizi, Frigi, Greci, Toltechi e Persiani; ai lettori del poema epico induista *Mahābhārata*, come a quelli del finnico *Kalevala*; ai seguaci del Buddha e a quelli di Cristo.

L'evento specifico, in cui una donna partorisce senza avere avuto il consueto rapporto sessuale, deve essere visto come una delle numerose componenti della storia della comparsa di un eroe, annunziata proprio dal suo concepimento miracoloso. L'agente del concepimento è sempre insolito e incarna un potere cosmico sovrumano. La nascita stessa avviene sovente in un boschetto o in altro luogo appartato, e gli elementi quali il dolore, il sangue e la placenta sono spesso assenti. Talora il neonato presenta caratteristiche da adulto o altre qualità straordinarie. Non è raro che, dopo il parto, la madre scompaia o muoia. Solitamente il bambino è sotto la minaccia di forze maligne, che vengono miracolosamente sconfitte. [Vedi *EROE*, vol. 1].

I racconti di nascite verginali più noti sono, generalmente, quelli delle «grandi religioni»; ma se ne trovano molti nei sistemi religiosi di civiltà estinte e in quelli delle comunità cosiddette *primitive*. Nella maggioranza delle storie più antiche e delle più semplici, l'eroe nasce da una vergine; il concepimento avviene mediante il contatto con un oggetto o fenomeno naturale – una piuma, un frammento d'argilla, un seme, un raggio di sole – contenente la forza divina. L'eroe tolteco e azteco Quetzalcoatl fu concepito quando il dio, trasformatosi nel Mattino, alitò sul volto della madre, Chimalman. Raven, il trickster degli Inuit, nacque da una vergine, la quale aveva ingerito una piuma che fluttuava sul mare.

Gli Indiani Tewa raccontano una leggenda movimentata su Ragazzo Orcio d'Acqua. Una giovane rimase incinta quando un frammento di argilla «entrò» in lei mentre stava facendo un vaso. Essa diede subito alla luce un bambino privo di gambe e di braccia, che in realtà era un orcio d'acqua parlante. Nell'arco di venti anni, Ragazzo Orcio d'Acqua diventa grande, e un giorno, mentre è a caccia col nonno, inciampa su una roccia, va in frantumi e lascia uscire un eroe tribale con tutte le insegne della carica. Questi si mette alla ricerca del padre, che risulterà essere il Rosso Serpe d'Acqua, divinità degli Inferi.

I Navajo raccontano la storia di Donna Che Cambia, la quale, in modo miracoloso, concepisce e partorisce due gemelli: costoro in seguito vanno in cerca del padre, il Sole. Il dio sole, Ra, fu il padre di alcuni faraoni egizi, le cui madri vergini concepirono mediante il contatto con «l'alito» di un fuoco divino.

Il significato basilare di questi racconti e di molti altri simili sembra essere sostanzialmente duplice. Esprimono il bisogno di unità tra gli uomini e il loro ambiente e l'esigenza di scoprire la natura divina o l'origine significativa di quella unità. Perciò la vergine pura – il vaso umano nuovo, non usato – concepisce per mezzo di un oggetto naturale, e il bambino divino, o *puer aeternus*, diventa colui che cerca oppure il re sacro, la guida suprema verso la divinità.

È interessante notare che nelle storie di nascite ver-

ginali egizie, tolteche e azteche l'agente del concepimento è «l'alito» di Dio. A livello più profondo, la storia della nascita verginale è, ovunque appaia, quella di una nuova creazione, di un nuovo inizio, in cui la vergine, come *omphalos*, o centro della creazione, riceve l'alito o lo spirito divino (latino: *spiritus*, ossia «soffio») in modo che nel microcosmo avvenga una nuova creazione sacra. Così la vergine è in relazione con l'elemento primordiale – la «faccia delle acque» su cui «si muoveva lo spirito di Dio» nel *Genesi*, o il «giardino chiuso», la «sorgente chiusa», la «fontana sigillata» del *Cantico dei cantici*: «Levati, aquilone, e tu austro, vieni, soffia nel mio giardino, si effondano i suoi aromi, venga il mio diletto nel suo giardino e ne mangi i frutti squisiti» (Ct 4,16).

Il motivo della nascita verginale si ritrova, con diverse sfumature di significato, in almeno quattro «religioni mondiali»: l'Induismo, il Buddhismo, lo Zoroastrismo e, ovviamente, il Cristianesimo.

Nel poema epico induista *Mahābhārata*, l'eroe Karna viene concepito e partorito miracolosamente dalla vergine Pṛthā, o Kuntī. Il padre di Karna è il dio solare Sūrya, «la Luce dell'universo», che restituisce la verginità a Kuntī dopo l'atto del concepimento. Karna nasce indossando già la corazza e gli orecchini. Come molte altre vergini madri, Kuntī nasconde il bambino alla famiglia, per timore dello scandalo. Il bambino, al pari di Mosè e Sigfrido, viene posto in un cesto e affidato al fiume; viene quindi liberato e allevato da gente di livello sociale inferiore. In seguito, la verginità di Kuntī viene protetta da ogni possibile offesa con una maledizione lanciata sul marito. Si nota qui un accenno all'idea dell'immacolata concezione, implicita nel fatto che Kuntī riceve il seme divino senza provare il desiderio carnale. Più tardi, dal marito Sūrya avrà altri tre figli maschi, uno dei quali partorito nella tana di un lupo.

Kuntī è una delle tante rappresentazioni umane della *prima materia*, il grembo della terra in attesa del potere divino della procreazione. Per gli induisti, essa è il modello della realtà fisica attraverso la quale l'*ātman-brahman*, l'Io, si fa conoscere. Si legge nella *Bhagavadgītā*: «Tutte le cose mutano; nulla muore. Lo spirito vaga, viene ora qui, ora là, ed entra in qualunque struttura a suo piacere... Solo i corpi, di cui questo eterno, indistruttibile, incomprensibile Io è l'occupante, si dice che abbiano una fine» (2,18). Kuntī è vergine perché il suo compagno non è fisico, ma è fatto di spirito eterno la cui forma non è deperibile.

Nel Buddhismo il concetto della nascita verginale occupa un posto ancora più importante, e il concetto di immacolata concezione è ancora più forte. Si racconta che la futura madre del Buddha, Mahāmāyā, si astenesse dall'attività sessuale e da altri piaceri terreni durante le feste di mezza estate e che, durante un sogno, fosse portata sullo Himalaya. Qui fu purificata con l'acqua «per rimuovere ogni macchia umana» prima di essere posta sul «giaciglio divino». Nei pressi, il futuro Buddha era diventato un'«superbo elefante bianco» che «per tre volte aveva girato attorno al giaciglio della madre, volgendole il lato destro e, colpendola sul lato destro, sembrava entrarle nel grembo». Dopo il concepimento, «non nacque nessun pensiero libidinoso nella mente della futura madre del Buddha... E all'interno del proprio grembo ella poteva vedere il futuro Buddha, come un filo bianco che passa attraverso un pietra preziosa trasparente» (Warren, 1976, pp. 183-187).

Il Buddha fu portato per dieci mesi nel grembo di Mahāmāyā e fu partorito nel sacro boschetto di Lumbini. Egli nacque senza «materia sgradevole, impura... come un predicatore»; quindi egli «osservò i quattro punti cardinali, e i quattro intermedi... e con nobile voce esclamò... "Il capo sono io in tutto il mondo"».

Come spesso succede alle madri dei vari Buddha, Mahāmāyā morì sette giorni dopo aver partorito e «nacque a una nuova vita nel Cielo di Tuṣita». In questo modo fu conservata la sua castità, perché «un grembo occupato da un futuro Buddha è come il sacrario di un tempio, e non può essere occupato o usato di nuovo».

Il significato più comune della leggenda sulla nascita del Buddha si incentra sulla scelta da lui fatta di nascere da una donna, in modo da diventare uomo lui stesso, il che gli permette di infondere negli altri uomini la speranza di poter raggiungere la perfezione. Particolari come l'assenza di sessualità, il concepimento durante un sogno – cioè senza una partecipazione carnale conscia della madre – la natura immacolata della nascita stessa e la morte della madre immediatamente dopo suggeriscono un certo «docetismo» nel Buddhismo, ma soprattutto suggeriscono la vera buddhità di Gautama, in quanto elementi comuni a tutte le nascite dei vari Buddha. In questo senso, ci ricordano alcuni aspetti della storia cristiana che si dice realizzino le profezie dell'Antico Testamento. Infine, l'elefante bianco rappresenta la grandezza del Buddha. Il fatto di essere nato in piedi e già pronto alla predicazione è indizio della sua grandezza e della sua vocazione.

Il motivo della nascita verginale è di una qualche importanza anche nello Zoroastrismo. In una leggenda si dice che il profeta Zarathustra (Zoroastro) è figlio di Ahura Mazda, il dio supremo, che rappresenta la verità, la saggezza, la vita, la luce e l'ordine. La nascita miracolosa di Zarathustra segna l'inizio dell'ultima fase della storia umana, che terminerà con la nascita vergi-

nale di un salvatore chiamato il Saoshyant. Questo Saoshyant, come due altri salvatori prima di lui, nascerà da fanciulle di quindici anni, che saranno rese gravide dal seme di Zarathustra, conservato in un lago.

Queste sono le diverse versioni della nascita di Zarathustra, alcune delle quali contengono elementi di una nascita verginale. Secondo il *Dēnkard*, testo filosofico pahlavi, Zarathustra, come il Buddha, esisteva in spirito già prima della nascita. Il Dio unico, Ahura Mazda, ordinò «la venuta di quella gloria dall'esistenza spirituale a quella terrena» (*Dēnkard* 7,2). Quando Ahura Mazda «produsse la parte fisica di Zoroastro, allora la gloria... passò sulla materia di Zoroastro... nella luce che è senza fine» (*Dēnkard* 7,3) e da qui, in fasi diverse, alla madre di Zarathustra quando essa nacque. La fanciulla Dughda, quindi, portò la luce – il fuoco di Zarathustra – dentro di sé («si è abbagliati dallo splendore che proviene dal suo corpo»: *Dēnkard* 7,7). I genitori della ragazza, confusi e turbati, la diedero in sposa a un uomo di un altro villaggio, prima che Zarathustra nascesse. Alla sua nascita sulla riva di un fiume, tutta la natura si rallegrò ed il bambino rise quando entrò nel mondo. Egli fu subito minacciato da forze maligne, immediatamente sconfitte.

Sembra che questa leggenda miracolosa associata allo Zarathustra storico sia nata per affermare la pre-esistenza del profeta, ossia il suo legame diretto con Ahura Mazda, la «luce infinita» dell'universo. Come per altri eroi, anche qui, la nascita verginale vuole esprimere l'unione tra il sacro e il profano, lo spirituale e il fisico, Dio e il mondo. È anche il mezzo per collegare Zarathustra con le successive incarnazioni in un naturale processo messianico. La lotta tra il bambino e le forze del male è la ripetizione della lotta tra Ahura Mazda e Angra Mainyu, «che è morte assoluta» e che tenterà di impedire il trionfo finale e inevitabile dell'onnipotenza del vero Dio. La gioia delle acque, degli alberi e di tutta la terra al momento della nascita di Zarathustra rispecchia la credenza zoroastriana nella sacralità della terra e nella necessità di liberarla, come farà il processo iniziato con Zarathustra, dalla morte, rappresentata dallo spirito ostile di Angra Mainyu.

Una storia di nascita verginale relativamente più recente e particolarmente completa è la Natività cristiana secondo i Vangeli di *Luca* e di *Matteo*. La storia di Gesù inizia con l'annuncio dell'angelo Gabriele a una giovane ebrea, chiamata Maria, che concepirà nel suo grembo e partorirà al mondo il Figlio di Dio: «Allora Maria disse all'angelo: "Come è possibile? Non conosco uomo". Le rispose l'angelo: "Lo Spirito Santo scenderà su di te, su te stenderà la sua ombra la potenza dell'Altissimo"» (Lc 1,34-35). Dopo l'annuncio dell'angelo, Maria pronuncia la formula di accettazione: «Avvenga di me quello che hai detto» (Lc 1,38), e da quel momento la fanciulla ebrea diviene una vergine madre. Maria si pone accanto a Mahāmāyā, Kuntī e Nana e a tutte le altre immagini terrene di Sophia (Sapienza Divina, la «prima materia», la matrice dalla quale si formò la parola al principio), che nella sua forma terrena, come Grande Madre dai molti volti, fa da attrazione catalitica femminile per il Logos maschile e da sollecito rifugio per lo stesso. La Vergine è la materia senza la quale il disegno divino (Parola) non può realizzarsi (carne).

Nel Cristianesimo, la fede nella verginità di Maria (accettata qualche tempo dopo Paolo, che, infatti, non ne parla mai) è particolarmente importante, data l'antica teoria secondo la quale il peccato originale viene trasmesso per mezzo del concepimento carnale. La nascita verginale elimina il problema della carnalità e del peccato nel concepimento di Gesù. Questa idea fu estesa alla successiva teoria che anche Maria venisse miracolosamente concepita senza desiderio – ossia senza peccato.

Nel raccontare la Natività, *Luca* dice che Giuseppe andò a Betlemme con Maria, «sua sposa, che era incinta» (Lc 2,5) per farsi registrare, ottemperando un decreto di Augusto. Dato che non c'era posto per loro nell'albergo, furono costretti ad andare in una stalla, dove Maria «diede alla luce il suo figlio primogenito... e lo depose in una mangiatoia» (Lc 2,7). La stalla – come la caverna di Dioniso, l'albero di mirra che servì da recipiente per Adonis, e il sacro boschetto della nascita del Buddha – è il simbolo di un grembo assai più universale che non quello di una mortale.

La storia cristiana della Natività è completata dalla visita dei Magi, descritta da *Matteo*. I Magi ricordano gli astrologi e i maghi che appaiono nelle storie di Zarathustra e di Kṛṣṇa e che, come loro, vengono dall'Oriente in cerca di un re. Viaggiano seguendo una stella, perché «in lui era la vita e la vita era la luce degli uomini. La luce risplende nelle tenebre» (Gv 1,4ss.). Come i santoni offrono in dono profumo e ghirlande al neonato Buddha, così i Magi vengono portando in dono al bambino Gesù oro, incenso e mirra, come fosse un re. La storia cristiana della nascita verginale non è che una versione della storia universale della nascita del re eterno, della luce dello spirito divino che, entrando nel mondo, ne diviene inevitabilmente il centro.

[Vedi anche *VERGINITÀ*].

## BIBLIOGRAFIA

Violet S. de Laszlo (cur.), *Psyche and Symbol. A Selection from the Writings of C.G. Jung*, Garden City/N.Y. 1958, contiene capitoli tratti da *Aion*; C.G. Jung, *Zur Psychologie des Kinderar-*

*chetypus*, in «Albae Vigilae», 6/7 (1940), rist. in C. Jung e K. Kerényi, *Einführung in das Wesen der Mythologie*, Zürich 1941, 1951 (trad it. *Prolegomeni allo studio scientifico della mitologia*, Torino 1948, 1972); O. Rank, *Der Mythus von der Geburt des Helden*, Leipzig-Wien 1922 (trad. it. *Il mito della nascita dell'eroe*, Napoli 1922, Milano 1986), trattano tutti il problema da un punto di vista psicologico. A. Watts, *Myth and Ritual in Christianity*, Boston 1968, esamina la storia cristiana inserendola in un ampio contesto mitologico; J. Campbell *The Hero with a Thousand Faces*, Princeton 1968 (trad. it. *L'eroe dai mille volti*, Milano 1984), con un capitolo sulla nascita verginale nel mito eroico. D.A. Leeming, *Mythology. The Voyage of the Hero*, New York 1980, raccolta e commento di nascite miracolose in miti diversi; J.G. Frazer, *The Golden Bough*, I-XII, London 1911-1915, (trad. it. *Il ramo d'oro*, Roma 1992): cfr. soprattutto il capitolo «Il matrimonio sacro». F.R.S. Raglan, *The Hero*, 1936; New York 1956. Versioni orientali della storia si trovano in: H.C. Warren, *Buddhism in Translations*, 1896, New York 1976; A.K. Coomaraswamy, *Myths of the Hindus and Buddhists*, New York 1967; Ananda K. Coomaraswamy e Sister Nivedita's (Margaret E. Noble), *Myths of the Hindus and Buddhists*, New York 1967; e soprattutto nella serie in più volumi *Sacred Books of the East*, Fr. Max Müller (cur.), Oxford 1879-1910; la nascita del Buddha è descritta nel vol. 49 e quella di Zoroastro nel vol. 47. T.D. Boslooper, *The Virgin Birth*, Philadelphia 1962. St. Thompson, *Tales of the North American Indians*, Bloomington/Ind. 1971, sulle leggende amerindie; G. Parrinder, *Avatar and Incarnation*, London 1970, sulla nascita del Buddha e di Cristo.

David Adams Leeming

**NONVIOLENZA.** Tutte le tradizioni religiose, almeno potenzialmente, possiedono una qualche tipo di comando contro ogni forma di mancanza di rispetto per la vita umana. L'ordine biblico «Non uccidere» (Es 20,13; Dt 5,17), che viene considerato una norma fondamentale sia per la tradizione ebraica che per quella cristiana, si trova ripreso nel Nuovo Testamento (Mt 5,21) e anche nel Corano: «Non uccidere la vita che Dio ha reso sacra» (6,152).

Nella tradizione buddhista, il primo dei cinque precetti che si trovano alla base dell'ottuplice sentiero per vivere rettamente è il comando di non uccidere. Un testo giainista afferma che «se qualcuno uccide gli esseri viventi... il suo peccato aumenta» (*Sūtrakṛtāṅga* 1,1), un sentimento analogo che si trova anche nell'Induismo: «L'uccisione degli esseri viventi non porta al cielo» (*Manusmṛti* 5,48).

Nonostante il fatto che tutti siano generalmente concordi nell'ammettere che uccidere è immorale, va comunque segnalato che permane un notevole disaccordo, all'interno di ciascuna tradizione religiosa e nel dialogo tra le varie religioni, per determinare questioni cruciali quali possono essere: 1) come giustificare la regola contro l'uccisione; 2) quando questa norma può essere abrogata; 3) se deve essere applicata a ogni forma di vita animata; 4) se si deve interpretare questa norma come un divieto contro qualsiasi genere di offesa, anche diversa da quella fisica; e, infine, 5) quanto si debba considerare centrale questa regola all'interno di ciascuna tradizione.

Ma quando si cerca di istituire una indagine comparata del concetto di nonviolenza, ci si trova di fronte a una serie di difficoltà determinate dal fatto che i termini utilizzati per designare gli atti e gli atteggiamenti nonviolenti sono molto diversi da una cultura all'altra e anche da un secolo all'altro. Le parole *pacifismo* e *nonviolenza*, per esempio, sono vocaboli inventati e introdotti soltanto in un periodo relativamente recente nelle lingue contemporanee. Il sostantivo *nonviolenza*, per esempio, che si può considerare una sorta di traduzione dal termine sanscrito *ahiṃsā* (che letteralmente significa «assenza di offesa»), entrò a far parte dell'uso comune della lingua solamente nel XX secolo, grazie alla sua associazione con la figura di Mohandas Gandhi e al suo insegnamento su una particolare modalità di contrastare un conflitto. Se è vero che questo termine trova riscontro in dottrine analoghe presenti nelle religioni di ogni parte del mondo, tuttavia questo concetto riveste un ruolo centrale prima di tutto nelle tradizioni religiose proprie dell'India.

Nel corso di questa nostra indagine sul tema della nonviolenza, così come esso si è sviluppato all'interno delle tradizioni religiose di ogni parte del mondo, verranno messi in luce tre aspetti fondamentali di questo concetto:

1. *La nonviolenza può essere concepita come una disposizione o un atteggiamento interiore che rifiuta qualsiasi forma di distruzione e che nutre rispetto per la vita*. Questa idea si trova espressa prima di tutto nella tradizione giainista, in quella buddhista e induista mediante la nozione di *ahiṃsā*. Essa è però attestata anche presso alcune società tribali africane e indiane d'America e in alcune comunità cristiane, tra cui i Quaccheri.

2. *La nonviolenza può essere considerata un ideale di armonia sociale e di vita pacifica*. Questo concetto, che è derivato dal significato del termine ebraico *shalom* e da quello islamico *salām*, è presente anche nell'antica religione greca, dove le virtù della pace erano incarnate da divinità quali Demetra e Apollo. Nel Cristianesimo e in diverse religioni tribali esso è strettamente unito alla rappresentazione di un futuro perfetto.

3. *La nonviolenza può rappresentare la risposta a un conflitto*. L'atteggiamento nonviolento davanti a un confronto, anche quando ci si trovi in una situazione di oppressione, è stato considerato il tratto caratteristi-

co della nozione cristiana di amore fino al sacrificio, del concetto ebraico di martirio e della strategia attuata da Gandhi nella lotta nonviolenta.

**L'India antica.** Durante il periodo vedico (intorno al 1500-500 a.C.), il concetto di nonviolenza era praticamente sconosciuto. La cultura del tempo era permeata dei valori tipici di una società militare e gli animali erano utilizzati spesso come cibo e per i sacrifici. Le narrazioni mitologiche relative alle divinità vediche indulgono frequentemente ad atti di violenza, di vendetta e di guerra, attività cui partecipavano anche gli dei della grande epica.

La prima menzione della nonviolenza presentata come una virtù morale si trova nella *Chāndogya Upaniṣad* (3,17,4), dove la parola *ahiṃsā* implica altruismo e moderazione. Lo *Yoga Sūtra*, in seguito, richiederà l'adozione di questo atteggiamento sotto forma di voto per coloro che intraprendono le pratiche yoga. Questo concetto subirà una ulteriore evoluzione nel momento in cui, nelle Upaniṣad, verrà formulato il concetto dell'esistenza di un *karman*: vale a dire la credenza che le disposizioni e le azioni di un uomo nel corso della sua attuale esistenza influenzeranno la condizione in cui egli si troverà nella sua prossima incarnazione. Sotto questo aspetto, dunque, si ritiene che quegli atti e quegli atteggiamenti che manifestano una volontà di distruzione nei confronti della vita abbiano una particolare influenza negativa.

Il concetto di *ahiṃsā*, diventato importante in questo modo, assurse a una posizione centrale negli insegnamenti dei maestri eterodossi del VI secolo a.C., in particolare in quelli di Mahāvīra, la figura principale nella tradizione giainista, e in quelli di Siddhārtha Gautama, il Buddha.

**La dottrina giainista.** L'importanza del concetto della nonviolenza all'interno del Giainismo si spiega facendo ricorso alla rigida concezione, propria di questa tradizione, della legge del *karman*: qualsiasi rapporto con una uccisione, fosse anche accidentale, rappresenta un serio ostacolo lungo il cammino per raggiungere la purezza karmica. Per questa ragione, quindi, i pii giainisti portano delle maschere sul volto per evitare di inghiottire (e perciò distruggere) piccoli insetti, e spazzano il terreno davanti a loro per allontanare qualsiasi esseri vivente che rischierebbero di calpestare. Tutti i giainisti, inoltre, per questo motivo seguono una dieta vegetariana. Naturalmente anche le verdure sono esseri viventi, ma la dottrina giainista insegna che alcune hanno un peso karmico più grande e pertanto bisogna cercare di evitarle. I monaci giainisti, il cui codice è ancora più rigido di quello dei laici, considerano un ideale di vita quella che è la logica conclusione della forma estrema dell'*ahiṃsā*: la realizzazione della propria vita attraverso un languore protratto fino alla morte.

**Il Buddhismo.** L'ideale buddhista dell'*ahiṃsā* non è così rigido come quello dei giainisti, anche quando si tratti di monaci. I buddhisti danno un notevole risalto non soltanto alla motivazione ma anche all'azione; di conseguenza, prima di considerare un uomo colpevole di un atto di uccisione, la dottrina buddhista tradizionale richiede che si siano verificate cinque precise condizioni, le quali devono essere tutte quanti presenti: 1) l'oggetto dell'uccisione doveva, in precedenza, trovarsi in vita; 2) l'uccisore doveva essere consapevole del fatto che l'oggetto in questione era vivo; 3) inoltre, doveva aver avuto la precisa volontà di ucciderlo; 4) si deve essere verificato un atto di uccisione; e, infine, 5) l'oggetto della violenza deve essere effettivamente morto.

È per lo più in virtù dell'assenza della terza di queste condizioni che risulta di fatto permessa una certa attenuazione nell'osservanza della regola di assoluta nonviolenza nell'ambito del Buddhismo. Molti buddhisti, per esempio, continueranno a mangiare carne finché non comprenderanno in prima persona che l'animale è stato macellato o è stato in qualche modo coinvolto nell'atto della macellazione. Una giustificazione viene fornita per la difesa armata – anche per la guerra – sostenendo che una simile violenza è insita nella natura della risposta, non in quella dell'intenzione. Risulta evidente, comunque, che far uso della violenza per uno scopo diverso da quello difensivo, per esempio in vista di una espansione politica, è assolutamente proibito dalla regola buddhista.

Forse per questo motivo il grande imperatore buddhista Aśoka finì con l'accettare il principio della nonviolenza solamente dopo le sue sanguinose guerre di espansione. Dai suoi quartieri generali, situati nell'area che corrisponde all'attuale stato di Bihar, nell'India settentrionale, Aśoka conquistò buona parte del subcontinente nel corso del III secolo a.C. Una volta giunto al potere, tuttavia, introdusse la regola della nonviolenza come politica di Stato.

Anche nelle moderne società buddhiste come la Thailandia, dove la dignità regale riveste un ruolo tanto religioso quanto politico, si registra una certa tensione tra gli obblighi derivanti dall'esercizio dell'autorità politica e il rispetto della regola della nonviolenza. In nazioni quali la Cina e il Giappone, in cui accanto al Buddhismo sono presenti anche altre tradizioni religiose, soltanto i monaci osservano fedelmente i rigidi modelli buddhisti, mentre coloro che sono stati investiti di una qualche autorità politica giustificano il ricorso alla violenza politica riferendosi ad altre tradizioni religiose, per esempio, al Confucianesimo o allo Scintoismo.

La cultura cinese, in ogni modo, si è dimostrata ben disposta ad accogliere la concezione buddhista della nonviolenza, grazie al fatto che nozioni simili erano già attestate nel pensiero cinese tradizionale. Il concetto taoista di *wu-wei* («assenza di lotta»), per esempio, vuole rappresentare un ideale di vita pacifica caratterizzata dal rifiuto dell'aggressione ed è molto simile a quello espresso dal concetto di *ahiṃsā*.

**L'atteggiamento induista medievale e moderno.** Qualche tempo dopo la nascita del Buddhismo, e forse a causa della sua influenza, il concetto di nonviolenza divenne popolare in tutta l'India e fu messo in stretta relazione con altre due nozioni, quella del vegetarianismo e quella del rispetto per le vacche sacre. Alcuni studiosi considerano il culto delle vacche un retaggio di una precedente religione indiana fondata sul culto della dea della natura; in epoca successiva, tuttavia, l'Induismo diede una nuova interpretazione di questo culto e la venerazione per le vacche divenne un simbolo del rispetto per tutti gli esseri viventi, e, per estensione, un simbolo della nonviolenza. Nonostante la popolarità di tale concetto, comunque, la storia politica dell'India è stata dominata da sovrani bellicosi, spesso appartenenti alla casta dei guerrieri (*kṣatriya*), il cui obbligo morale (*dharma*) è costituito essenzialmente dalla guida dell'esercito in battaglia.

Fu Mohandas Gandhi (1869-1948) ad applicare il concetto di nonviolenza all'ambito politico. Servendosi di questo concetto, unito a un mezzo tradizionale di protesta (*dharṇā*, sciopero generale), Gandhi trasformò i movimenti della non cooperazione nonviolenta in strumenti di notevole potere politico. Facendo ricorso alla nonviolenza, come elemento in grado di definire uno stile nel prendere le decisioni e fondato sul consenso unanime, e messo in pratica, secondo la tradizione, dai consigli di villaggio indiani (*pañchāyat*), Gandhi sviluppò un nuovo metodo per risolvere la lotta, che egli chiamò *satyāgrāha* («vera forza»). Gandhi applicò questo termine sia alle sue campagne per l'indipendenza dell'India che al suo modo di affrontare le differenze di opinione nella vita quotidiana.

Pur sostenendo la nonviolenza come norma generale di vita, Gandhi accettò alcune eccezioni, peraltro significative. Egli giustificò il ricorso alla violenza per fermare i cecchini o i violentatori sorpresi in azione e permise l'uccisione degli animali nocivi e di quelli selvatici che minacciavano la sua comunità rurale. Sostenne di preferire la violenza alla codardia, ma collocò la battaglia per la verità su un piano più alto della rigida osservanza della nonviolenza. Gandhi, inoltre, considerò la nonviolenza una prova decisiva che avrebbe rivelato dove si doveva trovare la verità. Secondo l'opinione di Gandhi, qualsiasi forma di coercizione o di intimidazione era violenta e andava perciò aborrita.

**I militanti induisti e sikh.** La persistenza della violenza nella vita pubblica indiana costituisce una chiara testimonianza del fatto che il modo proposto da Gandhi per risolvere le questioni non fu accettato in pieno neppure nella sua terra. Il movimento per l'indipendenza nazionale guidato da Gandhi fu corrotto dalla violenza, come per esempio da quella perpetrata dai nazionalisti bengalesi ispirati da Durgā, una dea cui erano attribuiti i più grandi poteri distruttivi. All'epoca dell'indipendenza, i militanti induisti guidarono violenti attacchi contro i loro antichi nemici musulmani e, nel 1948, uno di loro capeggiò anche quella spedizione che risultò infine fatale alla vita di Gandhi.

Anche l'assassinio del primo ministro dell'India, Indira Gandhi, nel 1984, fu motivato da interessi religiosi. La signora Gandhi fu uccisa da un membro della comunità sikh come forma di rappresaglia per il fatto che ella era ritenuta responsabile della decisione di ordinare un attacco militare contro il Tempio d'Oro dei Sikh. Gli insegnamenti fondamentali dei Sikh, comunque, non sono violenti: i maestri spirituali del XV e XVI secolo che vengono considerati i fondatori della fede sono rappresentati come quelle anime gentili da cui lo stesso Gandhi affermò di essere stato ispirato. Nel corso degli anni, tuttavia, le fila del movimento sikh si sono accresciute dei membri di un gruppo tribale militante, gli Jat, e i Sikh furono coinvolti in violenti scontri con i Mogul, gli Inglesi e altri governanti indiani. Il nucleo della comunità sikh è conosciuto con il nome di «esercito dei fedeli» e il suo simbolo è una spada a doppio taglio.

**L'Ebraismo biblico.** Le tradizioni religiose occidentali non sono meno propense delle loro controparti orientali a mescolare immagini violente e pacifiche del divino. E, come avviene nelle tradizioni induiste, così anche in questo caso alcune delle immagini più antiche sono le più violente. «Il Signore è prode in guerra», proclama Es 15,3. La completa desolazione che Dio lasciava dietro di sé quando distruggeva i suoi nemici indicava quale genere di crudele guerriero egli poteva essere.

I testi delle Scritture ebraiche redatti in epoche successive mitigano questa immagine con un atteggiamento di compassione e in alcuni casi anzi mostrano anche un certo disprezzo per le vicende militari (Sal 20, 30, 33, 147; Is 30). A Davide, per esempio, non fu consentito di costruire il Tempio perché aveva ucciso degli uomini (1 Cr 28,2s) e la visione profetica che le nazioni «forgeranno le loro spade in vomeri» e che «non impareranno più l'arte della guerra» (Is 2,4; Mic 4,3) è una

delle immagini più vivide del pacifismo di qualunque testo sacro.

Un atteggiamento ancora più positivo viene indicato dalla crescente importanza che viene ad assumere il termine biblico «pace», *shalom*, che compare spesso nei libri profetici delle Scritture ebraiche, soprattutto in *Geremia* e in *Isaia*. Questo vocabolo non indica solamente l'assenza di guerra, ma anche la presenza di uno spirito di benessere e di armonia. Sotto questo aspetto, *shalom* rappresenta la forma ebraica corrispondente agli aspetti positivi indicati dal vocabolo *ahiṃsā*, soprattutto la mancanza del desiderio di offendere.

**L'Ebraismo rabbinico e moderno.** Gli scritti del Talmud babilonese mantengono questa particolare accentuazione del significato di *shalom* e, di conseguenza, elaborano una ulteriore serie di restrizioni etiche all'uso della violenza. Quando si prendono in esame le relazioni interpersonali, astenersi dal ricorso alla violenza, anche quando si è provocati, suscita approvazione. Se si è attaccati, avvertiva un rabbino del IV secolo, «lascia che egli ti uccida; non commettere tu stesso un omicidio» (*Pesahim* 25b). Nel campo, invece, della politica, i rabbini ammettevano la possibilità di ricorrere alla guerra, ma distinguevano tra guerra «religiosa» e guerra «opzionale». La prima veniva richiesta come obbligo morale o spirituale: per proteggere la fede oppure per sconfiggere i nemici del Signore. I rabbini si opponevano invece alle guerre fatte per motivi di espansione politica oppure di potere: tali conflitti opzionali possono essere giustificati solamente se sono stati inizialmente intrapresi per motivi onesti.

Durante il periodo rabbinico, anche la comunità ebraica cominciò a sviluppare forme nonviolente di autodifesa e di resistenza, sotto la forma di azioni sia individuali che collettive. L'opposizione al governo romano occupante comprendeva scontri non solamente militari, come per esempio la rivolta dei Maccabei (166-164 a.C.), ma anche nonviolenti, come quando la comunità ebraica resistette al tentativo di Caligola di collocare una statua di se stesso, in veste di Zeus, nel tempio di Gerusalemme nel 40 d.C. La rivolta di Masada, del 73 d.C., per quanto sia stata violenta, portò tuttavia come conseguenza una dimostrazione di solidarietà che culminò nel suicidio in massa, e, allo stesso modo, la ribellione guidata da Bar Kokhba (avvenuta intorno al 132-135 d.C.) condusse a una specie di resistenza passiva che sfociò nel martirio.

Il concetto di martirio, *kiddush ha-Shem* («santificazione del nome divino»), è di centrale importanza per la tradizione ebraica della resistenza nonviolenta. Questo termine implica che coloro che onorano l'ordine divino devono essere incrollabili nella loro testimonianza per lui, anche a costo di rimetterci la vita. Un concilio rabbinico del II secolo d.C. restrinse a tre il numero delle offese cui bisognava opporsi, anche se ci si fosse trovati sotto minaccia di morte: l'idolatria, l'impudicizia e l'omicidio. Per estensione, comunque, si parlò di martirio in tutte le occasioni in cui si era costretti a negare i canoni basilari della fede.

In tempi di oppressione politica, l'ideale del *kiddush ha-Shem* è servito a ispirare atti di coraggio e di fedeltà agli Ebrei impegnati nella resistenza, pur sapendo di rischiare la propria vita. Questo ideale fu messo alla prova nel XV secolo quando, durante il periodo dell'Inquisizione in Spagna, molti Ebrei furono perseguitati per aver adottato una tecnica che equivaleva alla resistenza passiva: affermavano di essere cristiani convertiti quando di fatto osservavano di nascosto la fede ebraica. Nel XX secolo, di fronte ai massicci tentativi nazisti di genocidio, la comunità ebraica europea adottò forme di resistenza sia violente sia nonviolente. Una delle risposte più comuni che gli Ebrei, soprattutto ortodossi, diedero ai nazisti, si fondava sulla nozione tradizionale di *kiddush ha-Shem*: essi affrontarono i loro oppositori con dignità e fedeltà, piuttosto che adottare un aspetto qualsiasi del comportamento del nemico, anche se erano ben consapevoli che ciò significava la morte.

**Il Cristianesimo antico.** Il martirio rivestì un ruolo importante anche nell'ambito del Cristianesimo antico, in buona misura perché appariva una imitazione del sacrificio di Gesù. Ben presto, tuttavia, si creò tra i cristiani un disaccordo, che perdura da quell'epoca fino a oggi, e che solleva la questione se altri membri della comunità cristiana debbano seguire fino ai limiti estremi l'esempio offerto da Gesù di un amore disinteressato (*agape*). Coloro i quali ritenevano che si dovesse agire in questo modo, si aspettavano che il pacifico regno di Dio, che si trova spesso raffigurato nei Vangeli, si sarebbe realizzato in questo mondo, e quindi presero alla lettera la testimonianza lasciata da Gesù a favore di un approccio nonviolento a ogni genere di conflitto: «Amate i vostri nemici e pregate per i vostri persecutori» (Mt 5,44).

I primi Padri della Chiesa, tra cui Tertulliano e Origene, affermavano che i cristiani erano tenuti a non uccidere, un principio questo che impediva loro di militare nell'esercito romano. Anche il fatto che i soldati dell'esercito fossero obbligati a giurare fedeltà al dio dell'imperatore rappresentava un ulteriore deterrente, perché avrebbe costretto i cristiani ad assumere un atteggiamento che consideravano idolatria.

L'adozione del Cristianesimo come religione di Stato da parte di Costantino, nel IV secolo d.C., determinò un cambiamento più rilevante nell'atteggiamento

dei cristiani verso il pacifismo e nella formulazione della dottrina di una guerra giusta. Questa idea, derivata da un concetto formulato da Cicerone ma successivamente sviluppato da Ambrogio e da Agostino, ha avuto una influenza significativa sul pensiero sociale cristiano. L'abuso, tuttavia, di tale elaborazione, predisposta per giustificare avventure militari e violente persecuzioni nei confronti di gruppi eretici e minoritari, portò Tommaso d'Aquino, nel XIII secolo, ad affermare nuovamente che la guerra è sempre immorale, anche se viene eventualmente condotta per una giusta causa.

**I movimenti pacifisti cristiani.** Il periodo del tardo Medioevo fu testimone della nascita di una serie di movimenti dedicati al pacifismo e alla morale dell'amore che Gesù aveva difeso nel discorso della montagna. Uno dei primi di questi gruppi fu la comunità valdese, stabilitasi in Francia e nell'Italia settentrionale; questa fu fondata da Pierre Valdès, che nel 1170 si era dedicato a una vita di povertà e di semplicità e che aveva sempre rifiutato di portare le armi. Si ritiene che, pur essendo stato scomunicato dalla Chiesa, Valdès abbia influenzato il giovane Francesco d'Assisi, il cui ordine religioso in seguito adottò molti dei principi di Valdès. Analoghe dottrine pacifiste furono sostenute da John Wycliff e dai suoi seguaci lollardi dell'Inghilterra del XIV secolo, e, sempre nello stesso secolo, i movimenti hussita e taborita in Cecoslovacchia rifiutarono tutte le forme di violenza, come fecero pure i loro successori, i Moravi.

La Riforma protestante offrì un nuovo stimolo per quei gruppi che rifiutavano il compromesso della Chiesa con ciò che spesso essa considerava la necessità politica dell'uso della forza militare. Nei primi decenni del XVI secolo, gli Anabattisti presero le distanze dal gruppo di Ulrich Zwingli della Riforma svizzera proprio sulle questioni del battesimo volontario e del pacifismo assoluto, insegnamenti che gli Anabattisti affermarono con forza e che, in seguito, nello stesso secolo, furono adottati da Menno Simons e dai suoi seguaci mennoniti in Olanda. In una tragica e paradossale svolta decisiva del fato, molti di questi pacifisti furono perseguitati dai compagni protestanti come eretici e furono messi al rogo.

Forse il movimento pacifista protestante più celebre è la Society of Friends, i cui appartenenti sono comunemente noti con il nome di Quaccheri, che fu fondata in Inghilterra nel 1649 da George Fox. La morale nonviolenta di questo movimento radicale puritano era basata sulla convinzione che in ogni uomo c'è una scintilla del divino, la quale, perciò, rende sacra ogni vita. Forte di tale convinzione, il colonialista quacchero William Penn rifiutò di portare le armi nella sua lotta contro gli Indiani, con i quali alla fine negoziò un accordo di pace.

Molti movimenti pacifisti cristiani del XIX e del XX secolo, come per esempio i Testimoni di Geova, hanno un sostanziale debito nei confronti dei loro predecessori cristiani come quelli sopra ricordati. Altri sono stati influenzati dal pensiero umanista occidentale e da quello pacifista asiatico, soprattutto, nel XX secolo, dalle idee di Mohandas Gandhi. Gandhi, a sua volta, fu influenzato dai pacifisti cristiani, tra i quali si annoverano il romanziere e visionario russo Lev Tolstoj e gli attivisti sociali cristiani americani Kirby Page, Clarence March Case e A.J. Muste. La più ampia organizzazione pacifista cristiana dei tempi moderni, la Fellowship of Reconciliation, fu fondata in Inghilterra nel 1914; molte dichiarazioni volte ad incoraggiare la nonviolenza, inoltre, sono state espresse dal Vaticano e dal Consiglio Mondiale delle Chiese in risposta alle due guerre mondiali di questo secolo. Negli Stati Uniti, intorno alla metà del XX secolo, le idee pacifiste cristiane svolsero un ruolo significativo, ad esempio, nel movimento nonviolento fondato da Martin Luther King Jr., per il raggiungimento di un giusto equilibrio tra le razze, in quello contro il coinvolgimento americano nella guerra del Vietnam e in quelli contro la proliferazione degli armamenti nucleari. Alcuni «pacifisti nucleari» cristiani, comunque, circoscrivono il proprio atteggiamento a favore della nonviolenza unicamente alla protesta contro l'uso delle armi nucleari, il cui potere enormemente distruttivo, essi ritengono, invalida la tradizionale difesa cristiana delle armi in una «guerra giusta».

**L'Islamismo.** Il concetto di nonviolenza non è così ampiamente sviluppato nell'Islamismo come avviene invece presso molte altre tradizioni religiose, tuttavia è possibile istituire alcuni paralleli. La concezione islamica di pace, per esempio, – *salām* – è fondamentale nell'Islamismo tanto quanto lo è *shalom* nell'Ebraismo, e assume un ruolo simile in quanto crea i presupposti per un ideale di armonia sociale. Per questo scopo, le comunità islamiche hanno dato grande evidenza alla funzione dell'arbitrato e della mediazione, affinché i conflitti che si fossero eventualmente creati tra le diverse comunità non sfociassero in opposizioni violente.

Ci sono tuttavia alcune situazioni in cui, nella legge islamica, viene consentito il ricorso alla violenza: all'interno dell'Islamismo essa viene giustificata come mezzo di punizione e, al di fuori dell'Islamismo, ossia verso coloro che non sono musulmani, come uno strumento per sottomettere un nemico alla fede. Questa seconda situazione è ben conosciuta con il nome di *jihād*, una parola che letteralmente significa «combattere» e che spesso viene tradotta come «guerra santa».

Questo concetto è stato usato da parte dei *leader* musulmani per motivare l'espansione del controllo territoriale nelle zone non islamiche. Ma la legge musulmana non consente di far ricorso a questa idea per giustificare la conversione forzata all'Islamismo: le uniche conversioni considerate valide sono quelle che vengono in un modo nonviolento, attraverso la persuasione razionale e il mutamento del cuore. Per questo motivo, anche i gruppi non islamici sono stati tradizionalmente tollerati nelle società islamiche e, anzi, si sostiene che gli Ebrei della Spagna moresca siano stati trattati meno duramente sotto i loro governanti musulmani che sotto i successivi dominatori cristiani.

I mistici musulmani, noti come sufi, hanno talora rifiutato la nozione comune di *jihād*, proponendone una definizione differente, in modo che essa si riferisca prima di tutto alla lotta interiore che essi considerano «lo *jihād* più grande»: il conflitto tra bene e male in ogni uomo. All'interno dell'Islamismo, inoltre, ci sono state alcune sette apertamente pacifiste, quali, per esempio, il movimento Māziyārīyah e quello Aḥmadīyah. I Pathan musulmani del XX secolo dell'India settentrionale, influenzati da Gandhi e guidati da Abdul Ghaffir Khan, condussero una estesa campagna nonviolenta per l'indipendenza dagli Inglesi. In altri casi, i musulmani hanno risposto ai regimi oppressivi con la non cooperazione e testimoniando la fede anche a rischio della morte – una forma di martirio molto simile a quella che si trova nella tradizione ebraica e in quella cristiana.

[Vedi *PACE*].

### BIBLIOGRAFIA

Una panoramica generale sui concetti della nonviolenza nelle maggiori tradizioni religiose si trova in J. Ferguson, *War and Peace in the World's Religions*, New York 1977. Per una descrizione dei vari modi in cui le tradizioni religiose hanno messo in pratica la nonviolenza in situazioni di conflitto, cfr. R.B. Gregg, *The Power of Non-Violence*, Philadelphia 1934; M.Q. Sibley (cur.), *The Quiet Battle. Writings on the Theory and Practice of Nonviolence*, Chicago 1963; G. Sharp, *The Politics of Nonviolent Action*, I-III, Boston 1973-1980 (trad. it. *La politica dell'azione nonviolenta*, I-II, Torino 1985-1986).

Altre opere si rivolgono specificamente a tradizioni religiose particolari. Per il concetto di *ahiṃsā* nell'India antica, cfr. W.N. Brown, *Man in the Universe. Some Continuities in Indian Thought*, Berkeley 1966; per il primo Buddhismo, cfr. D.S. Ruegg, *Ahiṃsa and Vegetarianism in the History of Buddhism*, in S. Balasooriya et al. (curr.), *Buddhist Studies in Honour of Walpola Rahula*, London 1980; e per la tradizione giainista, cfr. P.S. Jaini, *The Jaina Path of Purification*, Berkeley 1979. Sugli sviluppi successivi dell'idea di nonviolenza nel Buddhismo, cfr. W.L. King, *In the Hope of Nibbana. An Essay on Theravada Buddhist Ethics*, LaSalle/Ill. 1964; S.J. Tambiah, *World Conqueror and World Renouncer. A Study of Buddhism and Polity in Thailand against a Historical Background*, Cambridge 1976. Sul concetto di nonviolenza in Gandhi, cfr. J. Bondurant, *Conquest of Violence. The Gandhian Philosophy of Conflict*, Princeton 1958; M. Juergensmeyer, *Fighting with Gandhi*, San Francisco 1984, ripubblicato con il titolo *Fighting Fair. A Nonviolent Strategy for Resolving Everyday Conflict*, San Francisco 1985.

Riguardo alla tradizione ebraica, gli atteggiamenti biblici sono esaminati in D.M. Dakin, *Peace and Brotherhood in the Old Testament*, London 1956; tra le molte opere che prendono in esame le idee rabbiniche, cfr. N.N. Glatzer, *The Concept of Peace in Classical Judaism*, in N.N. Glatzer (cur.), *Essays in Jewish Thought*, University/Ala. 1978; A. Neher, *Rabbinic Adumbrations of Non-Violence*, in R. Loewe (cur.), *Rationalism, Judaism, and Universalism*, London 1966. Per una delle risposte ebraiche a Gandhi durante la seconda guerra mondiale, cfr. J.L. Magnes, *A Letter to Gandhi*, in N.N. Glatzer (cur.), *Modern Jewish Thought. A Source Reader*, New York 1977.

Una utile raccolta di documenti originali di scritti cristiani sulla nonviolenza è A. Marrin (cur.), *War and the Christian Conscience. From Augustine to Martin Luther King, Jr.*, Chicago 1971; una eccellente discussione sullo sviluppo storico di questa idea si trova nel breve saggio di G. Nuttal, *Christian Pacifism in History*, Oxford 1958. Sull'attuale discussione sulla nonviolenza nell'ambito della morale cristiana, cfr. F. Childress, *Moral Responsibility in Conflicts*, Baton Rouge 1982; W.R. Miller, *Nonviolence. A Christian Interpretation*, London 1964. Il punto di vista islamico è presentato in M. Khadduri, *War and Peace in the Law of Islam*, Baltimore 1955; commenti di autori musulmani sul tema della pace e della nonviolenza si possono trovare in E. Schroeder, *Muhammad's People*, Portland/Maine 1955.

MARK JUERGENSMEYER

## NUOVE RELIGIONI.

### Sguardo panoramico

Le nuove religioni e i nuovi culti sono considerati una normale conseguenza del mutamento religioso, ma di fatto le interpretazioni e le continue ricerche sul loro significato e sulla loro importanza presentano esiti notevolmente differenti. Per alcuni studiosi, infatti, questi fenomeni rappresentano nuovi andamenti in un piacevole avvicendamento di cambiamenti religiosi; per altri, al contrario, disarmonia e rumore. Lo studioso serio della religione, comunque, non può ignorare il contributo dato dalle nuove religioni e dai nuovi culti alla ricchezza, alla complessità e, soprattutto, alla vivacità della religione.

**Il concetto.** Termini come *nuova religione*, *nuovo movimento religioso* e *nuovo culto* vengono utilizzati con modalità notevolmente diverse, ma, nonostante

ciò, la loro applicazione non è affatto arbitraria: essa è condizionata, al contrario, da considerazioni di ordine storico, teologico e pure accademico. Se infatti pare possibile raggiungere un accordo sul fatto che le «nuove religioni» non sono altro, in fondo, che adattamenti di tradizioni antiche come, per esempio, lo Scintoismo, il Buddhismo, l'Induismo e le religioni primitive dell'Africa, la definizione di «nuovo movimento religioso», invece, risulta molto più imprecisa. Questa espressione, infatti, riunisce insieme sotto una unica dizione una varietà sbalorditiva di fenomeni, che possono andare dall'affermazione di una dottrina che si discosta da quanto insegnato all'interno delle principali religioni del mondo e delle rispettive Chiese fino a comprendere quelle mode passeggere e quegli entusiasmi spirituali, che, tutto considerato, appartengono a un genere di religione abbastanza discutibile. Anche il vocabolo *culto* si presta ad assumere svariati significati, ma in questo caso ci si imbatte in una ulteriore difficoltà, per il fatto che spesso questa parola viene utilizzata con una connotazione negativa, che richiama qualcosa di esotico e di scarsa importanza.

L'ambito cui si riferiscono, invece, espressioni quali *movimento revivalistico*, *movimento di rivitalizzazione* oppure *movimento di riforma* è stato rigidamente fissato dagli specialisti. Con tali dizioni, infatti, ci si vuole riferire a movimenti caratterizzati da una continua crescita di energia e di fervore e che si possono collocare all'interno di uno schema di gruppi oppure di tradizioni religiose già esistenti. Perciò con l'espressione *revivalismo cristiano*, per esempio, si vuole fare riferimento a quei fenomeni periodici contraddistinti da slanci di conversioni personali e di ritorno alla fede nel potere redentivo di Gesù Cristo. Sebbene questa espressione sia stata più comunemente utilizzata nell'ambito del mondo protestante, si ritrova, tuttavia, anche in riferimento alla predicazione di certi ordini cattolici del Medioevo e alle loro missioni del XIX secolo negli Stati Uniti. Con il termine *rivitalizzazione*, gli antropologi designano di solito i tentativi di ridare vigore a una cultura primitiva o tradizionale che si trova in declino di fronte a una serie di minacce dirette contro l'integrità o la sopravvivenza di quella stessa cultura. Con la locuzione «movimenti di riforma», invece, ci si vuole riferire, in modo più approssimativo, a tentativi di adattare le tradizioni religiose principali alle circostanze decisamente mutate del mondo moderno: l'Induismo e l'Islamismo, ad esempio, sono stati soggetti a molti movimenti di questo genere fin dal XVIII secolo.

Nello studio delle nuove religioni o dei nuovi «culti», è importante riconoscere che esiste un disaccordo diffuso e fondamentale sulle definizioni e sui concetti e che le diverse forme di esperienza di questi fenomeni religiosi offrono difficoltà insuperabili per la scelta di un qualsiasi termine particolare. Se da una parte viene respinto ogni tentativo di regolamentare l'uso di definizioni e concetti, è altrettanto vero che ricercare alcune distinzioni d'uso può contribuire a mettere in luce ciò che viene accettato per vero di fronte al vecchio e al nuovo nelle diverse tradizioni religiose.

Il carattere di novità espresso dalle nuove forme di religione spesso è reale soltanto se viene messo in relazione con le espressioni precedenti. Aspetti relativamente innovativi compaiono di quando in quando all'interno, per esempio, di quei movimenti medievali europei nati sulla spinta di un fervore millenaristico, oppure dei movimenti di salvezza giapponesi del tardo XIX secolo, oppure, ancora, del movimento neopentecostale sviluppatosi nell'America settentrionale e in Europa negli anni '70. Ma il carattere della novità varia da caso a caso. Gli insegnamenti del monaco Nichiren, per esempio, erano nuovi per il Giappone del XII secolo, ma furono ugualmente considerati non meno nuovi quando, in una circostanza davvero assai diversa quale poteva essere la metà del XX secolo, il movimento laico buddhista di Sōka Gakkai li rimise nuovamente in uso. Questi stessi insegnamenti furono successivamente fatti conoscere anche negli Stati Uniti e ora sono la base del Nichiren Shoshu d'America, che, senza dubbio, si presenta con le caratteristiche di un nuovo movimento religioso, tanto là, quanto in qualunque altra parte dell'Occidente. Concludendo, si può affermare, dunque, che il concetto di novità applicato alla religione è relativo sia al tempo che allo spazio.

Ma la definizione di *nuovo* ha anche un significato strategico. Questa qualificazione, infatti, può rappresentare il tentativo di screditare le affermazioni di serietà di un movimento religioso oppure può essere rivendicato da un movimento che si vuole proporre come un segno di vivo interesse e di importanza. Ne deriva, quindi, che questo aggettivo si presta a essere contestato per ciò che esplicitamente significa e non può, di conseguenza, servire per dare una qualificazione neutra a qualsiasi realtà.

L'espressione *nuovo movimento religioso* fu utilizzata per la prima volta dai sociologi di fronte alla sconcertante varietà di entusiasmi religiosi sorti in Occidente intorno agli anni '60, sviluppatisi con slancio negli anni '70 e che, infine, iniziarono a perdere la loro vitalità nel corso degli anni '80. Alcuni di questi movimenti, come la Chiesa dell'Unificazione, la Società Internazionale per la Coscienza di Krishna (ISKCON), la Missione della Luce Divina e la Fondazione di Rajneesh, per esempio, ebbero origine nelle tradizioni asiatiche della filosofia, della devozione religiosa e della meditazione, oppure dello sciamanismo. Altri, quali

per esempio la Scientologia e la Psicosintesi, furono in buona misura il frutto di quella tradizione americana che attribuisce grande importanza al pensiero positivo, alla cura della mente e alla psicologia, nei suoi vari indirizzi. In genere l'espressione «movimento umano potenziale» viene attribuita indifferentemente a tutti i movimenti di questo tipo. Questa categoria muta direzione impercettibilmente in una terza forma di «risveglio religioso», che comprende i sistemi esoterici dell'astrologia, dell'occulto, della numerologia, della divinazione, della magia, del Sufismo e della stregoneria. Infine, anche nell'ambito del Cristianesimo evangelico sono sorti numerosi gruppi del «Popolo di Gesù» e vari esperimenti di vita comunitaria, alcuni dei quali danno un particolare risalto ad aspetti quali l'ascetismo itinerante e a idee politiche radicali.

Il fatto che sempre più spesso si attribuisca il titolo di *nuovo movimento religioso* a forme di *culto*, a *sette* oppure a *eresie*, riflette il mutamento sociale e culturale attualmente in corso. In un'epoca in cui l'influenza delle organizzazioni religiose e di pensiero è generalmente in declino, si sono fatti avanti organismi profani che hanno assunto molti di quei compiti che in precedenza spettavano a organismi religiosi: se la religione, di conseguenza, è sempre più considerata una questione di sentimento privato o soggettivo piuttosto che di un insieme di significati condivisi; se, d'altra parte, il pluralismo sta guadagnando in popolarità e la mera diversità di espressioni religiose nella maggior parte delle società sembra infinita, allora il vecchio vocabolario di *Chiesa*, *setta* e *culto* – che sa di provocatoria ortodossia e di volontà di esprimere verdetti – ha perso gran parte della sua credibilità. Pochi degli attuali nuovi movimenti religiosi, inoltre, sono davvero delle secessioni settarie dalle Chiese principali e la crescente popolarità del «nuovo movimento religioso» è essa stessa una indicazione del contesto pluralistico in cui si sono realizzate le innovazioni nella religione dopo gli anni '60. Per contrasto, i movimenti che hanno agito contrariamente allo spirito del pluralismo liberale hanno continuato a essere etichettati «sette», «separatismi» oppure anche «fanatismi». Questo è stato il caso soprattutto dell'atteggiamento che l'Occidente ha assunto di fronte ai molti gruppi fondamentalisti islamici, induisti e sikh degli anni '70 e '80.

L'espressione *nuovo movimento religioso* definisce anche un fenomeno proprio degli anni '60 caratterizzato dalla comparsa, più o meno simultanea, di molte innovazioni separate che, considerate però nel loro insieme, sembrano costituire una nuova forza nel campo della religione. Considerate singolarmente, queste realtà possono essere definite novità solamente in senso marginale, ma se si guardano tutte insieme, esse danno invece l'impressione che si sia realizzato un rinnovamento significativo. La cosiddetta Nuova Destra Cristiana negli Stati uniti, per esempio, non è affatto costituita da un qualche gruppo che abbia introdotto dottrine o pratiche assolutamente nuove; tuttavia, il fatto che intorno alla metà degli anni '70 in gruppi così numerosi e in sistemi così diversi si sia registrata una rinascita del Cristianesimo conservatore, evangelico e fondamentalista, autorizzava la definizione di *nuovo movimento*. Ulteriori elementi che rivelano una volontà di innovazione sono rappresentati dall'utilizzazione metodica dei massmedia e dei metodi di amministrazione computerizzata.

La convinzione che fosse avvenuto qualcosa di decisamente nuovo, allora, era suffragata dal fatto che ci si rendeva conto che stavano proliferando simultaneamente iniziative culturalmente diverse ma che avevano tutte abbandonato le forme proprie delle organizzazioni religiose confessionali oppure quelle simili a quelle delle Chiese e che tendevano a fare proseliti tra i giovani, privilegiando il dialogo individuale. Molti di questi nuovi movimenti si interessarono soprattutto alle problematiche relative al modo di raggiungere l'io autentico, di ottenere una intensa esperienza del numinoso e di trovare metodi pratici per migliorare la qualità nella nostra esistenza.

**Le interpretazioni.** La nascita di nuove religioni è stata spesso associata a periodi di mutamenti sociali più rapidi, intensi e di ampia portata. Ma sarebbe un errore dedurre che, allora, le modificazioni che intervengono in materia religiosa sono soltanto risposte ai cambiamenti intervenuti in altri aspetti della società, perché di fatto i rapporti tra queste diverse realtà sono estremamente complessi.

Il rinnovamento religioso è stato messo in relazione con la distruzione delle strutture sociali. Per esempio: l'introduzione nelle società primitive del lavoro salariato, dei campi di minatori, degli insediamenti aziendali e di confini geopolitici artificiali ha distrutto alla base non solamente modelli preesistenti di residenza, di governo e di parentela, ma anche le strutture dell'autorità, del potere e del possesso della proprietà. In particolare, le nozioni di integrità e di continuità tribale e comunitaria sono state intaccate dalle tendenze razionalizzanti e individualistiche dei moderni metodi di organizzazione politica, economica e militare. Di conseguenza le attività legate alla sfera religiosa si sono trovate relativamente separate dagli altri aspetti della vita sociale. Sono state quindi create organizzazioni di carattere specificamente religioso e il volontariato è diventato il mezzo principale di partecipazione religiosa. Grazie a queste nuove condizioni sociali, si è avuta una proliferazione di movimenti religiosi e le percentuali di

adesione a questi movimenti è stata elevata, specialmente nelle aree urbane dove è attivo il rinnovamento religioso. Questo ha portato alcuni alla convinzione che la partecipazione a tali movimenti possa servire da apprendistato per la vita moderna, specialmente in quest'epoca di pluralismo democratico. Ma altri, invece, spiegano questi stessi movimenti come un tentativo di evasione dal mondo, una forma di irrazionalità oppure un modo per allontanarsi dalle realtà socio-economiche. Altri ancora considerano questi movimenti come segni di ribellione implicita nei confronti dell'irrazionalità da cui è dominato il mondo moderno. Questa forma di disaccordo risulta assai evidente principalmente nella divergenza dei punti di vista espressi quando si riflette sul significato che possono avere, a lungo termine, fenomeni quali il Pentecostalismo in America latina, l'evangelismo nell'America centrale, i *cargo-cults* in Melanesia e le sette protestanti nei paesi socialisti del blocco orientale.

Al livello più elevato di astrazione, il rinnovamento religioso può essere considerato un mezzo per fornire una nuova interpretazione del significato della storia e del suo senso per il genere umano. La distruzione dei modelli tradizionali della cultura, per esempio, ispirò i movimenti di riforma induista del XVIII secolo, quelli millenaristi del Medio Oriente del XIX secolo e le Chiese indipendenti dell'Africa meridionale del XX secolo. In ogni caso, le componenti tradizionali della cultura furono rielaborate secondo un nuovo modello particolare, che incorporava anche quelle idee derivate dal contatto con culture straniere e con poteri militari. L'imperialismo e il colonialismo, infatti, hanno determinato la creazione di moltissime forme di rinnovamento religioso in molte parti del mondo. Lo scontro tra le culture primitive e i missionari, i commercianti e gli amministratori coloniali ha dato vita a un gruppo particolarmente ricco di nuovi movimenti religiosi tra i Maori della Nuova Zelanda, tra gli Indios dell'America meridionale, tra gli abitanti della Nuova Guinea, tra le popolazioni indigene di quelle che prima erano le Indie Olandesi, tra gli Indiani delle Pianure dell'America settentrionale, tra gli abitanti delle isole caraibiche e tra moltissime popolazioni africane. Motivi di resistenza e di ribellione si uniscono a immagini ideali di un ritorno alla condizione di indipendenza precoloniale oppure di una assimilazione completa ai poteri coloniali, inseriti in un nuovo ordine controllato dalla popolazione locale. Risulta quindi chiaro che sia il significato sia la scansione temporale dei cambiamenti storici hanno subito una nuova radicale interpretazione. Il revivalismo islamico rappresenta ancora un altro genere di risposta alle minacce dirette contro la cultura tradizionale: alla radice, infatti, di molte proposte fondamentaliste per ripristinare l'orientamento delle società musulmane verso i valori gelosamente custoditi nei testi antichi e sacri si trova un senso vivo delle trame storiche e culturali che legano passato, presente e futuro.

I nuovi movimenti religiosi che sono nati, invece, in Occidente intorno agli anni '60 hanno dimostrato un interesse relativamente scarso per la storia. La loro preoccupazione maggiore sembra che sia rivolta al presente e al futuro immediato, specialmente in quei movimenti che hanno come obiettivo il raggiungimento di forme di consapevolezza mistica oppure di manifestazione di una autentica personalità. Alla storia, pertanto, viene accordato un significato di gran lunga meno importante rispetto a quello concesso invece alla possibilità di adottare una nuova identità personale come forma di risposta alle tensioni culturali avvertite nella società. Questi movimenti concentrano la propria attenzione sulle possibili soluzioni per ovviare all'ambiguità morale, alla confusione e ai conflitti presenti nella società, ora proponendo l'adozione di principi assolutistici (come avviene nella Chiesa dell'Unificazione e nel movimento degli Hare Krishna) oppure ricorrendo a strategie relativistiche (come succede in diversi gruppi buddhisti zen e nel movimento di Rajneesh).

L'esperienza soggettiva della vita in società sempre più frammentate, razionalizzate e mobili ha portato naturalmente alla sperimentazione di nuove forme di religione. Le tensioni e le discrepanze esistenti nel modo di concepire l'ideale di integrità tra la comunità e il singolo, per esempio, hanno portato in alcuni casi alla creazione di nuove forme di comunità religiosa, mentre in altri alla valorizzazione di nuovi modelli rivolti alla creazione di una autentica personalità individuale. Si possono vedere diverse spiegazioni in concorrenza tra loro e varie soluzioni proposte per risolvere queste tensioni quando si prendono in esame le molte forme assunte dalle nuove religioni che proliferarono in Giappone e in Corea alla fine del XIX secolo, la vitalità dei culti di salvezza profetica presenti nell'Africa centrale e meridionale e, infine, l'abbondanza di nuovi movimenti religiosi, nel corso degli anni '70, nell'America settentrionale e nell'Europa occidentale.

A prescindere dal tipo di analisi che si vuole svolgere, sia essa a livello culturale, sociale oppure personale, resta comunque il fatto che una attenzione speciale viene di solito prestata al ruolo che ha avuto la guida del movimento religioso innovativo. Profeti, guaritori e messia hanno tutti svolto una funzione cruciale nel gestire le tensioni culturali e i conflitti sociali, nel mobilitare le energie spirituali e le risorse materiali e nel fornire i modelli per una condotta ideale. Alcuni *lead-*

*er* hanno proposto le loro rivendicazioni di autorità fidandosi delle proprie qualità carismatiche; altri, invece, hanno posto il loro fondamento nel rispetto della tradizione; pochi, infine, hanno cercato una propria legittimazione anche sul terreno razionale e giuridico. Altrettanta differenza c'è stata nei procedimenti per mezzo dei quali l'autorità personale di queste guide spirituali è stata resa istituzionale – sia pure raggiungendo livelli di successo assai diversi – ed è stata trasmessa ai loro successori. Un dilemma che ritorna spesso per questi innovatori religiosi è quello relativo alla scelta di dover decidere se indirizzare tutti i propri sforzi per ottenere un potere sociale più grande (anche a rischio della purezza dottrinale e sociale) oppure conservare questa purezza a costo di ridurre al minimo il proprio potere. Alcuni movimenti hanno continuamente oscillato tra questi due estremi.

**I contributi degli studi sociologici.** Gli studi su quei movimenti religiosi che venivano ritenuti ereticali o che comunque si discostavano per alcuni aspetti dalla tradizione religiosa cui appartenevano, hanno goduto di popolarità per molto tempo, specialmente tra i conservatori religiosi. Ma solamente a partire dalla seconda guerra mondiale, i sociologi incominciarono a esaminare sistematicamente i movimenti religiosi, servendosi inoltre di un punto di vista più obiettivo. Al metodo di studio del fenomeno, fondato fino ad allora su elementi soprattutto testuali e storici, si sostituì una ricerca basata sull'osservazione di coloro che partecipavano a questi movimenti, sulla formulazione di indagini con i questionari e, soprattutto, interviste rivolte sia agli aderenti che agli apostati. Tale cambiamento di approccio può essere senza dubbio interpretato come la testimonianza di una volontà ritrovata di prendere in seria considerazione questi nuovi movimenti religiosi. Il guadagno che si è poi ottenuto in ricchezza etnografica, comunque, non è stato privo di conseguenze: sono state sollevate accuse di comportamento non corretto nei confronti di alcuni ricercatori che si erano presentati sotto mentite spoglie; alcuni autori sono stati minacciati da azioni legali per diffamazione; si sono accresciuti i rischi di realizzare analisi riduttive dei fenomeni; si è sentito maggiormente il problema sollevato dall'uso di metodi «istantanei» per studiare mutamenti che erano in realtà molto lenti e profondi; affermazioni di neutralità etica e di obiettività sono state seriamente messe alla prova; e ci si è esposti al rischio sempre più consistente che gli studiosi specialisti della religione potessero «comportarsi da indigeno» nel corso dei loro studi sul campo.

Un effetto dell'adozione dei metodi di studio propri delle scienze sociali è costituito dal fatto che ha perso importanza la definizione del confine preciso tra ortodossia e deviazione religiosa. Allo stesso tempo, però, concetti e teorie che avevano avuto origine nello studio di fenomeni estranei al mondo religioso sono stati applicati in modo fruttuoso alla ricerca nell'ambito dei movimenti religiosi: dinamiche di gruppo, organizzazione, ideologia e simbolismo; modelli di mobilitazione delle risorse; strategie per il reclutamento e per la socializzazione sono stati tutti illuminati con molta chiarezza proprio ricorrendo alla comparazione con altri generi di movimenti sociali. Una ulteriore conseguenza, infine, è stata l'accresciuta sensibilità per i rapporti complessi che si sono istituiti tra i movimenti religiosi e i loro ambienti socio-culturali.

L'accresciuto interesse da parte dei sociologi per i movimenti religiosi ha contribuito, infine, a controbilanciare il biasimo in precedenza rivolto alle minoranze religiose da parte dei teologi. Esso peraltro ha anche esacerbato la disputa aperta che circonda alcuni movimenti noti con il nome di Chiesa dell'Unificazione, Scientologia e Bambini di Dio. I risultati dei sociologi, infatti, sono stati abilmente utilizzati nelle lotte tra coloro che sono favorevoli e coloro che sono contrari a questo genere di culti. La controversia si è scatenata di fronte alle accuse, sostenute da alcuni psicologi, che i movimenti di culto operano forme di lavaggio del cervello e aumentano i propri aderenti con l'inganno. Non meno controverso, comunque, è stato l'appoggio morale prestato da alcuni sociologi e teologi a movimenti religiosi scesi in campo a lottare per difendere i propri interessi nei tribunali e sui mezzi di comunicazione di massa.

Le controversie attuali sui movimenti religiosi mettono davvero in luce il significato incostante del rinnovamento religioso. Mentre i movimenti di riforma religiosa durante il governo coloniale nel subcontinente indiano e in certe zone dell'Africa e dell'Asia sudorientale furono spesso oppressi a causa della loro presunta sovversività, i nuovi movimenti religiosi che divennero popolari in Occidente negli anni '60 sono stati accusati soprattutto di danneggiare il benessere psicologico dei loro seguaci e di allontanarli dalle loro famiglie, dai loro amici e dalla loro carriera. La difesa di un concetto estremamente individualizzato (se non addirittura atomizzato) dell'io normale, perciò, si trova alla base di gran parte delle azioni di coloro che si oppongono a questi movimenti di culto, e questo è precisamente una conseguenza dovuta ai modelli dominanti sia nella cultura che nei rapporti sociali.

Il paradosso è che, in questo caso, una buona parte dei precedenti giuridici di cui beneficiarono i movimenti religiosi in Occidente nel corso degli anni '80 risale invece a una generazione precedente di movimenti, tra cui i Mormoni, i Testimoni di Geova e l'Antico

Ordine Amish, nessuno dei quali presentava un qualche aspetto individualistico all'interno della propria dottrina. Le dichiarazioni pronunciate da questi movimenti, di volere praticare liberamente la loro religione, indirettamente rafforzarono il diritto universale alla libertà di religione. Molti nuovi movimenti, al contrario, predicano dottrine universalistiche, moniste e olistiche, che non sono facilmente conciliabili con l'utilitarismo dello stato sociale oppure con l'organicismo dei regimi più autoritari. Il declino dell'importanza delle Chiese maggiori, quindi, non si accompagna a una attenuazione delle tensioni tra Chiesa e Stato. È anzi proprio grazie ai nuovi movimenti religiosi che i sociologi hanno scoperto le più nuove versioni di questo antichissimo problema. Queste tensioni sono evidenti soprattutto nel caso di nuovi movimenti religiosi presenti in Stati di recente creazione, oppure governati da un partito unico o totalitari.

Non si devono, comunque, accrescere eccessivamente i benefici che gli studi sociologici hanno portato al rinnovamento religioso: domina ancora ampiamente la rivalità tra le varie teorie e scuole; non c'è accordo sulle prospettive più importanti sul tema; le dispute metodologiche sono endemiche. Gli uomini politici lasciano l'impressione abbastanza chiara di non prendere sul serio i risultati, e molti studiosi della religione si dimostrano riluttanti a riconoscere una qualche utilità all'approccio sociologico alla religione. Lo studio del rinnovamento religioso, infatti, non ha trovato alcuna collocazione stabile nella filosofia, nella storia o nella fenomenologia della religione e anche i teologi tendono ancora a ignorare questi nuovi movimenti, a meno che in essi non sia presente un diretto riferimento al dibattito teologico o ecclesiastico.

**Il significato.** L'importanza dello studio dei nuovi movimenti religiosi e dei nuovi culti si fonda su varie motivazioni. In primo luogo, essa indica il grado fino al quale le organizzazioni religiose istituzionalizzate sono messe in discussione, sia per la fedeltà dei loro membri sia per l'influenza che esse esercitano. In secondo luogo, le condizioni in cui la gente è preparata a partecipare ai nuovi movimenti sono importanti perché fanno vedere quali sono le mutevoli linee di tensione o di frattura all'interno delle strutture sociali e culturali. In terzo luogo, le controversie che si sviluppano intorno a molti dei nuovi movimenti religiosi riflettono ipotesi e pregiudizi profondamente radicati. In breve, i motivi principali per studiare tali movimenti hanno a che fare più con ciò che essi indirettamente rivelano sullo stato della società, su altre istituzioni religiose o sistemi di significato che con ciò che essi rappresentano in proprio. Molto raramente si è proceduto a una seria analisi della metafisica, della morale o della motivazione che questi nuovi movimenti religiosi offrono. Più spesso si è ritenuto che fosse importante prima di tutto considerare il ruolo che rivestono in quanto minoranze devianti, o anche epifenomeniche. Lo spostamento dalla nozione di eresia a quello di devianza corre parallelo a un crescente interesse per il controllo, più che per la soppressione, di simili esplosioni di entusiasmo religioso.

Molti dei nuovi movimenti religiosi, quando sono considerati individualmente, si rivelano insignificanti e di breve durata. I loro membri mancano di potere e di influenza e le loro organizzazioni sono inefficaci. Ma è discutibile se possa tornare utile far convergere l'attenzione su singoli movimenti separatamente. Più interessante, a lungo andare, potrebbe essere l'esame di quelle tendenze culturali, sociali e spirituali di più alto livello che si trovano esemplificate in movimenti particolari. Il significato di tali tendenze trascende le fortune dei singoli movimenti, specialmente quando innovazioni più o meno parallele hanno luogo in numerosi gruppi. Questo fu il caso, per esempio, dei due Grandi Risvegli e del movimento spiritualista e di quello fondato sul pensiero positivo negli Stati Uniti. La diffusione mondiale del Pentecostalismo, all'inizio del XX secolo, è un caso paragonabile a questi movimenti, come lo è anche il risveglio islamico degli anni '70. Il significato di questi fenomeni può essere più agevolmente valutato considerando i reali mutamenti generali che essi possono produrre nei sentimenti morali, nella sensibilità spirituale e nelle motivazioni politiche tra la gente, all'interno o al di fuori dell'organizzazione di movimenti religiosi specifici. Ampie correnti di rinnovamento nella religione coinvolgono un movimento in un senso che va bene al di là dell'attivismo rigidamente incanalato di una qualsiasi organizzazione particolare.

Gli studi sistematici sui nuovi movimenti religiosi e sui nuovi culti hanno contribuito all'abbandono di numerose ipotesi comuni ma errate. Essi mostrano che gli uomini del presente non sono necessariamente meno religiosi rispetto a quanto lo siano stati i loro antenati; che l'innovazione religiosa non è più verosimilmente progressista che conservatrice; che la religione non è una prerogativa esclusiva di organizzazioni costituite sul modello di una Chiesa; e infine che le dinamiche dei nuovi movimenti religiosi non possono essere separate dal cambiamento sociale. D'altro canto, deve essere riconosciuto che la maggiore disponibilità di canali puramente secolari per l'azione politica rende inverosimile, nella maggior parte delle società, che i movimenti religiosi possano servire come veicoli di sperimentazione o di innovazione nel mondo contemporaneo. Sebbene questo ancora avvenga, come in Iran e in Pakistan, si tratta di casi sempre più rari.

Ciò che è più verosimile che accada è che, con l'ac-

celerazione del cambiamento tecnologico e sociale, i modelli tradizionali di attività religiosa verranno affrontati sempre più decisamente da movimenti religiosi innovativi, cercando ora di restaurare e di rivitalizzare il vecchio ordine, ora invece di inaugurare una nuova religione. I nuovi movimenti e i nuovi culti sembrano diventare più numerosi e il ritmo della loro proliferazione probabilmente crescerà nel prossimo futuro. Lo studio delle loro dinamiche è perciò di fondamentale importanza per comprendere il ruolo della religione in tutte le società.

## BIBLIOGRAFIA

Per una panoramica succinta ma completa degli studi sociologici sui nuovi movimenti religiosi dell'Occidente dell'epoca moderna, cfr. B.R. Wilson, *Contemporary Transformations of Religion*, Oxford 1976. Per una descrizione introduttiva a molti movimenti religiosi, specialmente dell'America settentrionale, cfr. Ch.Y. Glock e R.N. Bellah (curr.), *The New Religious Consciousness*, Berkeley 1976; per alcuni contributi relativi anche all'Europa occidentale, cfr. Eileen Berker (cur.), *New Religious Movements. A Perspective for Understanding Society*, Toronto 1982. Per una indagine sugli aspetti controversi dei movimenti occidentali, cfr. J.A. Beckford, *Cult Controversies*, London 1985; per il mondo giapponese, cfr. K. Morioka, *Religion in Changing Japanese Society*, Tokyo 1975. Le questioni filosofiche suscitate dai nuovi movimenti religiosi in America furono esaminate per la prima volta in J. Needleman, *The New Religions*, Garden City/N.Y. 1970; e successivamente sono state riprese in H. Cox, *Tunning East. The Promise and Peril of the New Orientalism*, New York 1977.

Per uno studio razionalista dei nuovi movimenti religiosi sorti nelle zone del mondo economicamente meno sviluppate, cfr. B.R. Wilson, *Magic and the Millennium*, New York 1973; da un punto di vista marxista: V. Lanternari, *Movimenti religiosi di libertà e di salvezza dei popoli oppressi*, Milano 1960. La migliore guida generale ai problemi teorici rimane la panoramica dei modelli di spiegazione delle attività millenaristiche proposta da K. Burridge, *New Heaven, New Earth*, New York 1969. Per i moderni sviluppi africani è indispensabile H.W. Turner, *Religious Innovation in Africa. Collected Essays on New Religious Movements*, Boston 1979. Chr. Lalive d'Epinay, *Haven of the Masses. A Study of the Pentecostal Movement in Chile*, London 1969; e Felicitas D. Goodman, Jeannette H. Henney e Esther Pressel, *Trance, Healing and Hallucination*, New York 1974, illustrano alcuni dei movimenti religiosi innovativi emersi nell'America caraibica, centrale e meridionale. Per gli aspetti sociali dei nuovi movimenti nel Buddhismo indiano, cfr. T.O. Ling, *Buddhist Revival in India*, New York 1980. Il risorgere del fervore islamico negli anni '70 ha prodotto una grande quantità di pubblicazioni, tra le quali è da raccomandare A.E. Hillal Dessouki (cur.), *Islamic Resurgence in the Arab World*, New York 1982.

JAMES A. BECKFORD

## Nuove religioni e nuovi culti in Europa

I nuovi movimenti religiosi di cui si occupa questo articolo sono quelli che comparvero per la prima volta in Europa, o in essa divennero importanti, nella seconda metà del XX secolo, specialmente verso la fine degli anni '60 e '70. Molti, anzi la maggior parte di essi, affondano le loro radici in altre religioni, ma sono definiti «nuovi» perché sorsero in una nuova forma, con un nuovo modo di presentare la loro fede, oppure con una nuova organizzazione o direzione che rinunciò a credenze e/o a modi di vita più ortodossi. Ad alcuni di questi movimenti è stata negata, oppure essi stessi l'hanno rifiutata, l'etichetta *religioso*. Qui non si farà nessun tentativo per indicare in che cosa dovrebbe oppure non dovrebbe consistere una «vera» religione. L'espressione *nuovi movimenti religiosi* è impiegata in questa sede semplicemente come una locuzione in qualche modo arbitraria, ma utilmente generica, con la quale ci si può riferire a moltissimi movimenti che altri potrebbero chiamare culti, sette, gruppi spirituali oppure sistemi di credenza alternativi.

Risulterà già sufficientemente evidente che, di fronte a una tale ampia classificazione, i movimenti differiranno enormemente l'uno dall'altro e che anzi la prima generalizzazione che deve essere fatta riguardo ai nuovi movimenti religiosi è proprio quella di non generalizzare. Si potrebbe dire, invece, che l'unico attributo che tutti i movimenti hanno in comune è che ci si deve riferire a essi come nuovi movimenti religiosi. Detto questo, comunque, si possono notare alcune tendenze e caratteristiche condivise da alcuni dei movimenti in questione.

**Collocazione storica immediata.** Le nuove religioni in passato sono state frequentemente catalogate come religioni degli oppressi. Risulta però chiaro che l'attuale ondata di nuove religioni non può essere descritta come semplicemente causata da qualche forma di oppressione politica o economica o di sofferenza per privazioni materiali. Si è affermato che coloro che aderiscono a questi movimenti religiosi contemporanei soffrono di privazioni materiali o spirituali. Ma è assai difficile che simili spiegazioni non siano in qualche misura tautologiche e che non diano qualche cosa per scontato; c'è inoltre poca incertezza sul fatto che, mentre un numero spropositato di coloro che aderiscono ai nuovi movimenti più noti viene da quello che, mezzo secolo fa, sarebbe stato considerato un retroterra altamente svantaggiato, molti di costoro hanno semplicemente affermato di sperimentare sentimenti di vacuità, di inutilità e di speranze frustrate nel «ritmo frenetico», burocratico, materialistico e secolarizzato. Scendendo più nel particolare, i mezzi di comunicazione di

massa hanno opportunamente messo in evidenza l'«interesse pubblico» rivolto alla sorte di quei piccoli gruppi di giovani del ceto medio che, nei modi più diversi, esprimono la loro disaffezione per la società moderna.

Tra la fine degli anni '40 e gli inizi degli anni '50 si manifestò un diffuso impegno per «rimettere insieme i pezzi» delle conseguenze della seconda guerra mondiale, che aveva seguito essa stessa a un periodo di depressione economica e di elevata disoccupazione nella maggior parte dell'Occidente. Dalla fine degli anni '50, in Europa, in generale, fu compiuta in questa direzione una notevole azione di recupero. Le prospettive future sembravano promettenti. Dalla metà degli anni '60, comunque, era cresciuta una nuova generazione con un bagaglio di speranze e di valori del tutto nuovi. L'immediato sollievo della pace e la relativa stabilità politica ed economica furono dimenticati quando divenne sempre più ovvio che le rosee aspettative che ci si attendeva dalla pace e dalla prosperità costante non si erano completamente avverate. Un vociante gruppo di studenti nelle università in tutta Europa, ma soprattutto in Inghilterra, in Germania, in Francia, in Olanda e in Italia, si unì ai contestatori dell'America settentrionale che attaccavano l'imperialismo occidentale e il capitalismo borghese. Dalla fine degli anni '60, comunque, questa parte della gioventù del ceto medio sembrò abbandonare la speranza di cambiare la struttura della società mobilitando la pressione politica e organizzando «il popolo». I giovani si rivolsero, invece, verso un rifiuto totale delle strutture e dei modelli. Il movimento «hippie» non divenne mai così consistente in Europa quanto lo fu in California, ma risultò comunque certamente presente. Esso si diffuse soprattutto in alcuni settori della cultura inglese, scandinava, danese e tedesca, ma anche le coste assolate della Grecia, della Francia meridionale e della Spagna attirarono molti entusiasti che ricercavano la loro verità mescolandosi a coloro che già avevano scoperto la propria via o l'illuminazione spirituale in India o in California.

Seguì poi, durante gli anni '70, un periodo in cui questa prima ondata di movimenti si unì a una nuova reazione conservatrice e all'istituzionalizzazione di movimenti più organizzati e autoritari che imposero regole rigide, ordini e risposte chiare, al posto di quella forma di lassismo contraddittorio che aveva caratterizzato i movimenti precedenti. Nello stesso tempo ebbe luogo una particolare diffusione del revivalismo neopentecostale e del rinnovamento carismatico. Questo spostamento generale dell'attenzione e la ricerca di ordine e di certezze si manifestarono anche nelle reazioni conservatrici all'interno di molte Chiese tradizionali che si opponevano alla liberalizzazione della teologia e a quella prospettiva generale che fu messa in luce, in parte, dal Vaticano II. Dall'inizio degli anni '80, infine, si andarono formando numerose centinaia di gruppi che si contendevano le anime e, frequentemente, l'impegno totale e le risorse finanziarie dei giovani e, in alcuni casi, anche di coloro che tanto giovani non erano più.

**Le origini.** La maggioranza di questi nuovi movimenti non era nata in Europa. L'origine della maggior parte di essi può essere fatta risalire agli Stati Uniti (in particolare alla California) oppure all'Asia (soprattutto all'India, ma anche al Giappone, alla Corea e ad altre parti dell'Asia). Esistono anche alcuni gruppi provenienti dall'Africa, la maggior parte dei quali ha trovato una sua diffusione tra le popolazioni di colore residenti in Europa.

Alcuni dei movimenti che si originarono in Europa arrivarono negli Stati Uniti insieme ai gruppi di immigrati, ma nella maggioranza dei casi furono introdotti proprio da missionari di professione, alcuni dei quali erano nati in una nazione europea e si erano imbattuti nella loro nuova religione mentre viaggiavano all'estero. Non è stato un caso infrequente che movimenti con radici in Oriente siano stati introdotti in Europa indirettamente, attraverso gli Stati Uniti. È comunque degno di nota il fatto che anche numerose religioni orientali tradiscano al loro interno l'influenza degli occidentali che, viaggiando in Asia, hanno portato con sé il messaggio cristiano o, più di recente, il linguaggio e i punti di vista delle varie forme della psicologia umanistica e del movimento «del potenziale umano» – un movimento che ha a sua volta le sue radici sia in Oriente sia nel Pietismo occidentale del XVII e del XVIII secolo. È per questo che, anche se molti di questi nuovi movimenti possono sembrare esotici e presentare anzi dei concetti decisamente estranei alla mentalità degli europei, è tuttavia possibile isolare un contributo non indifferente, proveniente dall'Europa, che ha forse potuto «preparare» la strada o almeno rendere le novità più accettabili agli occhi degli occidentali di quanto non avrebbe altrimenti potuto avvenire. All'interno di questa vicenda, intessuta di scambi culturali e di forme di sincretismo, può essere, inoltre, opportuno segnalare una ulteriore svolta. Spesso, infatti, sono state proprio le integrazioni operate dalla cultura americana e che i nuovi movimenti hanno portato al di qua dell'Atlantico quelle che sono risultate più fortemente osteggiate dai loro critici europei.

**La diffusione dei movimenti.** Tutte le nazioni dell'Europa occidentale ospitano almeno alcune delle nuove religioni. Anche i paesi dell'Europa orientale nascondono alcuni seguaci di questi movimenti al loro

interno, ma la maggior parte di costoro operano in modo celato e soltanto raramente saranno disposti a confessare pubblicamente la loro fede.

Non esistono fonti attendibili di informazione sul numero dei nuovi movimenti, così come è impossibile stabilire quanti siano i membri aderenti ad essi, tanto per l'Europa considerata nel suo complesso, quanto per ciascuna delle singole nazioni. Sembra, comunque, che ci sia un numero veramente grande di tali movimenti (molte centinaia), ma che la maggior parte di essi goda di una adesione relativamente piccola (in qualche caso meno di una dozzina di aderenti). Calcolare il numero preciso è quasi impossibile, dunque, perché: 1) molti movimenti non rendono neppure nota la loro esistenza; e 2) quei movimenti che agiscono in questo modo sono obbligati a mantenere un grande riserbo sui dati relativi alle loro adesioni oppure, in alternativa, a fornire delle cifre grossolanamente esagerate, che si giustificano soltanto se in tale computo vengono inclusi tutti coloro a cui abbiano offerto o venduto un testo della loro letteratura.

Il tentativo più corretto dal punto di vista scientifico che è stato messo in atto per misurare la forza relativa di questi movimenti viene da Rodney Stark, dell'Università di Stato di Washington, a Seattle. Stark intraprese questo studio per provare la sua teoria che la secolarizzazione non conduce alla morte della religione, ma è un processo che si limita da se stesso, in quanto stimola nuove reazioni religiose. La sua ipotesi centrale è che, mentre la secolarizzazione stimola sia la ripresa sia l'innovazione religiosa, i movimenti delle sette (cioè gli scismi) si concentrano dove le Chiese convenzionali sono più forti, mentre i movimenti di culto (cioè le innovazioni) sono più forti nei luoghi in cui le Chiese convenzionali sono più deboli. Dopo avere esposto e verificato queste idee nell'America settentrionale, Stark le mise alla prova in Europa e ne trovò una conferma evidente per sostenere la sua teoria. Contrariamente all'opinione generalmente diffusa secondo la quale le nuove religioni erano più forti negli Stati Uniti, le analisi di Stark indicano che l'Europa si dimostra maggiormente ricettiva verso i movimenti, anzi, i suoi numeri indicano anche che molti culti e molte sette di origine chiaramente americana hanno maggiore successo in Europa che in America. Stark contò 153 movimenti di culto operanti in Inghilterra e in Galles (una stima che egli, correttamente, considerava per difetto). Questo produceva una percentuale di 3,2 culti diversi per milione di popolazione, contro la percentuale americana di 2,3 per milione. I paesi europei che presentavano la percentuale più alta di movimenti rispetto alla popolazione erano l'Inghilterra, la Scandinavia e la Svizzera. La Francia, i Paesi Bassi, l'Austria e la Germania occidentale, invece, pur avendo percentuali assai più basse, erano comunque più «cultivate» degli Stati Uniti. Soltanto l'Italia, la Spagna e il Belgio avevano percentuali più basse degli Stati Uniti. Questo quadro risultò, nel complesso, rovesciato quando Stark misurò il grado di successo delle sette, che egli misurò in rapporto al successo delle missioni protestanti evangeliche nordamericane. Queste non avevano praticamente alcun successo in Scandinavia; molto poco nel Regno Unito, in Germania occidentale e nei Paesi Bassi; abbastanza in Austria, Belgio e Spagna; e un successo sbalorditivo, infine, in Svizzera, Portogallo, Francia e Italia.

Di fronte alla condizione generale della fede e delle pratiche religiose nei rispettivi paesi e di fronte al fatto che i dati sono, di necessità, incompleti e sotto molti aspetti insoddisfacenti, rimangono comunque a prima vista accertate almeno un paio delle principali tesi di Stark: in primo luogo che gran parte dell'Europa ha sperimentato un livello di secolarizzazione maggiore rispetto agli Stati Uniti ed è perciò più ricettiva verso i movimenti religiosi di quanto non sia stato in genere ritenuto; e, in secondo luogo, che quei paesi (specialmente quelli più settentrionali, protestanti) in cui le Chiese tradizionali sono più vigili si dimostrano i più ricettivi verso le religioni straniere (e i culti stranieri), mentre i paesi (specialmente quelli più meridionali, cattolici) in cui la religione convenzionale è più forte, sono più verosimilmente ben disposti ad accettare un'attività settaria (revivalista).

**L'ostilità verso le nuove religioni.** A partire dalla metà degli anni '70 si è stabilita in Europa una rete informale di gruppi il cui scopo principale era quello di smascherare e di far diminuire le attività dei nuovi movimenti religiosi. Queste associazioni, che si presentavano con un atteggiamento ostile verso questi nuovi culti, erano particolarmente influenti in Francia, in Germania, in Inghilterra, ma esistevano anche singoli o piccoli raggruppamenti che si opponevano attivamente alle nuove religioni in Danimarca, in Olanda, in Belgio, in Italia e, in grado minore, in altri paesi.

Quasi senza eccezione, la stampa si è mostrata ostile alle nuove religioni. I titoli parlavano di pratiche sessuali bizzarre, di credenze blasfeme, di lavaggio del cervello, di rapimenti di bambini, di genitori dal cuore spezzato, di intrighi politici, di sfruttamento, di raggiri e di grandi ricchezze ammassate dai *leader* dei movimenti. Alcuni dei gruppi attrassero l'attenzione più di altri. Uno dei primi a essere accusato fu quello della Scientologia; altri che ebbero numerose denunce furono la Missione della Luce Divina, la Società Internazionale della Coscienza di Krishna (International Society for Krishna Consciousness, ISKCON, o movimen-

to degli «Hare Krishna»), i Bambini di Dio (o Famiglia dell'Amore, come fu in seguito chiamata) e i seguaci di Bhagwan Shree Rajneesh.

Il movimento che ha indubbiamente ricevuto la maggiore attenzione, comunque, è stato la Chiesa dell'Unificazione, i cui membri sono popolarmente chiamati «Moonies». Mentre pochissimi europei avevano mai sentito parlare di Sun Myung Moon alla metà degli anni '70, il suo nome era ormai familiare all'inizio degli anni '80. La quantità e la qualità delle accuse rivolte contro questo movimento sono estremamente diverse a seconda dei paesi; i francesi, per esempio, sono stati particolarmente attenti agli interessi politici e finanziari del movimento; i tedeschi, invece, hanno dimostrato una maggior sensibilità per i rischi eventuali che avrebbe potuto correre la loro sicurezza sociale e per la possibilità che questo movimento diventasse in qualche modo simile alla Gioventù hitleriana; gli inglesi si interessarono piuttosto delle fratture che si creavano in seno alle famiglie e del lavaggio del cervello cui venivano sottoposti gli adepti; i norvegesi, invece, hanno negato a questo movimento la sua appartenenza al mondo cristiano; i finnici, infine, hanno di fatto ignorato i Moonies presenti in mezzo a loro.

In Inghilterra, la Chiesa dell'Unificazione perse una azione legale durata ben sei mesi contro il «Daily Mail». Pressioni furono fatte sopra vari governi (in particolare sopra quelli francese, tedesco e inglese) affinché vietassero o almeno riducessero le attività dei Moonies. Il Ministero per la gioventù, la famiglia e la salute della Repubblica Federale tedesca finanziò una indagine internazionale sulle «Cause e conseguenze del dissenso sociale dei giovani» che era, in effetti, una ricerca sui nuovi movimenti religiosi. Una ricerca redatta per il governo francese, comprendeva tra l'altro la raccomandazione che ai giudici fosse consentito di dare ai genitori il potere di distaccare i loro figli adulti dalle organizzazioni religiose. Pressioni continue sono state esercitate anche sulla Commissione di Carità in Inghilterra, per escludere la Chiesa dell'Unificazione dall'elenco delle opere di carità che sono del tutto esentasse.

Nel mese di maggio del 1984, il Parlamento europeo adottò una risoluzione che richiedeva «un approccio comune da parte degli Stati membri della Comunità Europea verso varie infrazioni della legge da parte di nuove organizzazioni, operanti sotto la protezione offerta dalle istituzioni religiose». La risoluzione esprimeva l'interesse per alcune delle pratiche delle nuove religioni ed elencava una serie di «criteri [che avrebbero dovuto] essere applicati nel corso delle indagini, delle analisi e della valutazione dell'attività delle... organizzazioni». I sostenitori di questa risoluzione erano favorevoli all'istituzione di un codice di autodisciplina delle pratiche, che avrebbe dovuto essere rispettato da tutti i movimenti. Tuttavia da questi ultimi si levarono numerose voci di protesta, che affermarono per esempio che non soltanto avrebbero in ogni caso seguito la maggior parte delle regole contenute nel codice di autodisciplina, ma che un qualche codice di questo genere avrebbe dovuto essere applicato da *tutte* le religioni e non solamente da quelle «nuove» (che sono notoriamente assai difficili da definire).

Nonostante l'ampiezza della protesta pubblica – o forse fino a un certo punto a causa di questa – il numero dei membri che partecipavano attivamente a questi movimenti è rimasto notevolmente basso. Non ci sono mai stati più di tremila Moonies in tutta Europa. Inghilterra, Germania, Francia e Austria possono vantarne ciascuna poche centinaia di fedeli; altri paesi non ne hanno più di cinquanta o, in numerosi casi, ne hanno meno di venti. È poco verosimile che altri movimenti siano riusciti ad avere un numero di membri maggiore rispetto a questi, sebbene l'adesione casuale degli affiliati o degli associati ai vari gruppi possa occasionalmente salire a qualche migliaio. È chiaro, inoltre, che tutti questi nuovi movimenti religiosi sono soggetti a un altissimo *turnover* nell'insieme dei loro membri.

**Le classificazioni.** Per cercare di produrre un qualche senso di ordine tra questa miriade di movimenti, sono stati proposti molti sistemi diversi di classificazione. Questi ultimi presentano sia vantaggi che svantaggi e possono risultare più o meno utili in base ai problemi particolari che desiderano affrontare. Una delle divisioni più semplici è quella basata sull'origine del movimento. (Si tenga comunque presente la discussione precedente riguardo allo scambio delle idee e alla natura sincretistica di molti di questi gruppi).

Le nuove religioni provenienti soprattutto dalla tradizione indiana dell'Oriente comprendono gli Ananda Marga, i Brahma Kumaris, la Missione della Luce Divina, l'ISKCON, i seguaci di Meher Baba e di Sathya Sai Baba, la Fondazione Rajneesh (Bhagwan Shree Rajneesh) e la Meditazione Trascendentale. Quelle provenienti dal Giappone comprendono il Nichiren Shōshū (Sōka Gakkai) e il Risshō Kōseikai; mentre dalla Corea proviene la Chiesa dell'Unificazione. I movimenti che sono nati in America sono talora delle derivazioni (oppure deviazioni) cristiane come la Via Internazionale, la Chiesa di Dio Universale, la Parola della Bibbia e i Bambini di Dio (la Famiglia dell'Amore), oppure, in alternativa, gruppi in qualche modo collegati con il movimento del potenziale umano, come per esempio l'EST (Erhard Seminars Training), l'Esegesi, il Silva Mind Control, il PSI (People Searching Inside and the Kundalini Research Institute of Canada) e la Società

della Rinascita. In qualche caso alcune tecniche che erano state messe a punto principalmente per sviluppare un accrescimento delle proprie potenzialità umane sono state successivamente trasferite (e talora riportate) all'interno di un movimento che afferma di essere una nuova religione. La trasformazione della Dianetica nella Chiesa di Scientologia (e poi il ritorno alla Dianetica) è un esempio calzante. Ancora dall'America provengono numerosi gruppi della New Age che si interessano di occulto, di neopaganesimo, di stregoneria e di magia. A questi gruppi si possono accostare alcune associazioni locali, certamente più prolifiche nell'Europa settentrionale, specialmente in alcune zone della Scandinavia e dell'Inghilterra. Tali gruppi vanno da confraternite rigidamente segrete che praticano rituali di «sesso magico» a congregazioni ortodosse, dalla Chiesa Gnostica Inglese (fondata a Chicago nel 1979) ai gruppi astrologici, ai raduni dei druidi e alle feste acquariane. Dall'Africa vengono le Chiese di Aladura, e dalla Giamaica ci è giunto il movimento rastafariano, che ha ottenuto una considerevole popolarità in Inghilterra tra la popolazione originaria delle Indie occidentali. Tra i gruppi originari dell'Europa si possono invece annoverare il Pentecostal Earmark Trust, la Comunità Bugbrooke (cristiana), gli Ishvara (una derivazione della Missione della Luce Divina) e l'Emin, un gruppo esoterico fondato da «Leo» (Raymond Armin/Scherlenlieb). Sono comparsi anche numerosi guru e messia, che hanno annunciato distruzioni imminenti e talvolta la seconda venuta di Cristo. Gli inglesi furono sorpresi di leggere, in un annuncio a piena pagina sul «Times», nella primavera del 1982, che «Il Cristo è arrivato»: entro due mesi avrebbe rivelato la propria identità. Dopo due anni stavano ancora aspettando, ma l'inserzionista, un certo Benjamin Creme, aveva raccolto intorno a sé un gruppetto di fedeli in attesa.

Uno dei modi più efficaci per classificare i nuovi movimenti religiosi è stato quello proposto da Roy Wallis, che si fonda sopra una triplice distinzione che riguarda: i movimenti che rifiutano il mondo, quali possono essere, per esempio, il Tempio del Popolo, lo ISKCON e i Bambini di Dio, che ritengono che la società abbia bisogno di un cambiamento radicale; i movimenti che hanno un atteggiamento positivo verso il mondo, come la Scientologia e i gruppi del potenziale umano, che potrebbero essere definiti quasi-religiosi per il fatto che, pur perseguendo obiettivi trascendentali con mezzi in buona misura metafisici, si concentrano sulle tecniche per migliorare il proprio destino nella società contemporanea e così «oscillano lungo una imprecisa frontiera tra religione e psicologia»; e, infine, i movimenti che si conformano al mondo, come il Neopentecostalismo e le ramificazioni occidentali del Sōka Gakkai, che si preoccupano di fornire una religione rispondente alle necessità personali e interiori dei loro seguaci, ma che, al tempo stesso, tendono a disinteressarsi della loro vita sociale.

Un altro metodo per raccogliere in categorie i movimenti è basato sul livello di partecipazione dimostrata dai membri del gruppo. Questo è un criterio assai utile, perché la maggior parte dell'interesse per i movimenti è stato dimostrato dai giovani che si sono allontanati dai modi di vita convenzionali, abbandonando gli amici e i rapporti di cui non erano convinti. Ma purtroppo è anche un criterio abbastanza difficile da applicare, perché molti movimenti registrano l'adesione sia di membri impegnati a tempo pieno sia di altri, che si sono invece associati più o meno casualmente. La Chiesa dell'Unificazione, l'ISKCON e i Bambini di Dio, per esempio, sono di solito formati da membri a tempo pieno, che vivono in comunità e che dedicano tutte le loro energie alla promozione del loro movimento (in modo generico raccogliendo fondi di porta in porta oppure in luoghi pubblici – sebbene questo non sia consentito in tutti i paesi europei – oppure con la «testimonianza» davanti a potenziali convertiti). Questi gruppi annoverano tra i loro associati anche membri o simpatizzanti che, pur accettando i canoni della loro teologia, vivono e hanno una occupazione nella società. Possono anche frequentare un'altra Chiesa oppure un altro tempio tradizionali. I «premies» (membri della Missione della Luce Divina) vivono in ashram, ma la maggior parte di loro vive in comuni abitazioni, talora insieme a un'altra coppia di premies; nella maggior parte dei casi i fedeli hanno un lavoro «esterno» per sostentarsi e per procurarsi il denaro per partecipare ai raduni convocati dal loro guru, Maharaj Ji. La Scientologia, la Meditazione Trascendentale e il movimento Rajneesh hanno un piccolo nucleo di membri a tempo pieno che organizzano corsi per una clientela che comprende sia coloro che passano tutto il loro tempo libero (e tutto il loro denaro) seguendo i corsi previsti, sia coloro per i quali il rapporto con il movimento è un passatempo di secondaria importanza.

Un altro modo per operare distinzioni tra i movimenti è basato sul tipo di adesione che essi attirano. Mentre i rastafariani richiamano i neri di ogni età, ma esercitano una attrattiva particolare sulla gioventù nera svantaggiata, la Chiesa dell'Unificazione attrae soprattutto le simpatie dei bianchi e della gente del ceto medio intorno ai vent'anni. Coloro che si avvicinano a Bhagwan Rajneesh tendenzialmente appartengono a un arco di età più ampio, ma provengono pure loro in gran parte dai ceti medi. I premies e i Bambini di Dio sono più giovani e talvolta, sebbene non sempre, meno

istruiti dei moonies. Alcuni movimenti, le cui tecniche, come lo yoga e la meditazione, richiamano una fascia estremamente ampia di europei, offrono alcuni corsi posti sotto gli auspici delle autorità locali oppure insegnano in una istituzione pubblica autorizzata o presso istituzioni commerciali, una situazione che provoca spesso le reazioni dei movimenti che si oppongono a questo genere di culto.

Andrebbe anche riconosciuto che, in parte a causa della loro autentica novità e della loro mancanza di una tradizione e di una istituzionalizzazione, la composizione dei movimenti è particolarmente suscettibile di cambiamenti anche entro periodi di tempo relativamente brevi. Se prendiamo in considerazione, per esempio, l'adesione all'ISKCON, notiamo che nei primi anni '70 essa era costituita in buona misura da emarginati e dai primi tossicomani di derivazione *hippie*. A partire dai primi anni '80, invece, il movimento inglese cominciò ad avere grande successo attirando a sé come «membri a vita» un numero assai elevato di immigrati induisti di grande rispettabilità provenienti dall'Africa orientale.

Accanto alla teoria di Stark, brevemente delineata sopra, sono state offerte molte e diverse illustrazioni per spiegare l'attuale ondata delle nuove religioni. Pur senza entrare espressamente nel merito della questione, può comunque meritare una menzione (a guisa di codicillo alla tesi di Stark) il fatto che esiste una serie sempre crescente di prove che mostra che un grande numero (almeno) di inglesi e di scandinavi ha esperienze spirituali e/o religiose che sono poi incapaci di comunicare agli altri. I paesi europei (specialmente quelli settentrionali, protestanti) tendono a essere decisamente meno «permissivi» rispetto alla maggior parte della cultura americana (specialmente californiana), la quale dimostra invece un vero interesse per le discussioni sui sentimenti spirituali, religiosi oppure emotivi. Le nuove religioni possono rappresentare un mezzo per fornire sia il linguaggio sia un contesto sociale al cui interno la gente «abbia il permesso» di indagare tali fenomeni in un ambiente religioso che è protetto dagli atteggiamenti ostili o indifferenti assunti invece dalla società profana. Ancora una volta, comunque, deve essere messo in evidenza che solamente una minima parte di coloro che hanno abbandonato una qualsiasi forma forte di partecipazione alle religioni tradizionali si servirà delle nuove opzioni offerte.

**Il significato a lungo termine.** È difficile valutare il significato a lungo termine dei nuovi movimenti rispetto al loro effetto sulla cultura europea. È però possibile che la reazione ai movimenti sia più significativa dei movimenti stessi. Ogni paese, ovviamente, dovrebbe essere considerato separatamente. Grecia e Finlandia, per esempio, non sembrano rendersi conto di avere questo «problema», mentre in Spagna fu solamente dal 1970 che le religioni non cattoliche poterono operare legalmente (ma, secondo gli schemi di Stark, la Spagna aveva «riguadagnato il tempo perduto», insieme all'Italia, dalla fine del decennio).

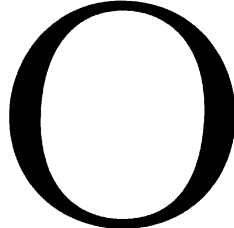
È possibile che quei paesi in cui la reazione ai nuovi movimenti è stata più forte vedranno alcune alterazioni nella politica dei loro governi e nell'atteggiamento delle Chiese tradizionali. Dopo il panico iniziale, in numerosi ambienti si è riconosciuto che i nuovi movimenti potrebbero andare incontro ai bisogni, oppure che almeno potrebbero portare alla luce i desideri, le speranze, gli ideali o i risentimenti cui non vanno incontro o che non appagano le istituzioni tradizionali – sebbene, paradossalmente, alcuni di questi bisogni potrebbero essere stati creati o almeno accelerati da quelle stesse istituzioni. Taluni gruppi della gioventù istruita d'Europa, per esempio, hanno espresso apertamente il desiderio di poter contribuire in modo più attivo alla creazione della loro società, ma le strade tradizionali del servizio sociale sembrano bloccate. Le Chiese tradizionali sono considerate ipocrite; e gli Stati sociali dall'eccessivo burocraticismo rendono difficili da realizzare, se non addirittura superflui, i servizi rivolti alla società o alla comunità. Anche persone con elevati titoli di studio non riescono ad arrivare velocamente ai vertici della loro professione e molti di quelli che non «ce l'hanno fatta» non hanno altri mezzi evidenti per sentirsi valorizzati. I nuovi movimenti possono offrire a tali uomini una speranza, vendendo loro alcune tecniche che promettono di aiutarli a raggiungere quel genere soddisfacente di esistenza che essi desiderano all'interno della società (migliorando le loro prospettive di carriera o «realizzando il loro vero potenziale»), oppure richiedendo loro uno stile di vita particolarmente rigoroso, fondato sul sacrificio in quanto parte del cammino per vincere tutte le malattie della società moderna e per costruire il regno dei cieli sulla terra.

È comunque necessario concludere con una nota di cautela. È molto facile, alla metà degli anni '80, ritenere che i nuovi movimenti siano più significativi di quanto probabilmente non siano. Già si intravvedono segnali che fanno pensare che il loro momento di successo stia passando. Alcuni possono adattarsi alla società, perdere le loro caratteristiche settarie, «confessionalizzarsi» e unirsi alle più rispettabili religioni del futuro. Un gruppo ristretto può cominciare a crescere, poi frantumarsi in scismi; alcuni di questi possono durare una generazione o poco più, offrendo perciò a un piccolo gruppo di seguaci una esperienza che resta al di là della conoscenza del resto della società. La mag-

gior parte, probabilmente, scomparirà oppure forse riapparirà in qualche forma leggermente diversa quando gli europei – o meglio alcuni settori di alcune delle società europee – si rivolgeranno ancora una volta verso nuove forme di credenze e di pratiche religiose.

## BIBLIOGRAFIA

Non ci sono libri che riguardino in maniera specifica e nel complesso i nuovi movimenti religiosi in Europa. Gran parte della letteratura americana, comunque, può essere utilizzata per questa finalità e ci sono numerose raccolte di articoli che comprendono testi sui movimenti europei. Tra questi segnaliamo un numero speciale di «Social Compass», Louvain 1983, e alcuni libri pubblicati da vari autori: H. Beizais, *New Religions*, Stockholm 1975; R. Wallis, *Salvation and Protest. Studies of Social and religious Movements*, New York 1979; G. Keher, *Das Entstehen einer neuen Religion. Das Beispiel der Vereinigungskirche*, München 1981; N.G. Holm, *Aktuella religiösa rörelser i Finland. Ajankohtaisia uskonnollisia liikkeitä Suomessa*, Turku 1981 (con riassunti in inglese); B.R. Wilson, *The Social Impact of New Religious Movements*, New York 1981; Eileen Barker, *New Religious Movements. A Perspective for Understanding Society*, New York 1982, Eileen Barker, *Of Gods and Men. New Religious Movements in the West*, Macon/Ga. 1983. R. Stark, *Religious Movements. Genesis, Exodus and Numbers*, New York 1986, comprende il testo discusso nel precedente articolo; per la classificazione di R. Wallis, cfr. il suo *The Elementary Forms of the New Religious Life*, London 1984. Ulteriori informazioni sui nuovi movimenti religiosi in Inghilterra si possono trovare in B.R. Wilson, *The Dictionary of Minority Religious Movements*, London 1986; si segnala, infine, una rivista trimestrale, «Update» (Århus/Danimarca), edita in inglese, che fornisce notizie, aspetti e articoli sui nuovi movimenti religiosi.

EILEEN BARKER

**OBBEDIENZA.** Con il termine obbedienza si intende l'atto di sottomissione volontaria a una autorità. L'obbedienza di tipo religioso, pertanto, che è l'argomento di questa voce, riguarda la sottomissione della propria volontà a una autorità specificamente religiosa. Le diverse forme in cui si realizza l'obbedienza religiosa dipendono dai differenti generi e gradi rivestiti da tale autorità. [Vedi *AUTORITÀ*]. Presso molte religioni di ogni parte del mondo, l'autorità risiede in un principio, in un essere oppure in un Dio unico, e dunque l'obbedienza è dovuta a una legge universale o al volere divino. Ma anche in questi casi, in cui viene indicata con chiarezza una fonte unica e assoluta di autorità, l'obbligo dell'obbedienza si può manifestare a diversi livelli. In questo senso, per esempio, nell'Induismo si attribuisce enorme importanza soprattutto all'obbedienza alle *Leggi di Manu*, ma è altrettanto importante per il singolo credente, se non addirittura più importante, l'obbedienza del discepolo al suo *guru*, oppure, in senso collettivo, alle regole della setta o dell'organizzazione religiosa (il *maṭha*) al quale egli appartiene.

Analogamente nel Cristianesimo l'obbedienza può essere considerata una estensione dei principi generali del decalogo, prevedendo l'osservanza delle regole della Chiesa o del monastero, fino all'obbedienza del singolo al proprio immediato superiore ecclesiastico. Nell'Islamismo, invece, l'obbedienza si traduce nell'osservanza della *sharī'ah*, delle regole della propria *ṭarīqah* e infine nell'obbedienza al *pir*, la propria guida spirituale. Anche nel Buddhismo i monaci e le monache devono osservare – oltre ai consueti principi morali – le regole collettive del *saṃgha*; sebbene il Buddhismo attribuisca in genere minore importanza, rispetto all'Induismo, al rapporto personale tra maestro e discepolo, anche in questo caso ogni novizio viene affidato inizialmente a un monaco più anziano.

Le differenze che sussistono tra le varie forme di associazione religiosa si tradurranno necessariamente in modalità differenti di obbedienza. Nelle religioni che ancora sono organizzate secondo le linee della parentela naturale, per esempio, l'obbedienza religiosa sarà spesso una semplice estensione dei normali obblighi di ciascuno nei confronti della propria famiglia. Per questo motivo nel Confucianesimo il rapporto tra padre e figlio diventa paradigmatico per ogni tipo di obbedienza. Ma anche quando le forme naturali di associazione vengono completamente abbandonate, si può continuare a intendere l'obbedienza metaforicamente in termini di parentela spirituale. Nelle tradizioni mistiche di numerose religioni, compreso il Cristianesimo, la guida spirituale è spesso paragonata a un padre. Ciascun individuo, oppure anche l'intera comunità religiosa intesa nel suo complesso, si possono considerare sottoposti a un periodo di tutela religiosa che richiede la medesima obbedienza incondizionata di un bambino. In molti casi, il rito dell'iniziazione religiosa ha un andamento perfettamente parallelo quello del parto ed è spesso considerato una specie di rinascita. Proprio come non è previsto che i bambini possano disobbedire, così i neofiti che si sottopongono ai riti di iniziazione o di pubertà devono comportarsi umilmente, obbedendo ai loro istruttori e accettando anche le punizioni più arbitrarie senza proteste. Si pensi all'obbedienza che i monaci zen devono al loro *rōshi*. [Vedi *GUIDA SPIRITUALE*].

Con il raggiungimento della maturità spirituale del singolo o della comunità, così come accade nel parallelo biologico costituito dalla crescita durante l'adolescenza, l'obbedienza diventa più problematica e in qualche caso addirittura autolesionistica. Ciascuno affronta personalmente sia il problema della disobbedienza sia quello, più sottile, del conflitto tra lo «spirito» e la «lettera». Quest'ultima questione è opportunamente messa in luce dall'atteggiamento cristiano nei confronti della legge ebraica e dal rifiuto buddhista dei rigidi codici di condotta dell'Induismo. Si manifesta invece un atteggiamento più illuminato a livello individuale quando la disobbedienza finisce per diventare una forma più elevata di obbedienza. Così il *leader* religioso induista Rāmānuja (XI secolo d.C.) disobbediva al suo maestro rendendo pubbliche, affinché tutti gli uomini fossero salvi, le dottrine di salvezza che fino a quel momento erano considerate esoteriche. Questo superamento «disobbediente» della forma convenzionalmente letterale della legge è messo opportunamente in rilievo nella risposta di un maestro del Buddhismo Zen al proprio discepolo: costui una sera discuteva sull'opportunità del comportamento del suo maestro, che quella mattina, contravvenendo al divieto di toccare le donne, aveva trasportato una signora attraverso un ruscelletto fangoso: «Io l'ho posata sulla riva stamane», egli rispose «mentre tu la stai trasportando ancora adesso!». Anche il saggio cinese Meng-tzu sosteneva che è peggiore di un lupo colui che si rifiuta di salvare dal fiume la cognata per timore di contravvenire alle norme.

Ciò che è proprio dell'obbedienza, ossia la questione di che cosa rappresenti l'obbedienza in ciascuna situazione particolare, non può essere sempre determinato meccanicamente. Nonostante ciò, le conseguenze della disobbedienza non possono affatto essere semplicemente ignorate. Secondo la tradizione tibetana, per esempio, Mi-la-ras-pa dovette subire le conseguenze per aver disobbedito agli ordini del suo maestro, che tendevano a logorare il suo *karman*. Perciò, anche se in linea teorica e retrospettivamente si può talora parlare di qualche forma di disubbidienza «illuminata», essa in termini pratici presenta enormi difficoltà.

Un altro tema importante in rapporto all'obbedienza riguarda l'eventuale conflitto tra leggi o valori differenti all'interno di ogni singola tradizione religiosa. Questo problema fu avvertito chiaramente dalla tradizione induista, che ha cercato di risolverlo attribuendo le norme in contraddizione tra loro a epoche storiche diverse. Il *dharma* opportuno per un'epoca, si sosteneva, potrebbe non esserlo per un'altra epoca. Ma anche senza introdurre questa dimensione di cronologia storica, si può ammettere un conflitto di questo genere attribuendolo alla tensione essenziale presente all'interno di ogni tradizione religiosa, in qualsiasi epoca la si consideri: la tensione, ancora una volta, tra lo «spirito» e la «lettera». Il riconoscimento di questo attrito viene descritto in maniera emblematica da una battuta attribuita a Confucio. A un uomo che lodava la rettitudine di un figlio che aveva testimoniato contro il proprio padre in un caso di furto, Confucio obiettò: «Gli uomini onesti, nel mio paese, sono diversi. Il padre copre il figlio e il figlio copre il padre; eppure anche in questo comportamento c'è onestà». Una situazione simile è presente anche nell'Islamismo, che richiede una obbedienza incondizionata al Corano, ma allo stesso tempo si preoccupa della *ijtihād*.

Un altro tema strettamente collegato è quello della legge e della libertà: quanta libertà si deve concedere nell'interpretazione della legge? L'obbedienza alla legge è compatibile con una relativa libertà nella sua interpretazione? oppure la vera obbedienza richiede una lettura «rigorosa» della lettera della legge, concedendo all'interprete soltanto un piccolissimo spazio di libertà? Questa tematica è stata giudicata particolarmente importante nella tradizione cristiana, all'interno della quale è stata definita un'ampia gamma di posizioni diverse.

L'importanza dell'obbedienza nella vita religiosa è senza dubbio dovuta in parte alla sua importanza per il buon funzionamento della famiglia, della società e più in generale del governo. Ma l'obbedienza agisce anche da virtù specificamente religiosa. I tre voti della povertà, della castità e dell'obbedienza cenobitica, nel monachesimo cristiano, offrono un esempio di obbedienza specificamente religiosa. Tutte le forme di monachesimo cenobitico, in quanto distinto da quello eremitico, implicano infatti la necessità di regole rivolte al buon funzionamento della comunità e che riflettono perciò soltanto esigenze legate alla conservazione dell'ordine. [Vedi *MONACO*, vol. 2]. In ogni caso, nella pratica delle discipline spirituali e ascetiche non è sempre possibile una spiegazione così riduttiva. In questo caso l'obbedienza ha uno scopo esclusivamente religioso, come condizione preliminare essenziale per una conoscenza spirituale. Per questo motivo, quando un sovrano greco desiderò imparare dai gimnosofisti la saggezza dell'India, la prima cosa che gli fu richiesta fu l'obbedienza: «Nessuno tra coloro che vengono drappeggiati negli abiti europei – mantello da cavaliere, cappello a tesa larga e stivali alla cavallerizza, come li indossavano i Macedoni – può imparare la loro saggezza. Per far questo egli dovrebbe spogliarsi nudo e imparare a sedersi accanto a loro sulle pietre rese roventi dal sole».

L'obbedienza è dunque il primo requisito per intra-

prendere un cammino spirituale. Ma in un certo senso, ne è anche la meta. Questa concetto risulta particolarmente chiaro nel caso dell'etimologia del termine Islamismo, che significa letteralmente «abbandonarsi, arrendersi». In questa tradizione religiosa, infatti, la meta finale per l'uomo è collocata al di fuori dell'uomo stesso, nella trascendenza del divino: la pace autentica, di conseguenza, si trova soltanto nell'abbandono, nell'obbedienza autentica e totale alla volontà divina.

### BIBLIOGRAFIA


R.C. Majumdar (cur.), *The Age of Imperial Unity*, Bombay 1951.

F. Schuon, *Islam and the Perennial Philosophy*, London 1976.

H. Smith, *The Religions of Man*, New York 1958.

V. Turner, *The Ritual Process. Structure and Anti-Structure*, London 1969 (trad. it. *Il processo rituale*, Brescia 1972).

R.C. Zaehner (cur.), *The Concise Encyclopedia of Living Faiths*, New York 1971 (2ª ed.).


ARVIND SHARMA

**OCCULTISMO.** Il termine *occultismo* in senso proprio viene usato per indicare un grande numero di pratiche che spaziano dall'astrologia all'alchimia, alla medicina occulta, alla magia, vale a dire a tutte quelle scienze che si fondano sul principio che esistano analogie o corrispondenze tra l'uomo e altre entità oppure altre dimensioni; sulla scorta di tale assunto, cose tra loro simili possono esercitare un influsso reciproco, in virtù delle corrispondenze che uniscono tutte le cose visibili ad altre realtà, visibili oppure anche invisibili. Le pratiche basate su questo principio essenzialmente esoterico esprimono una realtà vivace e dinamica, un reticolo di analogie cosmiche e divine e di omologie che divengono manifeste attraverso l'operato di una attiva immaginazione.

L'occultismo, considerato in quanto complesso di pratiche, va invece distinto dall'esoterismo che è, a rigor di termini, la teoria che rende possibili queste pratiche [Vedi *ESOTERISMO*]. Pertanto, bisognerebbe partire dalla seguente distinzione proposta dal sociologo Edward A. Tiryakian:

> Con «occulto» intendo riferirmi a quelle particolari pratiche, tecniche e procedure che: a) si fondano su forze misteriose e ben celate, presenti nella natura e nel cosmo pur senza essere misurabili o individuabili con gli strumenti della scienza moderna; e b) che comportano, quali conseguenze auspicate oppure realizzate, risultati empirici, tra i quali si possono annoverare la conoscenza del corso pratico degli eventi e l'alterazione degli avvenimenti stessi rispetto allo svolgimento che avrebbero avuto se non ci fosse stato questo particolare intervento... Con «esoterico», invece, voglio indicare il complesso di quei sistemi di pensiero filosofico-religiosi che costituiscono le fondamenta di quelle pratiche e tecniche occulte cui sopra mi riferivo. Ciò significa che l'esoterismo fa riferimento a rappresentazioni che racchiudono conoscenze di più vasta portata sulla natura e sul cosmo, le riflessioni epistemologiche e ontologiche sulla realtà ultima, le quali tutte insieme compongono quel bagaglio di nozioni che sta alla base di ogni procedimento occulto. Ricorrendo a una analogia, si può affermare che la conoscenza esoterica sta alle pratiche occulte come il complesso delle nozioni della fisica teorica sta alle applicazioni dell'ingegneria.
>
> (Tiryakian, 1972, pp. 498s.).

Bisogna aggiungere, tuttavia, che una distinzione di questo genere è divenuta concettualmente possibile soltanto a partire dalla seconda metà del XIX secolo, un'epoca durante la quale un atteggiamento superficiale nei confronti dell'esoterismo fece avvertire fortemente l'esigenza di creare una parola come *occultismo*. L'occultismo, infatti, non è una scienza puramente speculativa, ma ha una sua dimensione pratica dal momento che la conoscenza attiva, l'illuminazione e l'immaginazione che lo costituiscono hanno un chiaro aspetto pratico. Analogamente, l'occultismo nel senso più stretto della parola, deve necessariamente fondarsi su una elaborazione teorica. Il problema terminologico è complicato, infine, dal fatto che talvolta il termine occultismo viene impiegato con il significato di *esoterismo*, come si può per esempio ricavare dall'opera di Robert Amadou che, pur intitolata *L'occultisme. Esquisse d'un monde vivant* (Paris, 1950), tratta per lo più di esoterismo e teosofia.

**L'occultismo prima dell'occultismo**. I primi esempi di qualche cosa che si possa chiamare con il nome di occultismo appaiono nei primi secoli dell'era cristiana, in unione a insegnamenti di carattere esoterico e teosofico. Si può, per esempio, trovare una forma di teurgia nella raccolta degli *Oracoli caldaici*, risalenti al IV secolo, nell'Ermetismo alessandrino del *Corpus Hermeticum*, elaborato dal II e III secolo, e negli scritti neoplatonici di Porfirio, del III secolo, di Giamblico, del IV secolo, e in quelli di Proclo, del V. L'alchimia, invece, si sviluppò ad Alessandria fino al VII secolo. [Vedi *ALCHIMIA*, vol. 1]. Anche nello Stoicismo, peraltro, si concedeva all'occulto una sua legittimità, nella misura in cui si prestava attenzione alla necessità di conoscere l'universo concreto combinando armonicamente scienza e tecnica e si faceva mostra di un atteggiamento aperto nei confronti della religione popolare, in modo particolare di ogni tipo di pratica divinatoria.

Nel corso del Medioevo, l'occultismo riscosse un notevole interesse. Silvestro II, che divenne papa nel-

l'anno 1000, per esempio, coltivava tra le altre occupazioni anche quelle dell'astrologia e dell'alchimia. L'attenzione che il Medioevo rivolse al mondo dell'occulto era dovuta in gran parte all'influenza del pensiero arabo, che faceva ricorso tanto all'empirismo razionale quanto a una visione di carattere decisamente mitologico del mondo, rappresentato come dominato da misteriose forze spirituali. In questa epoca, anche gli stessi Arabi svilupparono un crescente interesse per l'esoterismo e per le scienze occulte che erano cadute in disuso fin dal VI secolo, e riportarono in auge lo studio dell'alchimia e dell'astrologia. Anzi, fecero pervenire all'Occidente cristiano opere quali *Il libro delle immagini* dello Pseudotolomeo, la *Picatrix*, la *Turba philosophorum*, la *Tabula Smaragdina*, *Il libro della luna* e *I fiori d'oro*, tutti trattati di alchimia, astrologia oppure teurgia che divennero, insieme ai più antichi testi alessandrini già citati sopra, la base storica della filosofia occulta occidentale. Gli insegnamenti pervasi di magia e di Ermetismo mutuati dagli Arabi, inoltre, contribuirono alla diffusione di teorie e di pratiche mediche.

L'interesse dimostrato in epoca medievale per la filosofia occulta è stato stimolato anche dal simbolismo della teologia cristiana. L'universo simbolico del Medioevo, un precedente delle rappresentazioni esoteriche del cosmo che si moltiplicheranno rapidamente nel Rinascimento, trovò una sua forma di espressione, grazie allo stile romanico, nelle opere di autori quali Alain di Lille, Ildegarda di Bingen e Onorio. Fin dall'età romanica, dunque, era vivo l'interesse per le proprietà magiche e occulte delle cose naturali; da ciò infatti derivò la diffusa attenzione per le pietre preziose, per il loro simbolismo e per le loro virtù nascoste, un significativo esempio dei quali è attestato dal *Liber lapidum seu de gemmis* di Marbed. In campo astrologico, invece, spiccano i nomi di Ruggero di Hereford e di Giovanni Hispano.

L'anno 1144 segnò un importante evento: la traduzione dall'arabo al latino, per opera di Roberto di Chester, del primo importante libro sull'alchimia medievale, il *Liber de compositione alchemiae*. A questa traduzione se ne aggiunsero ben presto molte altre che contribuirono a diffondere anche l'influsso del pensiero di Proclo; basti richiamare, per esempio, il *Liber de causis* tradotto in latino da Gerardo da Cremona. Nel XII secolo circolavano anche numerosi trattati, tutti attribuiti ad Aristotele, tra i quali ve ne erano alcuni che si occupavano di alchimia, astrologia oppure pneumatologia, altri ancora relativi alle proprietà delle erbe e delle pietre e altri, infine, dedicati alla chiromanzia e alla fisiognomica. Tra di essi, senza dubbio, spicca per importanza il *Secreta secretorum*: un vero e proprio manuale di occultismo che dedicava notevole attenzione all'astrologia e che divenne uno dei libri più popolari del Medioevo.

Fra i trattati di magia del XII secolo, si devono ricordare in particolare le traduzioni latine e spagnole della *Picatrix* per opera dell'arabo Norbar. A questa stessa epoca risalgono anche testi che attribuivano l'origine di varie tradizioni occulte e di trattati su questo tema direttamente a Salomone, che il pensiero medievale considerava un mago che aveva ricavato da rivelazioni angeliche le proprie arcane conoscenze; si credeva infatti che tali trattati dipendessero dalla cosiddetta *ars notoria*, cioè l'arte attraverso la quale si pensava che si potessero ottenere cognizioni speciali o messaggi da Dio attraverso procedimenti teurgici come l'invocazione degli angeli, l'utilizzazione di particolari figure e disegni, l'impiego di preghiere appropriate. A tale categoria appartiene anche il *Liber secretus* (o *juratus*) di un certo Onorio, pieno di nomi di angeli, preghiere teurgiche e strane parole derivate dalla lingua ebraica e caldea.

Nel XIII secolo, Alberto Magno scrisse un trattato sui minerali in cui faceva riferimento tanto all'alchimia quanto alla magia. Lo stesso Tommaso d'Aquino credeva nell'alchimia e attribuiva efficacia alle forze occulte che emanavano dai corpi celesti. Anche Ruggero Bacone era assai interessato alle scienze occulte, in quanto per lui «scienza sperimentale» significava scienza segreta e tradizionale, cioè scienza concreta ma inseparabile dalla Sacra Scrittura.

L'astrologia è rappresentata al meglio da Michele Scoto (così chiamato per l'origine scozzese), un astrologo alla corte di Federico II di Svevia, che fu protettore di maghi e indovini, e da Guido Bonatti, il cui *Liber astronomicus* fu indubbiamente il più importante dell'epoca. La geomanzia ha invece il suo rappresentante di maggiore spicco in Bartolomeo da Parma, con la sua *Summa* pubblicata a Bologna. L'alchimia iberica è invece rappresentata dal catalano Arnaldo da Villanova, autore del *Rosarium philosophorum*. Va poi ricordato, per le sue evidenti ascendenze ermetiche, il capolavoro letterario di quell'epoca: il *Roman de la Rose* iniziato da Jean de Meun e continuato da Guillaume de Lorris.

Il XIV secolo si apre con l'*Ars magna* di Raimondo Lullo, alle cui immagini teosofiche erano attribuiti fini teologici, astrologici o medici. La ricerca da parte di Lullo dell'Assoluto si svolgeva attraverso una simbolismo numerico paragonabile agli schemi geometrici sviluppati da Wronski all'inizio dell'Ottocento, oppure alla famosa «archeometria» di Saint-Yves d'Alveydre. La letteratura alchemica nel suo complesso ha comunque compiuto passi da gigante dal tardo Medioevo fino all'età dei Lumi, arricchendosi dei lavori di

John Dastin, Petrus Bonus, Giovanni di Rupescissa e Nicholas Flamel.

La filosofia occulta del Rinascimento approfittò ampiamente dei contributi medievali ma fu anche stimolata dalla rinascita del neoplatonismo alla corte fiorentina, promossa a partire dal 1439 da Giorgio Gemisto Pletone, nonché dalla traduzione del *Corpus Hermeticum* in latino a opera di Marsilio Ficino e dalla cristianizzazione della Qabbalah ebraica, cui lavorò Pico della Mirandola. Da allora in poi teosofi e maghi proliferarono in tutta Italia, professandosi adepti di un vero esoterismo filosofico e impegnandosi in pratiche che già prefiguravano quelle divenute di moda nell'occultismo del XIX secolo.

Al di fuori dell'Italia, poche categorie si dedicarono all'astrologia e alle arti occulte come i monaci; ne è un esempio la fortunata opera di Jean Ganivet, *Amicus medicorum* (1431) in cui si trattava la diretta connessione tra astrologia e medicina. La fisiognomica fu invece rappresentata soprattutto da Michele Savonarola (nonno del più famoso Gerolamo) che scrisse lo *Speculum phisionomiae*. Va però osservato che in questo periodo, più dell'alchimia, sono l'astrologia e l'arte qabbalistica a fare proseliti: il celebre Trithemius (Giovanni Heidenberg) per esempio, padre della filosofia occulta rinascimentale e futuro maestro di Paracelso, riservò soltanto un piccolo spazio all'alchimia nelle proprie speculazioni; nondimeno, l'alchimia è ancora riscontrabile alla base dei più antichi scritti di Thomas Norton, George Ripley e Bernhardus Trevisanus, né si può tacere il contributo da essa dato nel campo delle opere d'arte.

Nel Rinascimento si cominciò anche a sentir l'espressione «scienze occulte», ricorrente soprattutto negli scritti di Blaise de Vigenère. Il fulcro di tali scienze è individuato nell'immagine simbolica dei due libri: quello «della natura» e quello «della rivelazione», cioè, in altri termini, la sfera dell'universo e quella della Bibbia. Le opere di Paracelso, vissuto nella prima metà del XVI secolo, esprimono al meglio proprio quell'interesse rivolto al libro della natura. In effetti, a differenza delle compilazioni di Heinrich Cornelius Agrippa oppure delle astratte e astruse speculazioni di certi qabbalisti cristiani, Paracelso provò un genuino interesse per la concreta osservazione della natura e riuscì, come mai nessuno prima di lui, ad armonizzare astrologia e medicina in una sintesi filosofica originale e tipicamente germanica, che doveva incontrare grande favore; piante, metalli, minerali, relazioni tra le varie parti del corpo e i pianeti – nulla sfuggiva alla capacità di osservazione di quell'intelletto potente e geniale che trasformò, anche impiegando un linguaggio ricco e assai evocativo, la medicina dei suoi tempi sostituendo alle idee preconcette della tradizione medica scolastica quelle basate su una prassi genuina, cosicché Paracelso resta ancor oggi il massimo occultista dell'età moderna, e nel senso più elevato e nobile del termine.

L'interesse per il libro della natura legato alla magia, all'astrologia e all'alchimia, non fu invece ugualmente dominante negli studi sull'Ermetismo e sulla Qabbalah, ove potrebbe ancora essere utile la distinzione tra teosofia o esoterismo propriamente detto e scienze occulte. In pratica, tuttavia, le cose stanno in modo assai più complesso, come dimostrano gli sforzi di due qabbalisti come Pico della Mirandola e Franciscus Gregorius Venetus per introdurre nelle loro opere qabbalistiche l'astrologia e l'alchimia, in netto contrasto con i qabbalisti ebraici che, dal canto loro, rivolgevano invece ben poca attenzione all'alchimia. Con gli scritti di Cornelius Agrippa, venne manifestandosi un non celato sincretismo che può essere visto come segnale d'inizio dell'occultismo moderno. Nella sua opera destinata a esercitare enorme influenza nella diffusione delle scienze occulte, il *De occulta philosophia libri tres* (1531), l'Agrippa in effetti combinava insieme magia, astrologia, Qabbalah, teurgia, medicina e le proprietà occulte di piante, rocce e metalli, ma va osservato, a onore del vero, che molti spunti dell'Agrippa erano già stati prefigurati in un libro del Ficino, *De vita coelitus comparanda*, del 1489. Un'altra pietra miliare nell'occultismo cinquecentesco è costituita dalla *Magia naturalis* (1558) di Giovanni Battista della Porta.

Soltanto usando molta cautela, è possibile classificare l'alchimia di questo periodo tra le scienze occulte, in quanto per molti versi essa appartiene piuttosto all'ambito dell'esoterismo. Nonostante l'inevitabile presenza delle pratiche alchemiche consuete, tuttavia l'alchimia nel XVI secolo e nel XVII divenne piuttosto una «scienza alta», una tecnica di iniziazione individuale, una forma di attività spirituale che coinvolgeva una mistica dell'incarnazione e che era caratterizzata da una ricca e tipica iconografia che, soprattutto nella Germania di età barocca, si accompagnava a testi carichi di simbolismo e intrisi di filosofia. Le metamorfosi dei corpi e delle sostanze descritte in questi testi assumono un significato metaforico e vanno intesi come descrizione del procedimento di trasformazione delle anime. Per l'occultismo in senso stretto, allora, non si deve tanto guardare all'alchimia quanto all'astrologia, la cui influenza era divenuta enorme in Europa durante i secoli XVII e XVIII.

La Francia del XVII secolo ha, in effetti, prodotto la figura di un astrologo ufficiale nella persona di Morin de Villefranche, professore di matematica al Collège de France, che trovò nella diffusione della stampa un nuovo incentivo alla diffusione della letteratura astro-

logica. Nel 1666, tuttavia, l'astrologia veniva bandita dagli insegnamenti ufficiali e l'Accademia delle Scienze parigina rifiutava di riconoscerle lo statuto di scienza: ciò non bastò, comunque, per sbarrare il passo alla sua espansione popolare. Nel 1791 usciva a Londra il primo periodico mensile dedicato all'occultismo. Nella sua forma più popolare e ridotta a una forma banalizzata di occultismo, l'astrologia finì con il perdere ogni coerente concezione del mondo e a sganciarsi da qualsiasi teologia, pur mantenendo alla propria base un nucleo esoterico originario.

L'Illuminismo del XVIII secolo, nelle persone di pensatori come Louis-Claude de Saint Martin, Christoph Oetinger e Jean-Philippe Dutoit-Membrini, diede vita a una corrente spirituale caratterizzata da una teosofia che spesso assurgeva a un livello degno del suo principale ispiratore: Jakob Boehme. Anche tale movimento ha il suo lato occultista, talora esplorato da adepti intraprendenti decisi ad approfittare della credulità umana. Al di là dell'Illuminismo, l'interesse profondo per la teurgia è ben desumibile, in quest'epoca, dalle opere del per certi versi misterioso Martinez Pasqualis.

**Occultismo e modernità.** La rivoluzione industriale ha naturalmente promosso un interesse crescente verso i «miracoli» della scienza, ma ha anche determinato l'imporsi nella vita quotidiana di una mentalità utilitaristica e di una serie di preoccupazioni socio-economiche di ogni tipo. Di pari passo con il diffondersi delle ciminiere nel paesaggio urbano, procedono per il loro *iter* di sviluppo la letteratura fantastica e lo spiritismo, due fenomeni accomunati tra loro dal fatto di prendere il mondo reale come punto di partenza per postulare l'esistenza di un altro mondo, soprannaturale, separato dal primo da un sipario più oppure meno impermeabile. La letteratura fantastica gioca sull'effetto a sorpresa prodotto dall'irruzione del soprannaturale nella vita di ogni giorno, descritta con tutti gli attributi della normalità. Lo spiritismo, sia nella sua forma teorica che nella pratica, segue il procedimento inverso, insegnando come si passa dal mondo dei vivi a quello dei morti ricorrendo a sedute spiritiche nel corso delle quali i tavolini (che rivestono un ruolo analogo a quello del tradizionale cerchio magico) ballano, oppure gli spiriti evocati battono colpi. Interessante è notare come l'occultismo nella sua forma moderna, quella del XIX secolo, si manifesti tanto come letteratura fantastica che come spiritismo. Il termine francese *occultisme* è stato forse usato per la prima volta da Eliphas Lévi (1810-1875), alla cui opera spesso si fa erroneamente risalire la nascita stessa dell'occultismo; il termine inglese corrispondente, *occultism*, pare invece sia stato usato per la prima volta da A.D. Sinnett nel 1881. In ogni caso, l'occultismo ottocentesco, non diversamente dalla letteratura fantastica e da quella vaga forma di religione che è lo spiritismo, ha manifestato un interesse notevole per i fenomeni soprannaturali, intesi come i diversi modi per passare da un mondo all'altro.

In termini filosofici, l'occultismo si fonda sulla teoria delle corrispondenze e, in quanto tale, si colloca sotto il titolo dell'esoterismo; tuttavia, nel XIX secolo, i rappresentanti dell'occultismo si sono maggiormente occupati dell'aspetto concreto dei poteri e dei fenomeni che di una gnosi salvifica. I loro lavori, spesso privi di ogni senso del sacro, in genere hanno ben pochi agganci teologici, oppure sono pervasi da un sincretismo religioso di marca alquanto scettica. Forse per questo, l'interesse manifestato da quegli autori per la scienza del loro tempo e i loro sforzi per riconciliarla con il soprannaturale spesso sono stati ingenui e goffi, cosicché non resta che rammaricarsi del fatto che tanti lodevoli sforzi non siano sfociati in un sistema di filosofia della natura degno di questo nome e accostabile a quello prodotto dai romantici tedeschi.

Benché l'occultismo sia stato quasi ovunque un movimento di rilievo, i suoi principali esponenti sono stati dei francesi, i quali, quasi tutti affetti dall'anticlericalismo che allora imperversava in Francia, hanno assunto in vari casi gli atteggiamenti tipicamente anticristiani degli atei militanti. Sul finire del secolo, l'occultismo francese si è anche accostato alla letteratura simbolista e decadente, come si può vedere dal romanzo di Joris-Karl Huysmans, *Là-bas*, Paris 1891 (trad. it. *L'abisso*, Milano 1970) oppure dai quadri di Gustave Moreau, anche se è legittimo affermare che in realtà una influenza davvero profonda dell'occultismo sulla letteratura è stata esercitata soltanto più tardi, cioè con il movimento surrealista che, con le sue attitudini allo sperimentalismo, non consente di stupirsi troppo per tale accostamento.

Tra il grande numero di maghi, taumaturghi e sperimentatori che affollano il periodo della *fin de siècle*, rivestono particolare interesse quelli per i quali l'occultismo non era soltanto una pratica, ma una forma di esoterismo. Oltre ai già citati (in punti diversi) Eliphas Lévi e Saint-Yves d'Alveydre (1842-1909), bisogna ricordare il taumaturgo Philippe Vachot (soprannominato «Maitre Philippe») e, più celebre di tutti, Papus (soprannome del dottor Gérard Encausse, 1865-1916), che a buon diritto fu definito «il Balzac dell'occultismo» per l'influsso da lui esercitato sia in Francia che all'estero. Fra tutti, egli fu quello che incontrò il maggiore successo nell'opera di armonizzazione di magia e spiritismo, occultismo e teosofia, documentata in libri assai ricchi, spesso caotici ma sempre grandiosi e, per così dire, relativamente tradizionali. A Papus si deve la fondazione della società dei Martinisti, attra-

verso la quale egli contribuì a far conoscere il pensiero di Saint-Martin. Dopo un breve periodo di associazione alla Società Teosofica, ne prese le distanze dissentendo da quella che lui giudicava una tendenza «orientaleggiante», pur condividendo con la suddetta, però, il difetto di una erudizione spesso confusionaria. Oltre al nome di Papus, si possono ricordare quelli, a loro modo importanti, di Stanislas de Guaita (1861-1897), Josèphin Péladan (1890-1915), Paul Sédir (1871-1926), Grillot de Givry (1874-1929), Albert Jounet (cioè il dottor Emmanuel Lalande, 1868-31929), Charles Barlet (cioè Albert Facheux, 1838-1921) e il libraio-editore Augustin Chaboseau: di tutti costoro Victor-Émile Michelet, che ne conobbe molti personalmente, propone un vivace ritratto nel suo libro *Les compagnons de la hiérophanie*.

Il sociologo Edward A. Tiryakian ha osservato che nella nostra epoca esiste una connessione tra la modernizzazione della società occidentale e l'interesse attuale per l'occultismo, il che rappresenterebbe il riproporsi di quel parallelismo prodottosi nel secolo scorso e sopra ricordato del contemporaneo apparire della società industriale e dell'occultismo. A ciò il sociologo aggiunge come commento che «il revival dell'occulto, almeno nei termini di ricettività delle arti magiche da parte di alcuni segmenti della classe media, può... essere visto come un altro passo verso la modernizzazione della moderna società occidentale che si esprime in un contesto di secolarizzazione del demoniaco affiancabile alla prospettiva di secolarizzazione generale che caratterizza i rapporti tra religione e società moderna» (da Tiryakian 1972, p. 492).

L'esoterista francese René Guénon si è collocato su posizioni di critica severa nei confronti di tali correnti occultiste, ma la sua obiettività critica è compromessa dal fatto che egli stesso dipende da un esoterismo pervaso di suggestioni orientali che difficilmente risulta accordabile a uno studio o a una valutazione imparziali delle tradizioni occulte occidentali. Le sue personali inclinazioni, per esempio, l'hanno portato a ignorare del tutto la portata del pensiero di Paracelso così come di altre autentiche filosofie della natura. Nondimeno, la sua critica ha ancora una notevole validità, perché nessuno come lui ha esercitato una più chiara opera di denuncia della confusione dei valori e dei livelli in un'epoca in cui il Surrealismo accampava pretese sull'occultismo, la confusione tra psichico e spirituale dominava e fioriva un sincretismo del più dubbio gusto. Tra l'altro, non si può dire che la situazione da allora sia molto mutata: anzi, soprattutto negli Stati Uniti si è andata aggravando a causa del proliferare di sette e culti diversi. Negli Stati Uniti più che altrove, inoltre, i mass-media – televisione e cinema in particolare – contribuiscono a rendere popolare un occultismo polimorfo che ha talvolta le esplicite caratteristiche del satanismo, anche se la pubblicità stessa di cui gode lo rende, per così dire, inoffensivo: uno sfogo a questo gusto per il magico in tutte le sue espressioni è ravvisabile in film di fantasia tra cui *Rosemary's baby* del regista Roman Polansky è forse uno dei titoli più noti tra le centinaia esistenti. Le sette si sono moltiplicate con la stessa rapidità di produzione delle pellicole cinematografiche, offrendosi come analoga forma di spettacolo per il mondo in senso lato, anche se è possibile interpretare questo pullulare di culti come manifestazioni del desiderio di esplorare l'ignoto.

L'occultismo, come l'esoterismo in generale, è stato oggetto di un grande numero di lavori di studiosi, specie nelle ultime due generazioni. Bisogna riconoscere che se Eliphas Lévi, Papus e i loro contemporanei fecero un infelice uso della loro erudizione, essi hanno però avuto il merito di richiamare l'attenzione degli studiosi sulla densità storica del fenomeno dell'occultismo e dell'esoterismo, cosicché Arthur E. Waite (lui stesso un «iniziato») e Paul Vulliaud hanno tratto da essi ispirazione, mentre storici dei nostri tempi come Alain Mercier, Guy Michaud e Jean Richter cercano di gettare nuova luce sui rapporti tra occultismo, letteratura e filosofia. Anche i lavori di Paul O. Kristeller, Eugenio Garin, Wayne Shuhmaker e Frances A. Yates ci offrono un ritratto più accurato della *philosophia occulta* rinascimentale e postrinascimentale. Parallelamente all'opera di divulgazione dell'occultismo esercitata dai mass-media, l'erudizione attuale contribuisce a chiarire un nuovo aspetto dell'argomento in esame: la sua dimensione socio-culturale.

## BIBLIOGRAFIA

Per un panorama complessivo dell'occultismo, dall'antichità al XVII secolo, si veda l'opera di L. Thorndike, *A History of Magic and Experimental Science*, I-VIII, New York 1923-1958. Per il Rinascimento e per i periodi successivi, cfr. le indicazioni bibliografiche alle voci *ERMETISMO* ed *ESOTERISMO* presenti in quest'opera, oppure cfr. W.-E. Peuckert, *Gabalia. Ein Versuch zur Geschichte der Magia naturalis im 16. bis 18. Jahrhundert*, Berlin 1967; e W. Shuhmaker, *The Occult Sciences in the Renaissance*, Berkeley 1972. Sulla letteratura e l'occultismo moderni, cfr. A. Mercier, *Les sources ésotériques et occultes de la poésie symboliste, 1870-1914*, I-II, Paris 1969-1974. Su esoterismo e occultismo in generale, si veda R. Amadou, *L'occultisme. Esquisse d'un monde vivant*, Paris 1950. Illuminante l'articolo di taglio sociologico di E.A. Tiryakian, *Toward the Sociology of Esoteric Culture*, in «American Journal of Sociology», 78 (1972), pp. 491-512. Validi gli approcci al problema reperibili in H. Kerr e Ch.L. Crow (curr.), *The Occult in America. New Historical Per-*

*spectives*, Chicago 1983; e in M. Eliade, *Occultism, Witchcraft and Cultural Fashions. Essays in Comparative Religions*, Chicago 1976 (trad. it. *Occultismo, stregoneria e mode culturali. Saggi di religioni comparate*, Firenze 1983).

ANTOINE FAIVRE

**OLOCAUSTO.** [Questa voce è formata da due articoli. Il primo, «Storia», fornisce lo sfondo per il secondo, «Risposte teologiche dell'Ebraismo»].

## Storia

Dalla Rivoluzione francese fin quasi al 1860, gli Ebrei dell'Europa occidentale sperimentarono una fase di emancipazione politica. Durante i decenni successivi, segnati dall'industrializzazione e dall'urbanizzazione, molti di essi, liberati dai legami verso uno stile di vita agricolo, raggiunsero anche la prosperità economica e la mobilità sociale, quando colsero le opportunità offerte da quel periodo di rapido mutamento. L'Europa della fine dell'Ottocento, comunque, fu testimone anche dell'emergere di alcuni movimenti di protesta radicale, soprattutto da parte di coloro che sostenevano il costo maggiore della modernizzazione. Alcuni di questi movimenti furono apertamente antisemiti, poiché l'ebreo era un facile simbolo di tutto ciò che costoro giudicavano i mali della società moderna: urbanizzazione, democratizzazione, mobilità sociale dirompente e infine una economia di mercato su larga scala e impersonale, che minacciava nei suoi fondamenti l'esistenza dei commercianti, degli artigiani e dei contadini. La scelta dell'ebreo come simbolo di questi sviluppi fu certamente facilitata da un certo stereotipo negativo, fabbricato e ampiamente diffuso da secoli di antisemitismo religioso. Un ramo francamente razzista del darwinismo sociale che si sviluppò in quest'epoca, per esempio, venne rapidamente utilizzato per fornire a questo atteggiamento una patina di rispettabilità pseudoscientifica, ritenuta più adatta a una età del tutto profana. Per questo all'ebreo venne attribuita una influenza malefica, perché egli appariva per sua natura un cosmopolita senza radici e un sovversivo, che mai avrebbe potuto diventare membro di una comunità nazionale costituita «sul sangue e sulla terra».

In Germania e in Austria questa protesta antimodernista fu nota come il movimento *völkisch* e ricevette una ulteriore spinta, dopo la prima guerra mondiale, dalla sconfitta umiliante, dai movimenti rivoluzionari e dall'inflazione dirompente che afflissero tutta l'Europa centrale. Il promotore più efficace di questo scontento fu il Partito nazionalsocialista dei lavoratori tedeschi di Adolf Hitler, e la tradizione *völkisch* antimodernista e antisemita fu la forza ideologica che guidò la maggior parte dei suoi primi attivisti. Per lo stesso Hitler, comunque, gli Ebrei costituirono una sorta di ossessione psicologica estremamente profonda. Egli considerava gli Ebrei non soltanto la causa di tutti i mali presenti, manifestati soprattutto nel sorgere della minaccia bolscevica, ma anche l'autentica origine metafisica del male medesimo, che si diffonde nei secoli. Per questo Hitler, accanto a una guerra d'espansione verso oriente, capace di assicurare alla Germania la base territoriale (*Lebensraum*) necessaria per la sua condizione di grande potenza, intraprese anche la «rimozione» degli Ebrei dalla Germania. Ma Hitler non salì al potere semplicemente per le sue promesse di guerra e di persecuzione razziale. Un appello molto più ampio, infatti, spesso contraddittorio, rivolto al «rinnovamento» della vita tedesca si colloca dietro allo sfondamento elettorale nazista dei primi anni '30. Le speranze nella restaurazione di un governo forte, capace di combattere la minaccia comunista e la depressione economica, la riconciliazione della società tedesca, estremamente divisa in fazioni, in una entità razziale unificata e guidata da uno scopo comune, e infine una nuova meritocrazia, capace di aprire carriere prestigiose anche ai soggetti più deboli di una società aristocratica, legata alle antiche tradizioni tedesche, guadagnarono a Hitler voti da tutti i settori della popolazione, ma soprattutto dal ceto medio e medio-basso. Quando Hitler conquistò in questo modo i voti di oltre un terzo della popolazione tedesca, le antiche *élite* pensarono che avrebbero potuto usarlo per i propri scopi (molti dei quali in realtà coincidevano con quelli di Hitler medesimo). Così Hitler fu nominato cancelliere nel gennaio del 1933.

Hitler in breve tempo consolidò la propria dittatura, ma la soluzione del problema ebraico, che i nazisti si erano proposti, non fu altrettanto rapida. L'ossessivo antisemitismo di Hitler portò all'approvazione di una serie di attacchi agli Ebrei, ma non portò ad alcun coordinamento di tali tentativi, né chiarì il loro scopo ultimo. Hitler e i nazisti, inoltre, dovettero tener conto di numerosi fattori che finivano per frenare i loro sforzi, come il fragile stato dell'economia, le reazioni straniere e la sensibilità dei loro alleati conservatori e in generale del popolo tedesco. Ne emerse una sorta di modello ciclico di persecuzione, che si andava intensificando, in attacchi violenti contro gli Ebrei, sotto la periodica pressione degli elementi più radicali del partito, e si attenuava, invece, in alcune forme di discriminazione legislativa che conducevano a una maggiore stabilità economica e meno disturbavano la maggio-

ranza del popolo tedesco. Nel 1933 gli Ebrei furono privati dei loro diritti civili e furono esclusi da molte professioni. Nel 1935 le Leggi di Norimberga completarono l'ostracismo sociale contro gli Ebrei, proibendo il matrimonio e i rapporti sessuali tra Ebrei e «ariani». Nel 1938 un'altra riforma legislativa spogliò sistematicamente gli Ebrei delle loro proprietà.

Gli elementi più radicali del partito nazista fecero un ultimo tentativo di assumere il controllo della politica antiebraica quando Joseph Goebbels ispirò i disordini della *Kristallnacht* del 9-10 novembre 1938. L'incendio delle sinagoghe e i vandalismi contro le imprese degli Ebrei, che si ripetevano in tutta la Germania, provocarono un certo sgomento in molti tedeschi, che rifiutavano di scegliere tra il loro innato rispetto per la proprietà e l'ordine, da una parte, e la loro lealtà verso il regime, dall'altra. Heinrich Himmler e Herman Göring unirono i loro sforzi e, con l'approvazione di Hitler, assunsero il controllo della politica ebraica, escludendo di fatto Goebbels. Da questo momento in poi, la persecuzione contro gli Ebrei sarebbe stata guidata dall'ordinaria amministrazione della burocrazia tedesca e non più affidata semplicemente ai violenti pogrom degli attivisti di partito. Discreta ma implacabile, questa persecuzione di tipo burocratico si dimostrò estremamente efficace nel provocare l'indifferenza e il disinteresse del popolo tedesco e particolarmente terribile per gli Ebrei.

Insieme al crescente ruolo delle SS di Himmler (una complessa sintesi di organizzazioni di partito élitarie, di forze di polizia e, infine, di formazioni militari sempre in via di espansione) nella formazione della politica ebraica, emerse gradualmente una visione chiara: una Germania liberata dagli Ebrei attraverso l'emigrazione. Ma questo progetto era del tutto irrealizzabile. Di fronte alle difficoltà poste all'accoglienza di minoranze impoverite da un mondo stretto dalla depressione economica, gli Ebrei tedeschi furono estremamente riluttanti ad abbandonare la loro carriera, le loro proprietà e un paese al quale erano, in fondo, profondamente attaccati. L'emigrazione procedette molto lentamente e l'ingresso degli Ebrei austriaci e cechi, nel 1938-1939, controbilanciò ampiamente il computo degli Ebrei presenti nei territori del Reich. La *Kristallnacht* aveva cancellato le restanti illusioni di contrastare il regime nazista e quasi tutti gli Ebrei tedeschi disperavano ormai di salvarsi. Le SS condussero esperimenti di emigrazione forzata, organizzati da Adolf Eichmann, per liberasi rapidamente degli Ebrei austriaci e ceki. Nonostante ciò, il tempo passava. Lo scoppio della guerra, nel settembre 1939, chiuse molte frontiere e l'ingresso dapprima di due milioni di Ebrei polacchi e poi, nel giugno del 1940, di un altro mezzo milione di Ebrei provenienti dall'Europa occidentale distrusse ogni speranza di poter risolvere la questione ebraica attraverso l'emigrazione.

I nazisti cercarono allora una soluzione al loro «problema» ebraico attraverso programmi di espulsione sempre più ambiziosi. Dapprima gli Ebrei della Germania, in particolare i 550.000 provenienti dai territori polacchi recentemente annessi, furono concentrati in una «riserva ebraica» nella regione di Lublino, in Polonia. Poi, con la sconfitta della Francia, elaborarono un progetto per concentrare tutti gli Ebrei d'Europa nella colonia francese dell'isola di Madagascar. Neppure questo piano si dimostrò realizzabile, ma nel frattempo gli Ebrei polacchi furono raccolti nelle principali città e gradualmente ghettizzati. A causa dell'interruzione di tutti i legami economici e di fronte alla confisca della maggior parte delle loro proprietà, gli Ebrei di questi ghetti spaventosamente sovraffollati sembravano destinati all'estinzione per inedia e per malattia. Mezzo milione di Ebrei morì così nei ghetti tra il 1939 e il 1941. Il resto sopravvisse a fatica, mentre i dirigenti ebrei, riuniti a forza in assemblee ebraiche poste agli ordini dei tedeschi, lottarono tenacemente per ripristinare una sia pur minima vita comunitaria e soprattutto una possibile economia del ghetto, che avrebbe potuto salvare gli Ebrei valorizzando le potenzialità produttive del loro lavoro.

La decisione della Germania di invadere l'Unione Sovietica propose ancora una volta il solito dilemma provocato dal successo militare, che inevitabilmente avrebbe portato un certo numero di Ebrei all'interno dell'impero tedesco in espansione. Hitler decise a questo punto di spezzare il circolo vizioso. Furono formati plotoni mobili di esecuzione costituiti da SS (*Einsatztruppen*) per realizzare l'eliminazione di massa degli Ebrei russi e dei quadri del partito comunista caduti in mano tedesca. La guerra per il *Lebensraum* e per l'eliminazione del nemico ebreo e bolscevico sarebbe da quel momento stata una sola guerra. Le precedenti politiche dell'espulsione e della ghettizzazione avevano portato almeno alla decimazione della popolazione ebraica, ma ora la scelta irevocabile dell'eliminazione di massa e sistematica era stata fatta.

Nel primo mese successivo all'invasione della Russia, il 22 giugno 1941, i Tedeschi riportarono successi spettacolari. Alla fine di luglio, inebriato dalla vittoria e dalla prospettiva dell'intero continente ai suoi piedi, Hitler autorizzò Reinhard Heydrich a organizzare i piani per una «soluzione finale», da applicare a tutti agli Ebrei d'Europa. Il metodo dei plotoni d'esecuzione degli *Einsatzgruppen* si dimostrò ben presto inadeguato, anche in Russia, per la mancanza di segretezza delle esecuzioni in massa, per le conseguenze psicolo-

giche sugli stessi esecutori e per l'enorme numero di vittime da uccidere. I tecnocrati del regime nazista risolsero questi problemi, dunque, inventando i campi di sterminio. Segretezza, efficienza e tranquillità psicologica furono raggiunti deportando le vittime nelle «fabbriche di morte», dove un piccolo gruppo di uomini scelti avrebbe applicato i metodi della catena di montaggio all'operazione di depredare, uccidere con il gas e cremare in poche ore migliaia di Ebrei in arrivo. La costruzione dei primi due campi di sterminio, Chelmno e Belzec, fu intrapresa dal novembre 1941. Seguirono altri quattro campi di sterminio: la sezione di Birkenau di Auschwitz, Sobibor, Treblinka e Maidanek. Quando Reinhard Heydrich si incontrò con i rappresentanti dei vari ministeri tedeschi, alla Conferenza di Wannsee, il 20 gennaio 1942, per coordinare la deportazione di tutti gli Ebrei d'Europa «verso est», la «soluzione finale» per il problema ebraico sembrava davvero a portata di mano.

In Polonia i Tedeschi piombarono sui ghetti in violente operazioni di «pulizia etnica», deportando dapprima la popolazione attiva. Ovunque le autorità ebraiche affrontarono lo stesso atroce dilemma. La resistenza nel ghetto avrebbe provocato immediate e terribili rappresaglie contro l'intera comunità. La fuga degli uomini per combattere nelle campagne o nei boschi avrebbe comportato l'abbandono delle famiglie. La complicità avrebbe significato il procedere della distruzione della comunità ma, almeno inizialmente, diede la speranza che una parte degli uomini attivi sarebbe sopravvissuta. Questa, infatti, fu la via generalmente seguita dalle autorità ebraiche come il male più sopportabile, almeno fino a quando le famiglie intere non cominciarono a scomparire, insieme con l'illusione che i Tedeschi avrebbero utilitaristicamente preservato il lavoro specializzato. Soltanto a questo punto emerse come ragionevole scelta quella della resistenza armata. La resistenza del ghetto di Varsavia, per esempio, scoppiò nell'aprile del 1943, quando soltanto 7.000 dei suoi quasi 500.000 abitanti erano ancora vivi.

Al di fuori della Polonia e della Russia, il numero dei candidati all'eliminazione era molto inferiore, ma gli ostacoli politici alla deportazione verso i campi della morte si rivelarono più complicati. All'interno del Terzo Reich, sia la polizia sia le diverse autorità locali si occuparono attivamente delle procedure di eliminazione. Nelle zone sotto il controllo militare tedesco e nei paesi alleati o satelliti della Germania, l'aiuto dei collaboratori locali fu essenziale per l'identificazione degli Ebrei e dunque per realizzare le retate. In queste regioni, il complesso programma delle deportazioni fu coordinato da uno specialista incaricato da Heydrich, Adolf Eichmann. Le deportazioni iniziarono nel terzo Reich nell'autunno del 1941; nella Slovacchia, nella Francia, nel Belgio, nei Paesi Bassi e nella Norvegia nel 1942. Nel 1943 il programma fu applicato anche in Grecia, in Bulgaria, in Danimarca e in Italia, anche se esso non funzionò in Bulgaria e fu quasi del tutto ostacolato in Danimarca a causa dell'ostruzionismo locale. In Romania e in Jugoslavia la maggior parte degli Ebrei morì sul posto, senza che ci fosse bisogno di deportazioni. Nel maggio e nel giugno del 1944, infine, quasi mezzo milione di Ebrei ungheresi fu vittima della più ampia operazione di deportazione di tutta la guerra.

Mentre l'Olocausto si sviluppava all'interno dell'impero tedesco, il mondo esterno gradualmente apprese del disastro, senza mai comprenderne perfettamente l'ampiezza e il significato. Le prime notizie intorno a un piano tedesco per eliminare l'intera popolazione ebraica d'Europa raggiunsero l'Occidente nell'estate del 1942, attraverso canali d'informazione svizzeri. A partire dal novembre sucessivo, queste notizie furono pienamente confermate: seguì una dichiarazione alleata che condannava le azioni tedesche e minacciava punizioni al termine della guerra. Ma poco di più fu fatto. I vecchi atteggiamenti burocratici e i vecchi modelli di comportamento, elaborati in un'epoca in cui si doveva soprattutto interrompere il flusso dei rifugiati dal nazismo, non potevano mutare rapidamente. La liberazione da ottenere attraverso la vittoria militare fornì una facile scusa per l'inazione e gli alleati non insistettero per un mutamento radicale di atteggiamento, capace di modificare la situazione. La maggior parte delle vittime di Hitler sarebbe morta comunque, ma l'incapacità di fermare l'uccisione di milioni di Ebrei risulta di fatto più orribile per la generale passività degli alleati a proposito della possibilità di liberare le migliaia di Ebrei ancora minacciati.

Quando il regime nazista alla fine crollò nella sconfitta, tra i cinque e i sei milioni di Ebrei (approssimativamente due terzi dell'intero mondo ebraico) erano periti nell'Olocausto. Un numero quasi uguale di non Ebrei fu ucciso dai nazisti: oltre tre milioni di prigionieri di guerra russi, di malati di mente, di zingari, di intellettuali, di oppositori politici e di resistenti, di omosessuali e di altre categorie definite «asociali», mentre moltissimi lavoratori furono trattenuti in condizioni invivibili e infinite furono le vittime – soprattutto russi, polacchi e jugoslavi – delle rappresaglie di massa e del terrore indiscriminato che miravano a sottomettere le popolazioni civili dei territori occupati. Il regime nazista si dimostrò capace di uccisioni di massa, indiscriminatamente, contro qualsiasi gruppo di persone. Ma nessun altro gruppo, come gli Ebrei, occupò nella mente di Hitler il ruolo del male metafisico

incarnato. Nessun'altra vittima fu minacciata così profondamente e fu perseguitata così instancabilmente. E nessun'altra vittima morì in simili condizioni di disperazione e di abbandono.

[Vedi *ANTISEMITISMO* e *GUERRA E GUERRIERI*].

### BIBLIOGRAFIA

Sull'antisemitismo in Europa alla fine del XIX secolo, cfr. P.G.J. Pulzer, *The Rise of Political Anti-Semitism in Germany and Austria*, New York 1964. G.L. Mosse, *The Crisis of German Ideology*, New York 1964, esamina le origini *völkisch* del nazismo. E. Jäckel, *Hitler's Weltanschauung*, Middletown/Conn. 1972, è lo studio migliore sulla formazione dell'ideologia hitleriana negli anni '20. Sarah Gordon, *Hitler, Germans and the "Jewish Question"*, Princeton 1984, esamina l'atteggiamento dei Tedeschi nei confronti degli Ebrei. L'evoluzione della politica antiebraica del nazismo durante gli anni '30 è descritta in due opere eccellenti: K.A. Schleunes, *The Twisted Road to Auschwitz*, Urbana/Ill. 1970; e U. Adam, *Judenpolitik im Dritten Reich*, Düsseldorf 1972. Lo studio fondamentale sulle *Einsatzgruppen* è H. Krausnick e H.-H. Wilhelm, *Die Truppe des Weltanschauungskrieges*, Stuttgart 1980.

L'analisi più completa sugli argomenti che portarono alla decisione della «soluzione finale» è Chr.R. Browning, *Fateful Months. Essays on the Emergence of the Final Solution*, New York 1985. Opinioni sostanzialmente diverse in Lucy Dawidowicz, *The War against the Jews, 1933-1945*, New York 1975. L'indagine classica sull'emergere della «soluzione finale» è R. Hilberg, *The Destruction of the European Jews*, 1961, ed. riv. e ampl., I-III, New York 1985 (trad. it. *La distruzione degli Ebrei d'Europa*, Torino 1995). Per la vita quotidiana nel ghetto, per i dilemmi che coinvolsero la *leadership* ebraica e per la storia delle resistenza, cfr. I. Trunk, *Judenrat. The Jewish Councils in Eastern Europe under Nazi Occupation*, New York 1972; Y. Gutman, *The Jews of Warsaw, 1939-1943. Ghetto, Underground, Revolt*, Bloomington/Ind. 1982; e L. Dobroszycki (cur.), *The Cronicle of the Lodz Ghetto, 1941-1944*, New Haven 1984. La reazione degli Alleati all'Olocausto è ora analizzata in alcuni libri importanti: H.L. Feingold, *The Politics of Rescue. The Roosevelt Administration and the Holocaust, 1938-1945*, New Brunswick/N.J. 1970; B. Wasserstein, *Britain and the Jews of Europe, 1939-1945*, Oxford 1979; W. Laqueur, *The Terrible Secret. Suppression of the Truth about Hitler's "Final Solution"*, London 1980; e infine D.S. Wyman, *The Abandonment of the Jews. America and the Holocaust, 1941-1945*, New York 1984.

CHRISTOPHER R. BROWNING

## Risposte teologiche dell'Ebraismo

L'Olocausto (ebraico: *sho'ah*), la distruzione volontaria degli Ebrei europei e il deliberato sradicamento totale degli Ebrei nel mondo da parte del regime nazista, getta la sua ombra terribile su tutte le realtà ebraiche dell'epoca successiva.

La natura di questo evento e le particolarità e peculiarità del suo attacco alla vita e alla dignità ebraiche, costringono a un profondo riesame di tutte le norme ebraiche tradizionali, non poche delle quali costituiscono le basi teologiche dell'Ebraismo. Ciò non significa, evidentemente, sostenere che queste affermazioni classiche necessariamente cambieranno o si dimostreranno inadeguate alla prova, ma soltanto che esse devono di nuovo essere interrogate per rispondere alle antiche domande della teodicea.

Per comprendere la sfida dell'Olocausto si deve in primo luogo comprendere la singolare *Weltanschauung* razzista e manichea del nazismo e il ruolo svolto dagli Ebrei all'interno di essa. Per Hitler e il suo Reich, l'antisemitismo e la lotta contro gli Ebrei nel mondo non furono soltanto sentimenti soggettivi di una volontà personale, ma anche la realizzazione nella storia di antitesi metastoriche e, in quanto tali, necessarie e inevitabili. Uccidere ebrei o, più precisamente, eliminare «gli Ebrei» o l'Ebraismo stesso, rappresentò, in questo moderno mito gnostico, una sorta di obbligo soprannaturale.

L'*Endlösung*, la «soluzione finale», non fu intesa dal suo crudele ispiratore come una scelta politica o socioeconomica. Non fu in alcun modo un'espressione della lotta di classe o del nazionalismo. Essa venne intesa, invece, come un evento che serviva semplicemente a ricostruire il cosmo, e da questa idea ricevette il suo enorme potere. «Coloro che vedono nel Nazionalsocialismo nulla più che un movimento politico», affermava Hitler, «hanno capito molto poco. Esso è assai più che una religione: è la volontà di creare il nuovo genere umano» (H. Rauschning, *Gespräche mit Hilter*, Zürich 1940, pp. 231ss.; trad. it. *Hitler mi ha detto*, Roma 1944). Per questo, quasi a conclusione di una irrevocabile tautologia, Hitler affermava che il popolo ebraico doveva essere annullato.

Nel rispondere alle conseguenze catastrofiche di questa fantasia razziale, che esigeva sei milioni di vittime, i pensatori ebrei hanno esplorato diverse strade teologiche, alcune vecchie e altre nuove. Riguardo alle vecchie, l'intera storia ebraica non è estranea alla tragedia nazionale e, di conseguenza, c'è in essa una grande abbondanza di modelli esplicativi tradizionali che potrebbero facilmente essere adattati e applicati all'Olocausto. Tra questi, a sei i pensatori moderni hanno soprattutto guardato per fornire le mappe per una comprensione delle complicazioni teologiche sollevate dall'Olocausto.

**L''Aqedah.** L''Aqedah, o «impegno» di Isacco, la narrazione biblica raccontata in *Genesi* 22,2ss., viene

spesso richiamata come possibile paradigma per accostarsi all'Olocausto (cfr., per esempio, Berkovits, 1973, pp. 124s.; e Neher 1981). Questo atteggiamento è profondamente radicato nella tradizione ebraica, soprattutto in quella dei martirologi medievali del periodo delle Crociate e immediatamente successivi ad esse, in cui l'evento biblico divenne il prisma attraverso il quale l'orrenda esperienza medievale fu rifratta e divenne intellegibile. Come l'Isacco del passato, i suoi figli ebrei dell'Europa, e più generalmente tutti i figli di Israele massacrato, sono visti come martiri per un Dio che volontariamente sacrifica loro e i loro cari, per provare al di là di ogni dubbio la loro fedeltà all'Altissimo (cfr. S. Spiegel, *The Last Trial*, New York 1967; e le poesie religiose medievali raccolte in A.M. Habermann, *Sefer gezerat Ashkenaz ve-Tsarfat*, Gerusalemme 1945).

L'attrattiva di questa interpretazione sta nel fatto che essa attribuisce ai morti una condizione eroica, per la loro santità ed obbedienza al Dio di Israele. La loro morte non è dovuta al peccato, a qualche loro imperfezione o a una qualche violazione del patto; piuttosto è la testimonianza suprema della loro incrollabile devozione alla fede dei loro padri; non del suo abbandono. Di conseguenza, risulta inadatto il tradizionale (e anche attuale) biasimo secondo il quale tutto ciò che accadde ad Israele è «per i nostri peccati». Il fattore centrale non è il peccato, ma la devozione. Dio propone richieste eccezionali a coloro che lo amano e che egli ama e, come fece Abramo, così anche il popolo ebraico risponde con una fedeltà e una purezza ineguagliate. Anche gli eventi più terribili diventano allora una prova, l'occasione per il massimo servizio religioso, l'assoluto momento esistenziale della vita religiosa, i cui benefici vengono goduti sia dai martiri, nel mondo a venire, sia dal mondo nel suo complesso, in quanto esso trae vantaggio da tale consacrazione.

Nella valutazione della correttezza di questa lettura dell'Olocausto vanno apprezzati i suoi elementi positivi: essa non attribuisce il peccato alle vittime e nega il peccato come la causa dei fatti orrendi che disvela; essa elogia l'eroismo e la fedeltà di Israele. Tuttavia l'analogia tra i fatti biblici e quelli moderni si interrompe di fronte ad altri aspetti fondamentali del paradigma. In primo luogo, nel *Genesi* è Dio che ordina la prova. Possiamo forse egualmente attribuire Auschwitz a un ordine divino? In secondo luogo, nell'originale è Abramo, il servo di Dio specialmente fedele, che viene messo alla prova a causa della sua eccezionale condizione religiosa: «Prendi ora tuo figlio, il tuo unico figlio, colui che tu ami» (Gn 22,2). Ma non è possibile intendere, come richiederebbe l'analogia, Hitler e le sue SS nel ruolo centrale di Abramo che sacrifica il suo «diletto». Infine, nell'episodio biblico l'angelo del Signore porta a conclusione l'evento senza che sia versato sangue umano: «Non stendere la mano sul fanciullo, non fargli del male» (Gn 22,12).

**Giobbe.** Il biblico *Libro di Giobbe*, la trattazione celeberrima della teodicea nella Bibbia ebraica, si presenta naturalmente come un secondo possibile modello per la comprensione dell'Olocausto (cfr., per esempio, Maybaum, 1965, p. 70; Greenberg, 1981). Secondo questa interpretazione – che non è troppo diversa da quella offerta dall''Aqedah – *Giobbe* fornisce un paradigma opportuno poiché ancora una volta la sofferenza di Giobbe non è causata dalla sua colpevolezza, ma piuttosto dalla sua rettitudine, percepita da Satana come un motivo di gelosia. Il racconto si conclude con una nota «felice», poiché Giobbe viene ricompensato per la sua fedeltà con una doppia benedizione di Dio. A una analisi più profonda, si deve riconoscere che lo scioglimento dei dubbi di Giobbe non è mai perfettamente chiaro: la risposta di Dio attraverso il turbine non rappresenta, in fondo, una vera risposta alle domande di Giobbe; e inoltre la prima moglie e la famiglia di Giobbe sono già morti senza alcuna colpa da parte loro.

*Il libro di Giobbe* presenta alcuni dettagli che conducono piuttosto lontano dall'Olocausto e perciò non consentono l'utilizzazione della fedeltà di Giobbe come risposta adeguata all'attacco demoniaco di Hitler. In primo luogo, il lettore del *Libro di Giobbe* sa, attraverso il prologo, che il patto stretto tra Dio e Satana stabilisce esplicitamente, tra le condizioni della prova, che Giobbe non sia ucciso. Questo particolare rende la situazione di Giobbe e quella di Auschwitz del tutto diverse. In secondo luogo, tranne che per i pochissimi che sopravvissero, tutte le nostre riflessioni teologiche sono opera di coloro che non entrarono mai nei campi di sterminio e perciò la nostra situazione non è quella di Giobbe ma al massimo, come ha detto Eliezer Berkovits, del fratello di Giobbe. In terzo luogo, l'ossessionante argomento del sacrificio di tutti coloro che morirono per rendere possibili questi stessi interrogativi non trova alcun parallelo nel *Libro di Giobbe*. La capricciosità di Dio risulta troppo manifesta. Infine, l'acme del *Libro di Giobbe* si realizza nel momento della rivelazione di Dio. Egli non può fornire una risposta alla lista specifica delle lamentazioni sollevate da Giobbe, ma per lo meno Giobbe sa che esiste un Dio e perciò, almeno, un certo motivo per «credere nel Signore», anche se egli non comprende le sue vie. Giobbe riceve in ogni caso una sorta di «risposta», come ha evidenziato tra gli altri Martin Buber, attraverso la manifestazione della presenza di Dio: «Io ti conoscevo per sentito dire, ma ora i miei occhi ti vedono.

Perciò mi ricordo e ne provo pentimento» (Gb 42,5s.; cfr. M. Buber, *At the Turning*, New York 1952, pp. 61ss.). Coloro che sono andati alla morte nei campi di sterminio, invece, non hanno ricevuto neppure una simile confortante rivelazione del divino.

**Il servo sofferente.** Una delle dottrine teologiche più ricche della teodicea biblica è quella del servo sofferente. Presentata nel *Libro di Isaia*, soprattutto nel capitolo 53, la dottrina del servo sofferente è quella di colui che soffre al posto di qualcun altro e in cui il giusto espia e soffre per il malvagio e perciò attenua, in qualche misterioso modo, l'ira e il giudizio di Dio, rendendo così possibile la continuazione del genere umano. Secondo la tradizione ebraica, il servo sofferente è Israele, il popolo dell'alleanza, che soffre con Dio e per Dio in mezzo al male della creazione. Attraverso la sofferenza accolta nel nome degli altri, il popolo ebraico rende possibile la continuazione della creazione. Con questo atto di fedeltà gli innocenti stabiliscono un legame specialissimo con l'Altissimo. Poiché essi soffrono per lui e con lui, Dio, infatti, condivide la loro sofferenza e agonia e arriva ad amarli in modo speciale proprio perché essi lo amano con eccezionale fortezza e profondità. (Per l'uso rabbinico di questo concetto, cfr. anche il Talmud babilonese: *Sanhedrin* 98b, *Berakhot* 5a e *Soṭah* 14a).

Questo tema è stato spesso proposto negli scritti teologici ebraici prodotti all'epoca dell'Olocausto e fino ai nostri giorni. Lo si incontra negli scritti dei *rebeyim* hasidici (come, ad esempio, K.K. Spiro, *Esh qodesh* [Fuoco sacro], Gerusalemme 1960; e in I. Lewin (cur.), *Eleh ezkerah* [Questi ricorderò], I-VI, New York 1956-1965). Ma lo si ricava anche dall'opera dei pensatori conservatori come Abraham Joshua Heschel (1954 e 1955) e in quella di pensatori ortodossi come Eliezer Berkovits (1973) e Irving Greenberg (1981). «Il servo di Dio», scrisse Berkovits, «porta sulle spalle, attraverso la storia, il dilemma di Dio con l'uomo. Il popolo di Dio condivide in tutto le sorti di questo dilemma, poiché l'uomo sta sciupando la strada che porta verso la realizzazione messianica» (p. 127).

Un teologo tedesco, Ignaz Maybaum, un rabbino riformato tedesco che sopravvisse alla guerra a Londra, assume il paradigma dal di fuori dello schema ebraico tradizionale e lo utilizza per costruire una spiegazione più sistematica e più teologica dell'Olocausto. Prima nel «servo di Dio» del *Libro di Isaia*, poi nel Gesù ebraico e infine a Treblinka e ad Auschwitz, Dio usa il popolo ebraico per rivolgersi al mondo e salvarlo: «Essi morirono sebbene innocenti perché altri potessero vivere» (Maybaum, 1965, p. 67). Secondo questa lettura dell'Olocausto, la perenne dialettica della storia è costituita dal desiderio di Dio che le nazioni pagane si accostino a lui, mentre esse, invece, resistono alla sua chiamata. Favorire e facilitare questo rapporto è il compito speciale, la «missione» di Israele. Israele deve rendere il messaggio di Dio accessibile in termini che le nazioni pagane possano comprendere: ed esse risponderanno. Ma quale lingua, quali simboli parleranno alle nazioni? Il moderno Israele ripete collettivamente la crocefissione di un ebreo avvenuta 2.000 anni fa e nel far questo rivela all'umanità la sua debolezza, così come la sua necessità di rivolgersi al Cielo. In un audace parallelismo Maybaum scrive: «Il Golgota del moderno genere umano è Auschwitz. La croce, il patibolo romano, è sostituita dalla camera a gas. I Gentili, a quanto sembra, devono all'inizio essere atterriti con il sangue del capro espiatorio sacrificato per ottenere la misericordia del Dio loro rivelato: soltanto in seguito diventeranno convertiti, diventeranno battezzati, diventeranno cristiani» (*Ibid.*, p. 36). Per Maybaum, attraverso l'Olocausto il mondo si muove di nuovo in avanti e verso l'alto, dalle vestigia conclusive dell'oscurantismo e dell'intolleranza medievali, di cui la Sho'ah è il prodotto, verso una nuova era di maturità spirituale, di moralità umana e d'incontro tra l'umano e il divino.

Applicata all'Olocausto, la dottrina del servo sofferente sembra addirittura peggiore del problema: essa infatti significa che Dio può agire crudelmente, richiede sacrifici terribili e regola la sua creazione con mezzi «inaccettabili». Sicuramente il creatore onnipotente e onnisciente poteva trovare un principio più soddisfacente per dirigere e sostenere la sua creazione. Ricorrere al mistero, dicendo «le vie del Signore non sono le nostre vie», non è una spiegazione: si tratta, piuttosto, di una capitolazione di fronte all'immensità della Sho'ah e di un grido di fede.

La forma più specifica ed elaborata, attribuita a questa dottrina da Maybaum, svuota la vita ebraica di ogni significato diverso da quello intellegibile, diretto verso le nazioni dei Gentili. Soltanto il modello cristocentrico, ora applicato anche al popolo di Israele, attribuisce significato alla storia e alla spiritualità di questo popolo. L'idea del servo sofferente, inoltre, si basa sopra una falsa analogia tra l'Olocausto e il Venerdì Santo. I cristiani sono in grado di affermare che «Cristo morì per i peccati del genere umano» per (almeno) due motivi fondamentali. Il primo e più importante è che Cristo è considerato Dio incarnato, la seconda persona della Trinità: la crocefissione, allora, è Dio che prende sopra se stesso i peccati dell'umanità. Egli è espiazione indiretta per l'umanità. Non c'è, perciò, alcuna terribile crudeltà o un «crimine» irrevocabile, ma soltanto l'amore divino, la presenza della grazia divina illimitata. In secondo luogo, il Cristo umano e purtuttavia di-

vino, l'unione ipostatica tra uomo e Dio, sale sulla croce volontariamente. Egli volontariamente «muore perché gli altri possano vivere». Quanto diversa, invece, fu la Sho'ah. Quanto diverse le sue vittime (non martiri) e il loro destino. Gli uccisi non erano divini, erano creature del tutto umane, annientate nella brutalità più inspiegabile. Se Dio fu la causa della loro sofferenza, la diversità rispetto alla rappresentazione della tradizione cristiana è appunto questa: poiché in questo caso Dio acquista la vita per alcuni sacrificando gli altri, non se stesso. Gli Ebrei, infine, furono scelti «involontariamente»: essi non sono martiri nel senso classico, anche se possiamo trasformare il loro destino, per le nostre necessità, considerandoli tali.

La mancata analogia tra l'Olocausto e il venerdì santo si rivela ancora maggiore. Secondo Maybaum, infatti, il simbolo della crocefissione è un simbolo di espiazione indiretta. Ma di fronte alle circostanze del sacrificio indiretto della Sho'ah, non è un caso che la natura dell'espiazione sia di gran lunga più criminale e infinitamente più depravata dei peccati per i quali esso fa espiazione? Quale specie di *kohanim* («sacerdoti») furono i nazisti e quale specie di sacrificio possono aver causato? Si può veramente immaginare Dio, il Dio di Israele, compiere una simile espiazione indiretta?

**Hester panim.** Nell'affrontare la sofferenza umana, la Bibbia ebraica si richiama, soprattutto nei Salmi, alla nozione di *hester panim*, «il nascondere il volto» di Dio. Questo concetto ha due significati. Il primo, come in *Deuteronomio* 31,17s. e in *Michea* 3,4, è quello causale che collega l'assenza di Dio al peccato umano. Dio si distoglie dal peccatore. Il secondo significato, che si incontra particolarmente in alcuni salmi (come Sal 44, 69, 88 e, con qualche variante, anche in Sal 9, 10, 13; cfr. anche Gb 13,24), indica protesta, disperazione e confusione per l'assenza di Dio, senza che ci sia una motivazione precisa e non come conseguenza del peccato. Qui l'umanità si trova «abbandonata» per ragioni che appaiono ignote e insondabili. Da qui nei salmi il tema del lamento, estremamente ripetitivo, con cui il salmista supplica Dio chiedendogli «perché» o «per quanto tempo» egli sarà assente.

Nelle fonti rabbiniche l'espressione *hester panim* viene ulteriormente sviluppata in una varietà di contesti, in modo speciale nella risposta alla distruzione del secondo Tempio nel 70 d.C. Il suo impiego costituisce una indicazione: 1) che la spiegazione tradizionale e più diffusa di questo evento (cioè che esso fu provocato dal peccato) non è irrevocabile né va rifiutata; e 2) che i saggi sono profondamente confusi da questo e da altri fatti collegati e tuttavia non possono o non vogliono giustificarlo facendo riferimento semplicemente alla colpevolezza umana oppure al capriccio divino. La loro fede nella provvidenza divina richiede che essi non abbandonino la fiducia in Dio, ma sempre più incerto risulta come decifrare la sua volontà e la sua presenza: da qui il riferimento all'*hester panim*.

Nell'applicare la dottrina dell'*hester panim* all'Olocausto, i teologi moderni stanno tentando di riscattare in qualche modo Israele, di allontanare Dio come causa diretta del male, ipotizzando che il male è qualche cosa che gli uomini fanno ad altri uomini e riaffermando, nonostante la pratica testimonianza del contrario, la realtà e la natura salvifica del divino. L'*hester panim* non è semplicemente e soltanto l'assenza di Dio: piuttosto, esso comporta una esegesi più complessa della provvidenza divina, derivante da una analisi della natura ontologica del divino. L'assenza di Dio, l'*hester panim*, è una condizione necessaria e attiva della sua pazienza, «che soffre a lungo» con i peccatori. In altre parole: essere paziente con i peccatori significa permettere il peccato. «Lo si potrebbe chiamare il dilemma divino che l'*Erekh Apayim* di Dio, il suo atteggiamento che attende pazientemente è, di necessità, identico al suo *hester panim*, il suo nascondere il volto agli uomini» (Berkovits, 1973, p. 107). L'*hester panim* è anche dialetticamente collegato al carattere fondamentale della libertà umana, senza la quale l'uomo non sarebbe un uomo. Bisogna infatti riconoscere anche che questa nozione è una affermazione di fede. Il lamento rivolto a Dio è un segno che Dio esiste e che la sua presenza manifesta è ancora possibile. Anzi, esso afferma che Dio nella sua assenza è ancora, paradossalmente, presente. Si tratta del segno che si ha ancora fiducia che alla fine il male non trionferà, poiché Dio non «nasconderà il suo volto» per sempre. Per alcuni teologi ebrei contemporanei, come Emil L. Fackenheim, Eliezer Berkovits, Irving Greenberg e Martin Buber, lo Stato di Israele è la prova della vendetta delle forze del bene sopra il male, della luce sulle tenebre.

Martin Buber, nel suo linguaggio contemporaneo, modernizzò la frase biblica e parlò della nostra età, durante e dopo l'Olocausto, come del tempo dell'«eclisse di Dio» (come intitolò il suo libro del 1952). Questa felice descrizione rappresenta il desiderio di Buber di continuare ad affermare l'esistenza di Dio, nonostante la terribile testimonianza contraria rappresentata da Auschwitz. Tuttavia questo è di nuovo un ricorso alla fede e al mistero, nonostante la forte evidenza del contrario. Inoltre, questa mossa iniziale non riesce ancora a rispondere alla pressante domanda: dov'era Dio di fronte ai campi di sterminio? Dati i suoi attributi morali, le qualità dell'amore e dell'interessamento che appartengono integralmente alla natura di Dio, come possiamo sostenere l'affermazione della sua assenza volontaria, cioè della sua passività, di fronte all'ucci-

sione di un milione di bambini ebrei? Questa soluzione, dunque, conduce soltanto a una domanda ancora più ampia.

**Mippenei ḥaṭa'einu.** Nelle fonti ebraiche bibliche e tarde la «spiegazione» principale, sebbene non unica, per la sofferenza umana era il peccato, come abbiamo visto. Esisteva un equilibrio nell'ordine universale a cui non si sfuggiva: il bene produceva benedizione e il peccato punizione. A livello sia individuale sia collettivo, la legge della causa e dell'effetto, del peccato e della pena funzionava perfettamente. Nella nostra epoca, dunque, non è sorprendente che alcuni teologi, in particolare quelli tradizionalisti, e certi saggi rabbinici abbiano risposto alla tragedia degli Ebrei europei utilizzando questa risposta «classica». Per quanto sgradevole, l'ipotesi avanzata è che Israele ha peccato gravemente e che Dio, dopo molta pazienza e molta speranza di un ravvedimento, alla fine «ha eliminato» la generazione dei malvagi. Il ragionamento viene espresso nella frase *mippenei ḥaṭa'einu* («per i nostri peccati» siamo puniti). Sebbene la maggior parte di coloro che hanno riflettuto sulle implicazioni teologiche della Sho'ah abbiano rifiutato questa linea di analisi, una importante, anche se isolata, frazione della comunità ebraica l'ha proposta in modo insistente.

Due domande sorgono immediatamente di fronte a questa prosecuzione dell'antichissima dottrina applicata ora alla tragedia contemporanea dell'Olocausto. La prima è: «Quale tipo di Dio può richiedere una tale punizione?». I pensatori cristiani che «spiegano» Auschwitz come una delle tante punizioni del popolo ribelle di Israele a causa del crimine del deicidio, così come i pensatori ebrei che asseriscono la colpevolezza di Israele, sono, gli uni e gli altri, obbligati a riflettere, ad essere autocoscienti delle implicazioni della loro idea di Dio. Può un Dio d'amore, il Dio di Israele, utilizzare Hitler per annientare il popolo ebraico?

Di quale peccato, inoltre, può essere colpevole Israele per giustificare una tale punizione? Qui le spiegazioni variano grandemente, dipendendo dal punto di vista di ciascuno. Per alcuni, come per il *rebe* Yo'el Teitlebaum (1888-1982) e la sua piccola cerchia di seguaci hasidici di estrema destra e antisionisti, il peccato che affrettò l'Olocausto fu appunto il Sionismo: con il Sionismo, infatti, il popolo ebraico aveva rotto la sua alleanza con Dio, che richiedeva che essi non tentassero in alcun modo di porre fine al loro esilio e non accelerassero, così, la venuta del Messia. In cambio, come punizione, «abbiamo assistito all'immensa manifestazione della collera di Dio [l'Olocausto]» (*Sefer va-Yo'el Mosheh*, Brooklyn/N.Y. 5721/1961, p. 5). Per altri pensatori egualmente collocati sulla destra dello spettro religioso, il crimine fondamentale non fu il Sionismo, ma l'Ebraismo riformato. In questa equazione la centralità della Germania come terra natale simultaneamente dell'Ebraismo riformato e del nazismo è una prova inconfutabile della loro connessione causale (cfr., per la presentazione di questa posizione, E. Wasserman, *'Iqvata de-meshiḥa'* [Sulle orme del Messia], Tel Aviv 5702/1942, p. 6; H. 'Ozer Qanyevsqi, *Ḥayyei 'Olam* [Vita eterna], Rishon Le-Zion 5733/1972). In un più ampio filone si collocano altri pensatori, di questa medesima inclinazione teologica, che hanno identificato nel processo di assimilazione ebraica il problema fondamentale. Di nuovo il ruolo chiave svolto dalla Germania è la «prova» del meccanismo di causa ed effetto. In alternativa, in questi stessi ambienti ortodossi ed estremamente tradizionali, Issachar Teichthal vede il catalizzatore negativo non tanto nell'attività sionista del popolo ebraico, quanto, proprio al contrario, nel loro passionale coinvolgimento nella vita dell'esilio e nel loro sostanziale fallimento nell'appoggiare volontariamente e liberamente l'attività santificata del progetto sionista. Nel suo libro *Em ha-banim semeḥah* (La madre dei bambini è felice), scritto in Ungheria nel 1943, Teichthal, scrivendo nella convinzione che gli eventi paralleli dell'Olocausto e della crescita del movimento sionista avrebbero segnato l'inizio dell'era messianica, affermò con grande enfasi: «E questi [i capi antisionisti] hanno causato sempre più lamento; [e a causa della loro opposizione] siamo giunti alla situazione in cui siamo oggi... questo abominio nella casa di Israele – guai senza fine e dolori su dolori – tutto perché noi disprezzammo la nostra preziosa terra» (*Em ha-banim semeḥah*, Budapest 5703/1943, p. 17).

**La difesa del libero arbitrio.** Tra le riflessioni filosofiche sulla teodicea, nessuna ha un linguaggio più antico o più famoso di quella nota come la difesa del libero arbitrio. Secondo questa argomentazione, il male umano è una possibilità necessaria e sempre presente, rapportata alla realtà della libertà umana. Se gli uomini devono essere capaci di atti di autentica moralità, essi devono anche essere capaci di atti di autentica immoralità. Applicando questa considerazione agli eventi dell'epoca nazista, la Sho'ah diventa un caso estremo di cattivo uso della libertà umana. Una simile posizione, tra l'altro, non forza in alcun modo la ricostruzione della struttura cosmologica in cui si svolge il dramma antropologico, né essa chiama in causa la bontà e la sollecitudine di Dio, poiché è l'uomo e non Dio colui che compie il genocidio. Dio osserva questi eventi con la sua commozione divina, ma si astiene dall'intercedere per permettere alla moralità umana di realizzarsi veramente. Nello stesso momento in cui Dio è paziente con gli elementi malvagi dell'umanità, la sua pazienza sfocia nella sofferenza degli uomini.

Questa situazione, comunque, non è definitiva o finale nel contesto ebraico, perché c'è anche la tesi, profondamente autorevole, che Dio debba essere assente affinché l'uomo possa esistere, ma debba insieme essere presente affinché quella mancanza di significato non conquisti in definitiva la vittoria finale. Perciò la presenza di Dio nella storia deve essere percepita come nascondimento e il suo anonimato deve essere interpretato come il segno della sua presenza. Dio rivela il proprio potere nella storia contenendo la propria potenza, in modo che anche l'uomo possa essere a sua volta potente. Nell'esperienza di Israele, come afferma Berkovits, si possono vedere entrambi gli attributi di Dio. La continua esistenza del popolo ebraico, nonostante la lunghissima lista delle sue sofferenze, è la più forte prova che Dio esiste, nonostante il suo occultamento. Israele è il testimone della presenza di Dio nello spazio e nel tempo. Il nazismo comprese questo fatto e il suo massacro degli Ebrei fu il tentativo di eliminare il Dio della storia. I nazisti furono perfettamente consapevoli, anche se talvolta non lo fu Israele, che la realtà manifesta di Dio nel mondo è necessariamente legata al destino del popolo ebraico.

Questa difesa è stata – non sorprendentemente, data la sua solidità storica e il suo fascino intellettuale – ampiamente sostenuta dai pensatori successivi all'Olocausto di tutte le sfumature teologiche. I due esiti più importanti nella letteratura teologica sono E. Berkovits, *Faith after the Holocaust*, e A.A. Cohen, *The Tremendum*.

Nel cercare di valutare il valore della discussione sul libero arbitrio di fronte ad Auschwitz, sono particolarmente importanti due obiezioni. In primo luogo, Dio, che possiede l'onniscienza, l'onnipotenza e la bontà assoluta, non poteva creare un mondo in cui ci fosse egualmente la libertà umana ma non ci fosse (del tutto o in parte) il male? Il male assolutamente gratuito che si è manifestato nell'Olocausto va al di là di tutto ciò che sembra logicamente o metafisicamente necessario per l'esistenza della libertà e al di là dei confini della tolleranza di un Dio giusto e onnipotente. In secondo luogo, si può affermare che sarebbe stato moralmente preferibile avere un mondo in cui il male non fosse esistito, almeno non nella misura testimoniata durante la Sho'ah, anche se questo avrebbe significato rinunciare a certi attributi e qualità dell'eroismo. Anche se nutrire e prendersi cura del malato o dell'affamato, in altri termini, è certamente una grande virtù, sarebbe molto meglio se non ci fossero affatto le malattie e la fame, e perciò nessuna necessità di una tale preoccupazione. Qui è importante riconoscere che il libero arbitrio non è, nonostante una tendenza ampiamente diffusa a intenderlo così, una realtà perfettamente rigida e unitaria. Il libero atrbitrio può infatti essere limitato ed applicato soltanto in alcune specifiche circostanze, proprio come l'azione può essere in qualche modo obbligata. Si consideri, infine, che Dio potrebbe aver creato un'umanità la quale, mentre possiede il libero arbitrio, nonostante tutto ha anche una altrettanto forte inclinazione verso il bene e una inclinazione in qualche misura più debole verso il male.

**Una nuova rivelazione.** Le prime sei posizioni finora analizzate si sono dunque completamente fondate sulle risposte ebraiche classiche di fronte alla tragedia nazionale. Negli ultimi vent'anni, invece, un grande numero di risposte innovative e più radicali sono state proposte dai moderni pensatori successivi all'Olocausto. La conclusione di quest'articolo si concentrerà sulle più importanti di queste indagini, cominciando con l'argomento discusso da Emil L. Fackenheim, secondo il quale l'Olocausto rappresenterebbe una nuova rivelazione. Rifiutando qualsiasi posizione che analizzi Auschwitz come un fatto mippenei ḥaṭa'einu e qualsiasi idea di una «spiegazione» per l'Olocausto, Fackenheim, utilizzando il modello buberiano della rivelazione dialogica, la rivelazione come incontro personale di un Io con l'eterno Tu (Dio), spinge Israele a continuare a credere, nonostante l'oltraggio morale della Sho'ah. Dio, in questa visione, è sempre presente nella storia ebraica, perfino ad Auschwitz. Noi non comprendiamo, né possiamo comprendere, che cosa facesse ad Auschwitz, o perché lo abbia permesso, ma dobbiamo affermare che egli era là. Ancora una volta, dai campi di sterminio come dal Sinai, Dio comunica i suoi ordini a Israele. La natura di questa voce che ordina, ciò che Fackenheim ha chiamato il «614° comandamento» (ci sono 613 comandamenti nell'Ebraismo tradizionale), è: «agli Ebrei è proibito favorire qualunque vittoria postuma di Hitler» (1970, p. 84). Gli Ebrei, in altri termini, hanno l'obbligo sacro di sopravvivere: dopo i campi di sterminio la stessa esistenza ebraica è un atto sacro e gli Ebrei hanno l'obbligo sacro di ricordare i loro martiri. Agli Ebrei, in quanto Ebrei, è proibito disperare della redenzione o diventare cinici riguardo al mondo e all'uomo, poiché cedere al cinismo vuol dire rinunciare alla responsabilità verso il mondo e abbandonare il mondo nelle mani del nazismo e di altre forze simili potenzialmente malvage. E soprattutto, agli Ebrei «è proibito disperare del Dio di Israele, affinché l'Ebraismo non perisca» (*Ibidem*). La voce che parla da Auschwitz richiede soprattutto che Hitler non conquisti le sue vittorie postume, che nessun ebreo faccia ciò che Hitler non poté fare. Fackenheim investe la volontà ebraica di sopravvivenza di un significato transcendente. Precisamente perché gli altri non sradichino gli Ebrei dal mondo, agli Ebrei è

ordinato di resistere all'annientamento. Paradossalmente, proprio Hitler fa dell'Ebraismo dopo Auschwitz una necessità.

Questa risposta interessante e assai popolare alla Sho'ah richiede però una analisi dettagliata. In quale modo i fatti storici diventano «rivelatori»? E che cosa intende esattamente Fackenheim con il termine «comandamento»? Nel vocabolario teologico più antico e tradizionale dell'Ebraismo, esso indica qualche cosa che Dio realmente «dice» al popolo di Israele. Ma Fackenheim, in linea con le sue premesse dialogiche, rifiuterebbe questo significato letterale. Sembrerebbe che per lui la parola abbia soltanto, in questo caso, un significato analogico o metaforico. Se così fosse, quale urgenza e quale potere irresistibile essa potrebbe ancora conservare? In secondo luogo, Hitler finirebbe davvero per ottenere una tale centralità nella teologia ebraica, al punto che l'Ebraismo sopravviverebbe esclusivamente per fare un dispetto alla sua tetra memoria? Nel sollevare questi due problemi cominciamo semplicemente a rendere giustizia alla ricchezza e alla ingegnosità della posizione di Fackenheim.

**L'alleanza spezzata: una nuova epoca.** Un secondo pensatore moderno che ha esortato alla continuità nella fede nel Dio di Israele, sebbene in termini nuovi, è Irving Greenberg. Per Greenberg, tutte le antiche verità e certezze sono state distrutte dall'Olocausto. Qualsiasi fede è ormai impossibile. Greenberg giustifica questa conclusione radicale in questo modo. Ci sono tre periodi principali nella storia dell'alleanza di Israele. Il primo è l'epoca biblica. Ciò che caratterizza questa prima fase dell'alleanza è l'asimmetria del rapporto tra Dio e Israele. L'incontro biblico può essere una alleanza, ma è chiaramente una alleanza in cui «Dio è l'iniziatore, il partner anziano, colui che punisce, premia e impone la punizione se gli Ebrei tradiscono» (Greenberg, 1981, p. 6). Questo tipo di rapporto culminò nella crisi provocata dalla distruzione del primo Tempio, nel 587/6 a.C. A questa tragedia Israele, attraverso i profeti che sostennero la logica di questa posizione, rispose prima di tutto attraverso la dottrina dell'autocastigo: la distruzione fu una punizione divina piuttosto che un rifiuto o una prova della non esistenza di Dio.

La seconda fase, quella rabbinica, nello sviluppo dell'idea di alleanza è segnata dalla distruzione del secondo Tempio. La reazione dei rabbini fu quella di affermare che gli Ebrei dovevano allora assumere nell'alleanza un ruolo più importante, diventando autentici soci dell'Altissimo. «La presenza e l'attività manifesta di Dio correvano il rischio di essere ridotte, ma l'alleanza doveva in realtà essere rinnovata» (*Ibid.*, p. 7). Questo perché la distruzione aveva segnato l'inizio di un'epoca in cui Dio sarebbe stato meno manifesto, anche se ancora presente.

Greenberg ritiene che un «terzo grande ciclo nella storia ebraica» sia cominciato come conseguenza dell'Olocausto. La Sho'ah segna una nuova era, in cui il rapporto di alleanza del Sinai è stato frantumato e perciò una nuova e inedita forma di alleanza, se qualche rapporto di alleanza ancora sussisteva, doveva venire a prendere il suo posto. «In retrospettiva, è ora chiaro che il compito divino affidato agli Ebrei era di fatto insostenibile. Dopo l'Olocausto, è evidente che questo ruolo ha esposto gli Ebrei alla furia omicida totale, dalla quale non c'era scampo... Parlando dal punto di vista morale, Dio può forse non aver alcun diritto sugli Ebrei attraverso l'alleanza». Ciò significa, afferma Greenberg, che l'alleanza

> non può essere ordinata più a lungo e non può più essere soggetta a una seria imposizione esterna. Essa non può essere ordinata poiché, parlando da un punto di vista morale – parlando cioè dal punto di vista dell'alleanza – non si può ordinare a una persona di avanzare verso la morte. Si può dare un ordine come questo a un nemico, ma, in un rapporto morale, non posso chiedere a nessuno di donare la sua vita. Posso chiederlo o supplicare per questo – ma non posso ordinarlo.
> (*Ibid.*, p. 23).

Fuori da questo complesso di considerazioni, Greenberg pronuncia il giudizio fatale: l'alleanza ebraica con Dio è ora soltanto volontaria. Gli Ebrei hanno, quasi miracolosamente, scelto di continuare a mantenere la loro identità ebraica e di costruire uno Stato ebraico collettivo, il simbolo ultimo della libera scelta del popolo ebraico. La conseguenza di questa azione volontaria trasforma l'ordine dell'alleanza esistente. Prima Israele era un *partner* minoritario, poi un partner uguale e infine, dopo Auschwitz, esso diventa il *partner* maggioritario, «così innamorato del sogno della redenzione da offrirsi spontaneamente per proseguire la sua missione» (*Ibid.*, p. 25).

A sua volta, l'accettazione volontaria dell'alleanza da parte di Israele e la sua continua volontà di sopravvivere suggeriscono tre conseguenze. In primo luogo, questi fattori mirano, anche se indirettamente, alla continuità nell'esistenza del Dio di Israele. Creando lo Stato di Israele, allevando bambini ebrei, Israele mostra che «la speranza dell'alleanza non è invano» (*Ibid.*, pp. 37s.). In secondo luogo, in un'epoca di volontarismo piuttosto che di coercizione, la scelta di vivere da ebreo sotto l'alleanza non può essere interpretata in modo monolitico, cioè soltanto nel rigido modo del tradizionalismo rabbinico. In terzo luogo, infine, qualsiasi aspetto del comportamento religioso che coinvol-

ga l'immagine del divino o dell'umano, come il pregiudizio razziale, il sessismo e ogni sorta di oppressione, deve essere del tutto purificato.

Una valutazione del punto di vista di Greenberg deve rivolgersi ai seguenti problemi: la correttezza della sua lettura teologica della storia ebraica, un problema aperto e difficile; il significato teologico e la condizione delle categorie fondamentali come «alleanza», «rivelazione», «comandamento» e simili. Si tratta di stabilire, da una parte, se Greenberg ha reso giustizia al significato classico di questi termini, e, dall'altra, se la sua interpretazione riveduta è giustificabile e funzionale. In definitiva se dobbiamo assegnare a Hitler e all'Olocausto un tale potere decisivo nel determinare la natura più intima e più autentica della teologia ebraica.

**Una ridefinizione di Dio.** Una importante scuola tra i moderni circoli teologici nota come «teologia del processo», ispirata dall'opera di Alfred North Whitehead e di Charles Hartshorne, ha affermato che l'interpretazione classica di Dio deve essere rivista radicalmente, soprattutto nei termini della nostra concezione del potere di Dio e del diretto e causale coinvolgimento di Dio nelle questioni umane. Secondo coloro che propongono questa tesi, Dio esiste certamente, ma le difficoltà antiche e recenti della teodicea e i problemi metafisici collegati, derivati dal teismo classico, emergono precisamente a causa di una inadeguata descrizione del divino, una descrizione che non correttamente assegna a Dio gli attributi dell'onnipotenza e dell'onniscienza.

Arthur A. Cohen, nel suo *The Tremendum. A Theological Interpretation of the Holocaust* (1981), propone qualche cosa di simile. Sebbene egli si basi sull'opera letteraria di F.W.J. Schelling (1775-1854) e di Franz Rosenzweig (1886-1929) e sulla Qabbalah (misticismo ebraico) come sue fonti, Cohen è senza dubbio familiare anche con l'opera dei teologi del processo. Dopo aver discusso l'enormità dell'Olocausto, la sua unicità e la sua trascendenza rispetto a qualsiasi significato, Cohen afferma che l'uscita dal dilemma proposto dal pensiero classico è quella di ripensare se «le catastrofi nazionali siano compatibili con le nostre nozioni tradizionali di un Dio benefico e provvidenziale» (p. 50). Per Cohen la risposta è negativa, almeno fino a quando l'attività e la natura del Dio provvidenziale non sono riconcettualizzate. Contro l'idea tradizionale che chiede, limitata dalla sua comprensione dell'azione di Dio nella storia, come poté accadere che Dio assistesse all'Olocausto e restasse in silenzio, Cohen proporrebbe la tesi «dipolare» contraria, che «ciò che viene preso per un discorso di Dio è sempre e soltanto l'ascolto dell'uomo e che Dio non è lo stratega delle nostre particolarità o della nostra condizione storica, ma piuttosto il mistero del nostro avvenire, del nostro continuo *posse*, mai delle nostre azioni» (p. 97). In altri termini: «se cominceremo a vedere Dio non tanto come un interlocutore il cui intervento è benvenuto (quando si accorda cone le nostre necessità) quanto come l'immensità la cui realtà è la nostra prefigurazione... allora avremo conquistato il senso di un Dio che possiamo amare e onorare, ma che non temiamo più e dal quale non pretendiamo più» (*Ibidem*).

Questa ridescrizione di Dio, unita a una forma di difesa del libero arbitrio, rende tutto più plausibile poiché Dio ora non è più un agente causale diretto nelle questioni umane, e risolve, inoltre, gran parte della tensione creata dal *tremendum*.

Questa decostruzione del teismo classico e la sua sostituzione con la dipolarità teologica fallisce, tuttavia, nell'affrontare adeguatamente il problema degli attributi di Dio. Dio rimane ancora Dio, anche se non è più l'agente provvidenziale nella storia? Dio rimane ancora Dio, se manca del potere di irrompere verticalmente nella storia per realizzare il miracoloso? Un simile Dio «dipolare» rimane ancora il Dio che si prega, il Dio della salvezza? Detto in altro modo: non sembra certamente il Dio dell'alleanza, né il Dio dell'Esodo e del Sinai e neppure il Dio dei profeti e del *ḥurban bayit ri'shon* («distruzione del primo Tempio») né del *ḥurban bayit sheni* («distruzione del secondo Tempio»). Queste obiezioni indicano che il Dio di Cohen non è più il Dio della Bibbia e della tradizione rabbinica. Risulta perciò legittimo chiedersi – se Cohen ha ragione – quale significato rimanga ancora nell'Ebraismo, nell'idea di Dio della tradizione ebraica e se qualche ruolo abbia ancora l'alleanza e qualche significato rimanga al popolo ebraico?

Il revisionismo di Cohen in questo campo è così radicale da eliminare del tutto il terreno biblico della fede e della tradizione ebraiche, fino ad annullare il peso della testimonianza biblica di fronte alle proprie ipotesi metafisiche e speculative.

Il Dio dipolare, inoltre, che non interferisce e «che non temiamo più e dal quale non pretendiamo più» è ancora degno del nostro «amore e rispetto»? Questo Dio sembra più vicino, per esempio, al demiurgo di Platone o forse meglio ancora al Dio dei teisti. Che differenza c'è, nella nostra esistenza, tra questo Dio e nessun Dio? Che senso ha, di fronte alla sua mancanza di intervento nella storia, chiamarlo ancora un Dio di amore e di salvezza?

Nonostante ciò, *The Tremendum* è un'opera estremamente importante della recente teologia ebraica, che ci costringe a occuparci di problemi teologici come hanno fatto pochissimi tra i recenti libri di autori ebrei e che è satura di un intenso interesse per il popo-

lo di Israele: si tratta del prodotto di una mente profonda e di larghe vedute.

**Dio è morto.** Naturalmente molti hanno risposto all'orrore dell'Olocausto con l'incredulità. Questo scetticismo assume di solito una forma non sistematica e quasi intuitiva: «Non posso credere più». Un teologo ebreo contemporaneo, comunque, Richard L. Rubenstein, ha proposto una teologia della «morte di Dio» formalmente strutturata come risposta alla Sho'ah.

Nell'idea di Rubenstein, l'unica risposta onesta ai campi di sterminio è il rifiuto di Dio, l'affermazione che «Dio è morto» e l'aperto riconoscimento della mancanza di significato dell'esistenza. La nostra vita non è pianificata né ha uno scopo, non c'è volere divino e il mondo non riflette l'interesse divino. L'umanità deve ora rifiutare le sue illusioni e riconoscere la verità esistenziale che la vita non è intrinsecamente valutabile, che la condizione umana non riflette alcuno scopo trascendente e che la storia non rivela alcuna provvidenza. Tutte le «razionalizzazioni» teologiche di Auschwitz diventano inutili di fronte alla sua stessa enormità e, per Rubensetin, l'unica reazione rispettabile è il rifiuto dell'intero schema teologico ebraico: non c'è nessun Dio e non c'è nessuna alleanza con Israele. Basandosi soprattutto sugli esistenzialisti atei, come Camus, Sartre e il primo Nietzsche, Rubenstein interpreta questa conclusione nel senso che, di fronte alla mancanza di significato della storia, gli uomini devono a loro volta creare e progettare per essa un significato.

Ciò che rende la teologia di Rubenstein una teologia ebraica sono le implicazioni che egli trae dalla sua radicale negazione rispetto al popolo di Israele. Rubenstein capovolge la nostra percezione ordinaria e afferma che, con la morte di Dio, l'esistenza della *comunità* di Israele diventa la più importante di tutte. Ora, poiché non c'è alcun altro luogo cui rivolgersi per un significato, gli Ebrei hanno bisogno gli uni degli altri soprattutto per creare questo significato: «È precisamente perché l'esistenza umana è tragica, in definitiva senza speranza e senza significato, che noi tesaurizziamo la nostra comunità» (1966, p. 68). Benché l'Ebraismo debba essere «demitologizzato», debba, cioè, rinunciare a tutte le affermazioni normative, proposte in vista di una speciale condizione di «scelta», in questa operazione esso paradossalmente guadagna al tempo stesso una importanza accresciuta.

Accanto a questo revisionismo psicanalitico, nell'ontologia di Rubenstein si manifesta un certo paganesimo mistico, quello in cui gli Ebrei vengono spinti a rinunciare alla storia e a tornare ai ritmi cosmici dell'esistenza naturale. L'Ebreo moderno viene esortato a riconoscere le priorità della natura. Così, per esempio, egli deve arrivare a comprendere che il significato autentico del messianismo è «la proclamazione della fine della storia e del ritorno alla natura e alla ripetitività ciclica della natura» (*Ibid.*, p. 135). La futura e finale redenzione non è la conquista della natura da parte della storia, come tradizionalmente ritenuto nella tradizione ebraica, ma piuttosto la conquista della storia da parte della natura e il ritorno di tutte le cose alle loro origini fondamentali. L'uomo deve riscoprire la santità della vita corporea e rifiutare per sempre la delusione di non riuscire a sconfiggerla: egli deve sottomettersi e apprezzare la sua fisicità, non tentare di trasformarla o di trascenderla. Rubenstein considera il rinnovamento di Sion e la ricostruzione della patria, con il ritorno alla terra, come una anticipazione di questo ritorno alla natura da parte degli Ebrei che la teologia e le necessità hanno allontanato dalla terra (simbolicamente: dalla natura) per almeno duemila anni. Il ritorno alla loro patria rappresenta la fuga finale degli Ebrei dalla negatività della storia, verso la vitalità e la promessa di autoliberazione attraverso la natura.

La posizione di sfida di Rubenstein solleva però soprattutto due difficili problemi. Il primo ha a che fare con la valutazione della storia ebraica come «testimonianza» a favore o contro l'esistenza di Dio. Può anche essere che il teologo radicale veda la storia ebraica in modo troppo rigido. Egli ritiene che *l'*evento decisivo della storia ebraica siano i campi di sterminio. La logica e l'adeguatezza concettuale richiedono, però, che, se attribuiamo un peso teologico negativo ad Auschwitz, dobbiamo in cambio riconoscere un peso teologico positivo alla ricostituzione dello Stato ebraico, un evento della storia ebraica di importanza eguale o addirittura maggiore. Un altro problema sollevato dalla domanda di una «testimonianza» è l'adozione, da parte di Rubenstein, di una teoria empirica del significato come misura attraverso la quale giudicare la condizione dell'esistenza di Dio. La storia, nella sua totalità, fornisce sul piano empirico testimonianze sia a favore che contro l'esistenza di Dio: in essa c'è, evidentemente, sia del buono che del cattivo.

**Mistero e silenzio.** Di fronte all'Olocausto, il ricorso al Dio del mistero e al silenzio degli uomini non sono scelte prive di valore. Ci sono comunque due tipi di silenzio, due modi di utilizzare l'idea di un Dio di mistero. Il primo è più vicino all'atteggiamento dell'agnostico: «Non posso sapere». In questo modo viene evitato il profondo confronto esistenziale e intellettuale con gli enormi problemi suscitati dalla Sho'ah e con lo stesso Dio, dopo la Sho'ah. Il secondo genere di silenzio è il mistero che Giobbe e molti dei profeti proclamarono, al quale allude la Bibbia nel suo riconoscimento della fondamentale differenza di Dio. Si tratta

del silenzio che viene dopo aver lottato con Dio e dopo averlo criticato, dopo aver avvertito la sua vicinanza o la sua penosa assenza. Questo silenzio, questo mistero, sono il silenzio e il mistero della serietà, di quell'autenticità che non diminuirà la tragedia con una risposta troppo veloce, ma che, avendo costretto la ragione nei suoi limiti, riconosce i limiti della ragione. Se Abramo avesse accettato il giudizio di Dio sopra Sodoma troppo in fretta, o Giobbe la sua sofferenza in un silenzio troppo umile, essi avrebbero offeso la maestà e la moralità del Dio in cui credevano. Nelle risposte letterarie ad Auschwitz, da parte dei sopravvissuti, si incontra questo atteggiamento assai più spesso che nelle opere della teologia ufficiale. Esso è preminente, per esempio, nei romanzi di Elie Wiesel, di André Schwarz-Bart e di Primo Levi e nella poesia di Nelly Sachs. È molto difficile, evidentemente, accertare quando il pensiero ha raggiunto il suo limite e il silenzio e il mistero diventano opportuni, ma contemporaneamente, come sempre, è necessario saper parlare nel silenzio.

**BIBLIOGRAFIA**


E. Berkovits, *Faith after the Holocaust*, New York 1973.
E. Berkovits, *Crisis and Faith*, New York 1976.
E. Berkovits, *With God in Hell*, New York 1979.
D. Biale, recensione a E. Fackenheim, *The Jewish Return into History*, in «Association for Jewish Studies Newsletter», 1980.
S. Cain, *The Question and the Answers after Auschwitz* in «Judaism», 20 (1971), pp. 263-78.
A.A. Cohen (cur.), *Arguments and Doctrines. A Reader of Jewish Thinking in the Aftermath of the Holocaust*, New York 1970.
A.A. Cohen, *The Tremendum*, New York 1981.
E.L. Fackenheim, *The Religious Dimension in Hegel's Thought*, Bloomington/Ind. 1967.
E.L. Fackenheim, *Quest for Past and Future*, Bloomington/Ind. 1968.
E.L. Fackenheim, *God's Presence in History*, New York 1970 (trad. it. *La presenza di Dio nella storia*, Brescia 1977).
E.L. Fackenheim, *Encounters between Judaism and Modern Philosophy*, New York 1973.
E.L. Fackenheim, *The Jewish Returm into History*, New York 1978.
E.L. Fackenheim, *To Mend the World*, New York 1982.
I. Greenberg, *Cloud of Smoke, Pillar of Fire. Judaism, Christianity, and Modernity after the Holocaust*, in Eva Fleishner (cur.), *Auschwitz. Beginning of a New Era?*, New York 1977, pp. 7-55.
I. Greenberg, *Judaism and History. Historical Events and Religious Change*, in J.V. Diller (cur.), *Ancient Roots and Modern Meanings*, New York 1968, pp. 139-62.
I. Greenberg, *New Revelations and New Patterns in the Relationship of Judaism and Christianity*, in «Journal of Ecumenical Studies», 16 (1979), pp. 249-67.
I. Greenberg, *The Third Great Cycle in Jewish History*, New York 1961.
St.T. Katz, *Post-Holocaust Dialogues. Critical Studies in Modern Jewish Thought*, New York 1983.
I. Maybaum, *The Face of God after Auschwitz*, Amsterdam 1965.
M.A. Meyer, *Judaism after Auschwitz*, in «Commentary», 53 (1972), pp. 55-62.
A. Neher, *The Exile of the Word. From the Silence of the Bible to the Silence of Auschwitz*, Philadelphia 1981 (trad. it. *L'esilio della parola*, Genova 1983).
R.L. Rubenstein, *After Auschwitz*, Indianapolis 1966.
R.L. Rubenstein, *The Religious Imagination*, Indianapolis 1968 (trad. it. *L'immaginazione religiosa*, Roma 1988).
R.L. Rubenstein, *Morality and Eros*, New York 1970.
R.L. Rubenstein, *Power Struggle*, New York 1974.
R.L. Rubenstein, *The Cunning of History*, New York 1975.
R.L. Rubenstein, *The Age of Triage*, Boston 1983.
H.O. Tiefel, *Holocaust Interpretations and Religious Assumptions*, in «Judaism», 25 (1976), pp. 135-49.
M. Wyschogrod, *Faith and the Holocaust*, in «Judaism», 20 (1971), pp. 286-94.


STEVEN T. KATZ

**OMOSESSUALITÀ.** L'attività sessuale tra persone dello stesso sesso è abbastanza conosciuta nella storia, da molti luoghi vicini e lontani. Poiché la parola *omosessualità* deriva dal greco *homos*, che significa «uguale», e non dal latino *homo*, che significa «uomo», il termine si riferisce sia al sesso tra maschi sia al sesso tra femmine, sebbene in pratica si usi piuttosto *lesbismo* in riferimento ai rapporti sessuali tra donne. L'immagine dell'omosessualità ha una storia del tutto speciale nel discorso sociale, medico e religioso della cultura occidentale. Questa immagine mette sullo stesso piano il comportamento sessuale, l'identità personale e l'orientamento socio-sessuale di una persona, spesso in chiave negativa. Altre culture, invece, non operano questa equiparazione. Dire che qualcuno svolge una attività omosessuale, perciò, è diverso dal dire che quella persona è «omosessuale». Oltretutto, fin dall'XI secolo d.C. circa, l'omosessualità è stata considerata in Occidente antitetica alle idee della Chiesa, della famiglia e dello Stato: questo atteggiamento riflette in generale la visione del mondo tradizionale ebraica e cristiana. I rapporti omosessuali possiedono invece un significato più ampio in contesti religiosi estranei alla tradizione occidentale.

Si è ipotizzato che l'omosessualità sia universale oppure, al contrario, che essa costituisca un carattere distintivo della cultura di certe particolari società o di

certi periodi storici. In buona parte questa controversia dipende da come viene definita l'omosessualità. Gli studiosi vittoriani, come Krafft-Ebing, ipotizzavano che l'omosessualità, in sostanza, fosse una degenerazione nervosa che produceva una inversione degli istinti innati. Altri, come Havelock Ellis, la consideravano diversamente; Freud riteneva che essa fosse «notevolmente diffusa» nelle società più semplici, perché «tutti gli uomini sono capaci di operare una scelta che abbia una finalità omosessuale» basata sul potenziale bisessuale e sull'esperienza sociale (S. Freud, *Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie*, Leipzig-Wien 1905, 1925, pp. 5-11; trad. it. *Tre saggi sulla teoria della sessualità*, Torino 1975, Milano 1981, Roma 1983). Gli antichi Greci, notava Jeremy Benton, rappresentavano un caso particolarmente sconcertante per gli studiosi vittoriani, i quali ammiravano la loro arte meravigliosa e il loro talento nella letteratura e nella filosofia ma detestavano la loro consuetudine con l'omosessualità.

La ricerca moderna ha confermato l'idea di Freud che l'attività omosessuale sia presente in molte società semplici. In un classico studio comparato sui modelli del comportamento sessuale, Ford e Beach (1951) trovarono che l'attività omosessuale era considerata socialmente accettabile e normale per alcune persone nel 64 per cento delle 76 società da loro studiate. L'omosessualità istituzionalizzata, inoltre, è nota tra le popolazioni di una parte dell'Africa e dell'Asia, tra le tribù indiane dell'America settentrionale e meridionale, tra i popoli delle isole del Pacifico, compresa la Nuova Guinea, e tra gli Aborigeni australiani; si trova come tema religioso nel mondo antico tra i Greci (specialmente Dori e Spartani), i Celti e i Romani, nell'Arabia antica e nelle zone islamiche di confine, nel Giappone feudale, nella Cina e nell'Indocina antiche e, infine, in alcune tradizioni indoeuropee. In quest'ultimo caso l'omosessualità religiosa (o, per essere più precisi, rituale) è in rapporto con i culti fallici e il simbolismo della fertilità, la mitologia e le idee sullo spirito, sul seme e sull'anima, in particolare perché essi riguardano la creazione del cosmo e la fondazione della mascolinità del genere umano. In alcune società, comunque, i rapporti con lo stesso sesso sono rifiutati o definiti tabu: l'omosessualità rituale non è affatto universale. Una analisi ampiamente comparativa delle variazioni del comportamento sessuale nelle diverse tradizioni culturali mette comunque in luce che l'omosessualità svolge un ruolo rilevante rispetto all'esperienza del sacro.

È stato dimostrato che esistono tre modi per ordinare in base alla cultura le attività omosessuali e per organizzare il mondo su di esse: 1) omosessualità strutturata in base all'età, in cui persone dello stesso sesso ma di età diversa hanno rapporti sessuali; 2) omosessualità per rovesciamento dei ruoli sessuali, quando una persona adotta gli abiti, le maniere e le attività sessuali del sesso opposto; e 3) omosessualità propria di un ruolo specializzato, in cui una persona, in virtù della sua funzione sacrale oppure religiosa, è autorizzata ad avere una attività omosessuale. Nelle società semplici queste forme di solito non si trovano mai insieme, ma si escludono reciprocamente. Come si è già detto, la maggior parte degli esempi tratti dalle varie culture e relativi a queste forme riguarda solamente l'omosessualità maschile: è assai raro, infatti, trovare una forma istituzionalizzata di omosessualità femminile. Contrariamente a quanto si pensa comunemente in Occidente, il primo tipo – il comportamento omosessuale strutturato sull'età – sembra il più frequente. Si può affrontare lo studio di queste tipologie sociali in modi diversi, ciascuno dei quali fornisce una interpretazione in qualche modo differente. Incentrare l'attenzione sul comportamento apertamente omosessuale, per esempio, ci può dire troppo poco sull'esperienza o sulle identità delle persone coinvolte. Ma è chiaro che simili forme di omosessualità rituale non producono quella identità stabile, che dura per tutta la vita, alla quale in Occidente si fa riferimento quando si definisce una persona «omosessuale». Né le usanze omosessuali diverse da quelle occidentali indicano necessariamente l'orientamento sessuale delle persone coinvolte, perché coloro che hanno partecipato al tipo di omosessualità strutturato sull'età possono in seguito tranquillamente sposarsi, avere figli ed eventualmente stringere rapporti omosessuali extraconiugali. Le cause esatte di queste forme omosessuali sono ancora del tutto ignote. Chiedersi quale ne sia la causa, peraltro, è molto diverso dal comprendere come questi tipi di omosessualità funzionino oppure influenzino gli individui e le società. Io esaminerò qui soltanto la seconda dimensione, sulla quale esistono informazioni attendibili.

**Omosessualità strutturata in base all'età.** La forma più comune di omosessualità è quella che si organizza in rapporti sessuali abituali tra uomini anziani e giovani. In alcune culture la pratica è obbligatoria e universale per tutti gli uomini, di solito assai presto nel corso della vita e comunque, per il compagno più giovane, prima del matrimonio. L'omosessualità strutturata sull'età è associata anche alle società particolarmente militarizzate. Le pratiche rituali e cerimoniali forniscono spesso (anche se non sempre) una base sociale per questa associazione, collegando perciò strettamente sessualità e religione.

Di tutti i sistemi strutturati sull'età, quello dei Greci antichi, i nostri antenati culturali, è il più famoso. Nel mondo ellenico l'omosessualità è nota tra i Dori milita-

risti almeno fin dall'800 a.C. Anziani e giovani avevano rapporti omosessuali in quanto ciò faceva parte dello sviluppo maschile. Tra i Dori a Creta, Eforo descrive l'esperienza omosessuale come una iniziazione, che comincia con la cattura rituale (*harpage*) del ragazzo da parte del suo amante; la comunità riconosceva questo fatto facendo doni e feste, richiamando i miti delle analoghe catture pederastiche di Crisippo da parte di Laio e di Ganimede da parte di Zeus (Bremmer, 1980, p. 285). L'antica omosessualità greca era fondamentalmente legata al concetto di *arete*, che al tempo di Omero significava «nobile virtù guerresca». L'*arete* implicava il valore, la bellezza e la nobiltà mascoline, simbolizzati, sul piano terreno, dallo spirito e dalla velocità dei cavalli, e, su quello spirituale, dal potere degli dei (Jaeger, 1945). I due amanti erano noti rispettivamente come *eromenos* («ragazzo, amato») ed *erastes* («anziano, amante»). L'ideale per l'anziano era quello di trasmettere le qualità nobili dell'*arete* al suo giovane amato, attraverso l'insegnamento, l'amore e il sesso, ricevendone in cambio soltanto il piacere sessuale.

È stato ampiamente sottolineato l'aspetto militaresco dell'omosessualità ellenica. Alcuni studiosi ritengono che sia stato esagerato (Hoffmann, 1980): esso è certamente mutato nel tempo. Si diceva che i soldati tebani e spartani prendessero ragazzi innamorati di loro come camerati e compagni di letto. I giovani a loro volta imparavano i valori guerrieri e le arti militari. A Tebe, alcuni corpi militari specializzati, come la falange sacra, ricavavano la loro forza dall'unità omoerotica tra le coppie dei guerrieri. Molti testi antichi raccontano storie famose di coppie di amanti che rovesciano tiranni e sbaragliano nemici. E Plutarco dice che «un esercito formato dagli amanti e dai loro amati che combattono fianco a fianco, pur essendo un semplice manipolo, sconfiggerebbe il mondo intero» (Westermarck, 1917, II, p. 479). Nella cultura attica, comunque, la dimensione educativa e sociale dell'amore omosessuale era nettamente privilegiata rispetto al suo aspetto militare (Dover 1978).

Che cosa significava per gli antichi Greci l'amore maschile? Il problema è stato a lungo fonte di controversia, perché gli antichi ci parlano solamente attraverso i loro testi e la loro arte. Sebbene l'omosessualità non fosse direttamente giustificata dalla religione greca, tuttavia è degna di nota la sessualità polimorfa degli dei greci: Zeus stesso, per esempio, si impegnò nella cattura dei suoi amori omosessuali e Afrodite era la patrona sia dell'amore eterosessuale sia di quello omosessuale. Forse il politeismo contribuì all'accettazione dell'omosessualità nella cultura greca e in quelle non occidentali.

Certamente non si discute sul fatto che le più note figure della filosofia greca, il maestro Socrate e i suoi allievi Platone e Senofonte, tra gli altri, ebbero rapporti omosessuali intesi come elementi del processo educativo. Il maestro trasmetteva le nobili qualità dell'*arete*, della conoscenza e della virtù attraverso l'amore omoerotico con i suoi allievi (Dover, 1978). Nel mondo greco, un atto poteva essere descritto come omosessuale oppure eterosessuale, ma non una persona: una idea, questa, decisamente in contrasto con quella moderna. Questa situazione era senza dubbio completata, tra i Greci, dalla segregazione sessuale e dal tabu sull'adulterio. Ancora: l'omosessualità era condannata tra uguali (tranne per gli schiavi, come tra i Romani) e l'*eromenos* finiva per sposarsi, procreare figli e svolgere a sua volta il ruolo di *erastes*, puntando verso l'onore e la bellezza, «il vero nucleo dello stile di vita dei Greci» (Jaeger, 1945, p. 13).

Plutarco riferisce che a Sparta anche le donne di nobile condizione amavano le fanciulle. In quella città l'iniziazione femminile implicava rapporti lesbici strutturati in base all'età, come per gli uomini. Gli scritti di Saffo alludono a un simile sfondo rituale.

Questa forma di omosessualità asimmetrica per quanto concerne l'età era nota anche nell'antica Roma, sebbene l'atteggiamento romano verso di essa fosse molto ambivalente. I Romani, infatti, si avvicinarono alla cultura greca e l'imitarono in molti modi, e Livio riferisce che il rapporto omosessuale maschile faceva parte dei riti bacchici nell'antica Roma repubblicana. L'omosessualità tra i nobili sembra aver suscitato una reazione composita tra i Romani. Molti di loro misero in evidenza il carattere negativo dell'effeminatezza, della seduzione e della prostituzione diffuse tra coloro che avevano qualche attività omosessuale, in armonia con la loro cultura patriarcale e con la loro visione imperialistica del mondo. Nonostante ciò, a quanto sembra non ci fu alcuna legge contro l'omosessualità fino al tardo Impero. Il ruolo dell'uomo anziano nei rapporti omosessuali era positivamente considerato e onorato; e basta solamente ricordare l'enorme devozione dell'imperatore Adriano per il suo defunto amante maschio, il giovane greco Antinoo, come celebre espressione di fedeltà erotica. La complessità della risposta romana all'omosessualità dipende in parte dalle molte e diverse influenze, che, attraverso le conquiste romane, il commercio e l'avvento del Cristianesimo, introdussero modelli eterogenei nella cultura e nella visione del mondo dei Romani.

L'omosessualità strutturata in base all'età compare come un tema più generale in numerose tradizioni indoeuropee, delle quali è rimasta testimonianza storica. Molte fonti indicano che i Celti praticavano la pederastia rituale, mentre Irlandesi e Gallesi probabilmente

no (Bremmer, 1980, p. 288). L'omosessualità obbligatoria esisteva anticamente tra i Germani e gli Albanesi ed era senza dubbio legata alle loro tradizioni guerresche. Ancora una volta, l'omoerotismo strutturato in base all'età apparteneva a un periodo transitorio e precedente all'età adulta, e i giovani avevano rapporti omosessuali con i ragazzi. Poiché questi popoli condannavano duramente l'omosessualità passiva negli adulti (così come facevano, peraltro, anche i Greci e i Romani), è ragionevole concludere che, mentre per i ragazzi il ruolo passivo era obbligatorio, onorevole e perfettamente maschile, per gli adulti, invece, esso era disonorevole e disprezzato.

L'evidenza indica che l'omosessualità era ampiamente accettata e conosciuta dal Vicino Oriente e dalle regioni mediterranee in epoca biblica. La prostituzione omosessuale era nota nei culti rituali della Mesopotamia e della terra di Canaan. I codici della legge mesopotamici non menzionavano l'omosessualità. Quello hittita proibisce solamente l'incesto tra padre e figlio, mentre quello medioassiro soltanto lo stupro omosessuale. Nelle Scritture ebraiche, solamente Lv 18,22 e 20,13 proibiscono in generale l'omosessualità maschile. È stato affermato che atteggiamenti negativi verso l'omosessualità, comunque, non comparvero con chiarezza fino alla tarda antichità. L'opposizione dualistica, sia ebraica che cristiana, tra bene e male, spirito e carne, maschio e femmina diffuse un comportamento ascetico, che ripudiava il piacere di qualsiasi tipo, ritenendolo dannoso per la salvezza e per la spiritualità. Il Cristianesimo antico fece suo un atteggiamento ostile a ogni piacere sessuale e fu in genere contrario all'omosessualità (Greenberg e Bystryn, 1982). Seguendo questo principio, la dottrina della Chiesa fu ambigua riguardo all'omosessualità fin quasi all'XI secolo d.C.; da allora in poi la legge ecclesiastica e il forte potere centrale della Chiesa, nel contesto della formazione degli Stati europei, limitò e criminalizzò sempre più il contatto omosessuale.

Le società islamiche assunsero un atteggiamento diverso e più tollerante, anche se non ufficiale, verso l'omosessualità. I sufi, per esempio, considerarono i rapporti omosessuali come una espressione del legame spirituale tra l'uomo e Dio. Alcuni studiosi affermano che certe idee arabe influenzarono la pratica biblica del giuramento pronunciato sul pene del proprio padre. Essi si riferiscono a Gn 47,29ss, dove Giacobbe, sul letto di morte, fa giurare a Giuseppe di portarlo via dall'Egitto, e quest'ultimo gli dà la sua parola toccando il pene di Giacobbe. Questa pratica è forse una sopravvivenza simbolica dell'omosessualità tra nobili diffusa nell'Arabia antica, una pratica che implicava un rito primitivo di trasferimento della forza maschile dal potente guerriero adulto alla recluta più giovane, omoeroticamente collegata a lui per acquisire una educazione militare o civica. Gli stessi autori paragonano tale pratica all'omosessualità tra i Dori. Esempi moderni di omosessualità maschile sono noti dall'Africa settentrionale e dal Marocco, e si parla di omosessualità femminile negli harem di certe società musulmane. È stata inoltre riportata la notizia dell'esistenza, nell'oasi di Siwa ancora in epoca moderna, di una omosessualità definita in base all'età e con tutte le caratteristiche della forma diffusa nell'Arabia antica.

Nella Cina antica, l'amore tra gli uomini era considerato una espressione erotica alternativa, ma non in opposizione alla famiglia o al matrimonio eterosessuale. Per alcuni suoi aspetti, la concezione del mondo dualistica dei cinesi antichi, fondata sui principi dello *yin* e dello *yang*, era neutra di fronte all'atto omosessuale. L'amore omosessuale sembra aver raggiunto un elevato grado di popolarità durante la dinastia Han, quando l'imperatore Ai-ti, convocato per una udienza in tribunale, preferì tagliare la manica della sua veste piuttosto che svegliare il suo amante; da allora in poi, nella letteratura cinese l'omosessualità divenne nota come «l'amore della manica tagliata». Molte storie simili si trovano nella letteratura del Giappone di età feudale.

L'omosessualità strutturata in base all'età fu assai diffusa e apprezzata nell'ordinamento feudale e militarizzato del Giappone fino all'inizio dell'epoca Meiji (1868). Alcuni dei maggiori shogun e samurai avevano giovani amanti che fornivano loro il sostegno emotivo e sessuale. Il giovane in questo ruolo era particolarmente apprezzato e ricavava una posizione sicura nella gerarchia feudale.

Nel libro *Comrade Loves of the Samurai*, Tokyo 1972, del romanziere giapponese del XVII secolo Saikaku Ihara, incontriamo numerosi racconti romantici su come i figli dei samurai erano spinti dalle loro famiglie a costituire con i guerrieri alleanze omosessuali, che maturavano nell'amicizia di tutta una vita, parallelamente al matrimonio. L'atteggiamento giapponese verso le donne era simile a quello dei Greci: ci si unisce in matrimonio alle donne per avere eredi, mentre i ragazzi servono per il piacere e l'amicizia. «I guerrieri *samurai* sceglievano un giovane particolare come favorito e, allo stesso modo dei Greci dell'età omerica, ogni *samurai* teneva un amante particolare al suo fianco durante la battaglia» (G. DeVos, *Socialization of Achievement*, Berkeley 1973, p. 269). Per queste attività omoerotiche, nel Giappone feudale esistevano case chiuse, sia maschili che femminili, anche se i loro abitanti maschi non erano probabilmente di nascita nobile né samurai. Si dice, infine, che in Giappone il teatro

*kabuki* abbia avuto origine dalla spiccata preferenza di uno *shogun* per gli attori maschi.

Anche gli Azande dell'Africa praticano un tipo di «omosessualità militare» strutturata in base all'età. La famiglia del re comprendeva centinaia di mogli e alcuni ragazzi, che erano tutti «sposati» con lui. I giovani guerrieri sposavano ragazzi, e un comandante poteva avere più di un «ragazzo-moglie». Quando si sposava, il suo amante dava in dono al ragazzo alcune lance; il guerriero e il ragazzo si chiamavano tra loro «mio amore» e «mio amante». Viaggiavano sempre insieme e il ragazzo teneva in ordine la casa dell'anziano. Quando diventava adulto, come si è detto, il guerriero dava al sua amante una dote, in modo che a sua volta egli potesse sposarsi e prendere per sé ragazzi come amanti. L'esempio degli Azande mostra come l'omosessualità asimmetrica fiorisca in una situazione in cui sono disponibili per il matrimonio poche donne, a causa della poliginia, della complessità degli accordi matrimoniali e della segregazione dei guerrieri (temi presenti anche nelle società delle isole del Pacifico).

Gli studi più recenti e più dettagliati sull'omosessualità strutturata in base all'età provengono dalla Melanesia, un'area culturale in cui l'antico influsso dei culti fallici e dei riti di iniziazione fornisce paralleli precisi con il comportamento omosessuale dei guerrieri già osservato altrove. È stato dimostrato che tra il 10 e il 20 per cento di tutte le società melanesiane, andando dalle isole Fiji e dalla Nuova Caledonia fino all'isola di Malekula, alle Nuove Ebridi, ad altre isole che si trovano al di là del meridiano fondamentale e alle zone pianeggianti della Nuova Guinea, praticavano l'omosessualità maschile rituale. Nella regione del golfo della Papuasia, in Nuova Guinea, essa era universale. Tra gli Aborigeni australiani, inoltre, molte tribù, soprattutto quelle della regione del Kimberley e della zona desertica centrale, hanno usanze simili. L'opinione corrente indica che queste tradizioni derivano da una antica migrazione dei popoli stanziati nell'area intorno alla Melanesia, che si sarebbe realizzata alcune migliaia di anni fa.

In queste società, le usanze dell'iniziazione rituale ponevano l'omosessualità in un contesto socio-religioso estremamente strutturato. L'aggettivo *ritualizzato* si applica meglio alla situazione melanesiana perché: 1) le pratiche omosessuali erano attuate attraverso riti d'iniziazione maschile; 2) questi rituali avevano un significato sacro per la società e per l'individuo; 3) le regole culturali e i ruoli sociali del gruppo erano sostenuti dalla più ampia forza morale e giuridica della società oppure dal potere di una società segreta di uomini; 4) la società prevedeva il rapporto sessuale tra uomini anziani e giovani, basato su tabu sociali e di parentela. In modo esemplare, il contatto omosessuale in Melanesia poneva un adolescente più anziano oppure un uomo sposato nel ruolo del maschio predominante e un ragazzo prepubere o un adolescente nel ruolo del partner passivo. Nella maggior parte dei gruppi, l'omosessualità asimmetrica in base all'età era obbligatoria per tutti i maschi. Era per sua natura una forma socio-sessuale temporanea, che mascolinizzava i ragazzi, trasformandoli in uomini maturi che poi si sarebbero sposati. Comunque, presso certe società, come i Malekula, i Marind-anim della Nuova Guinea sudoccidentale, e nella società segreta Ingiet (della Nuova Bretagna), era diffusa l'opinione che gli uomini anziani fossero inseminatori dominanti dei ragazzi, anche se erano sposati e potevano essere nonni. In simili società, perciò, è appropriato parlare di un orientamento bisessuale ampiamente diffuso lungo tutto il ciclo dell'esistenza maschile.

Il carattere militare dell'omosessualità melanesiana era assai elaborato e andrebbe opportunamente evidenziato. Di fatto tutte le culture di una certa importanza furono coinvolte in una rete di guerre intense e costanti già nell'età della pietra. I loro culti fallici e le loro società segrete non solamente favorivano la fertilità, ma costituivano le fraternità di guerrieri che difendevano la comunità e compivano incursioni tra le tribù vicine. L'iniziazione alla società degli uomini, perciò, rappresentava l'ingresso nella vita militare. Donne e bambini erano esclusi dalle attività segrete del culto, come del resto ci si aspetta in una forma estrema di cultura patriarcale, come quella trovata qui. Il culto fallico era onnipresente. J. Layard, *Stone Men of Malekula*, London 1942, p. 489, afferma che nelle Nuove Ebridi (Vanuatu) il pene era tenuto in «grande considerazione» e che il glande del pene riceveva una «reverenza estrema»; altrove si riferisce a questi gruppi come a «società che ammirano il maschio».

I riti omosessuali melanesiani comportavano la trasmissione della potenza maschile attraverso mezzi fisici, l'inseminazione anale oppure orale che rafforzava il pene, il corpo e il carattere del ragazzo. C'è poco da meravigliarsi se A. van Gennep, *Les rites de passage*, Paris 1909, (trad. it. *I riti di passaggio*, Torino 1981), si riferisce al coito come a un rito di grande efficacia e all'inseminazione omosessuale come alla cerimonia finale di incorporazione presso queste culture maschili. Simili riti andrebbero visti nel più ampio contesto delle usanze che influenzano la sottomissione dei ragazzi all'autorità sacra delle divinità e degli anziani. Per i Marind-anim, per esempio, l'omosessualità rituale era legata alle intrepide incursioni per cacciare le teste in mezzo a gruppi lontani di nemici; per i Keraki della Papuasia e per i gruppi papuasici dei Sambia, il rag-

giungimento della virilità esigeva la partecipazione a spedizioni di guerra, seguita dal servizio prestato a compagni omosessuali dominanti per i ragazzi iniziati. L'omosessualità, perciò, andava di pari passo con l'addestramento militare e con la socializzazione nel ruolo mascolino.

L'antagonismo sessuale è un tema preminente in queste tribù melanesiane: una certa segregazione sessuale degli uomini e delle donne si trova dappertutto. La segretezza istituzionalizzata era sostenuta da strumenti rituali che producono suoni, come flauti sacri e *bull-roarer*, che servivano perciò da simboli dell'ortodossia religiosa maschile. È stato dimostrato che il significato segreto di questi strumenti deriva dall'ostilità e dalla segregazione eterosessuali e dall'imitazione invidiosa, da parte degli uomini, del potere procreativo della donna. In questo contesto, l'autore danese Jan van Baal giunge a riferirsi all'omosessualità dei Marind-anim come al «potere oscuro» della religione fallica. Le donne erano spesso percepite dagli uomini come feconde, contaminanti perché capaci di esaurire l'energia vitale del maschio. Rigidi tabu sull'adulterio, le mestruazioni, il parto e la verginità erano diffusissimi. Le consuetudini matrimoniali erano soltanto accordi politici, senza alcuna libertà di scelta. Gli usi matrimoniali dello scambio della sorella e della dote nuziale creavano alleanze tra gruppi di clan oppure di villaggi e gruppi nemici. In alcuni casi gli uomini anziani erano obbligati (o almeno era loro consentito) a inseminare i fratelli più giovani delle proprie mogli (cioè i cognati) in perfetta simmetria con la fecondazione delle proprie mogli. Anche la poliginia e la scarsità di donne resero l'omosessualità istituzionalizzata uno sfogo sessuale di tipo assai pragmatico per gli uomini adulti non sposati. Tra le tribù Big Nambas di Vanuatu, essa raggiunse una forma estrema: i capi esercitavano un totale monopolio sulle donne, sulle mogli e sui loro giovani amanti e alcuni capi diventavano così legati ai ragazzi da preferirli alle proprie mogli. È notevole che Vanuatu sia l'unica area melanesiana in cui sia presente qualche esempio di lesbismo istituzionalizzato.

Nel mondo melanesiano, il rituale in generale e i riti omosessuali in particolare segnano un confine speciale tra il settore sacro e quello profano della cultura. Bisogna prestare attenzione al sistema di credenze da cui dipendono le differenze tra lo sviluppo maschile e quello femminile. Erano in molti a ritenere che le donne fossero «naturalmente» veloci nel crescere, feconde e capaci dal punto di vista riproduttivo, mentre gli uomini erano lenti nel crescere e non «naturalmente» fecondi e capaci dal punto di vista riproduttivo. In questo quadro, lo sperma e il sangue mestruale erano antitetici; gruppi come i Sambia credevano di dover eliminare il «sangue femminile» dai ragazzi e perciò di doverli inseminare, mediante il rapporto omosessuale, per comunicare loro la virilità. Le donne, perciò, procreavano naturalmente, mentre gli uomini utilizzavano particolari azioni cerimoniali per produrre ragazzi spiritualmente e simbolicamente «rinati». L'inseminazione, perciò, poneva i ragazzi nel regno del sacro e l'iniziazione prevedeva una lunga fase di sviluppo liminale, che portava in ultima analisi all'esperienza adulta profana e sessualmente pericolosa del matrimonio eterosessuale.

Questa dicotomia getta luce sullo sconcertante modello duplice di omosessualità presente in Melanesia. I rapporti omosessuali sono «reali», oppure semplicemente «mitici», secondo i termini di Layard? Nella vasta maggioranza di queste società si è trovato che, come abbiamo già detto, l'attività omosessuale durava per diversi anni. In un piccolo numero di società, invece, il rapporto omosessuale può essere reale o soltanto immaginario, può essere praticato una sola volta, come nel culto Ingiet, oppure può ritornare semplicemente come riferimento nella coscienza sociale o nella mitologia. Nella maggior parte dei gruppi, comunque, la penetrazione e la sottomissione omosessuali sottolineano un rapporto più stretto con il sacro: quelle culture che non valorizzano l'omosessualità finiscono per collocarla più vicina all'area profana. Un esempio intermedio è costituito dai Kaluli della Nuova Guinea, per i quali l'omosessualità era piuttosto volontaria che obbligatoria; ma essi davano enorme importanza a un matrimonio simbolico con gli spiriti femminili come fase di passaggio verso i rapporti eterosessuali autentici, che si sarebbero realizzati più tardi (Schiefflin, in Herdt, 1982). Perciò i Kaluli consideravano l'omosessualità una controparte profana dell'eterosessualità, la quale rimaneva, per loro, socialmente e spiritualmente più elevata.

Molti studiosi hanno notato alcune somiglianze tra le tante organizzazioni omosessuali strutturate in base all'età presenti in ogni parte del mondo. La comparazione tra gli antichi Greci e i Melanesiani è ampiamente ripetuta e sembra appropriata, nonostante le differenze culturali tra i due mondi. I sistemi melanesiani, però, sono più vicini a quelli delle tribù della foresta amazzonica, dove sono egualmente sviluppate l'omosessualità, la guerra e l'antagonismo sessuale. L'idea di Jane Harrison (*Themis*, New York 1961), secondo la quale tra i Greci e i popoli primitivi le iniziazioni trasformano i ragazzi da «cose donne» a «cose uomini», sembra perfettamente confermata. La tendenza dell'omosessualità strutturata in base all'età è dovunque quella di favorire e di completare la mascolinizzazione dei ragazzi.

**Omosessualità fondata sul rovesciamento sessuale.** Una forma socialmente diversa di omosessualità è quella basata sull'adozione del ruolo sessuale, dell'abito e delle maniere peculiari del sesso opposto, che porta a un tipo diverso di contatto omosessuale. Talvolta ci si riferisce a essa con l'espressione travestitismo istituzionalizzato oppure travestimento. Si è osservato che essa ricorre in alcune società indigene dell'America settentrionale e meridionale, delle isole della Polinesia e dell'Asia sudorientale, e inoltre tra molti gruppi privi di scrittura e agrari dell'Asia e dell'Africa. L'omosessualità fondata sul rovesciamento sessuale è associata, sebbene in modo non esclusivo, allo sciamanismo, inteso come istituzione religiosa. Sebbene il fenomeno sia attestato per entrambi i sessi, gli esempi maschili sono assai più frequenti nella letteratura specialistica. In linea generale, si può dire che questa forma di omosessualità si manifesta nelle società in cui si crede che in ogni generazione un piccolo numero di individui aspiri al ruolo sessuale proprio del sesso opposto. Di solito l'inversione del sesso si manifesta già nell'infanzia, fa riferimento ad abitudini accettate e associate ad essa e viene riconosciuta dalla società. [Vedi *RUOLI SESSUALI*, vol. 2].

L'omosessualità fondata sul rovesciamento sessuale è inestricabilmente legata, in molte culture, ai simboli dell'ambiguità sessuale. Il ruolo e l'inversione erotica rendono perfettamente comprensibile, in questo caso, una tale associazione simbolica. Se la confusione dei sessi, infatti, è presente già nella visione del mondo di una particolare società, si può presumere che anche l'inversione dei sessi lo sia nella pratica sociale e religiosa. Nel pantheon greco, per esempio, Atena e Dioniso erano nati dal solo Zeus, confondendo sul piano cosmico il confine tra la riproduzione maschile e femminile. In India, Śiva si riproduceva spargendo il suo sperma, e Sāmba, figlio divino di Kṛṣṇa, non solamente praticava l'omosessualità, ma si vestiva anche da donna per sedurre le mogli degli altri dei. Similmente, il ruolo *hijāda*, nell'India nordoccidentale, fornisce un esempio contemporaneo di una autentica forma di inversione sessuale. Gli uomini appartenenti a questo ruolo, infatti, indossano abiti da donna, chiedono l'elemosina e agiscono come donne nelle cerimonie, sebbene non sia chiaro se abbiano davvero una attività omosessuale. Altri esempi di epoca antica e moderna rivelano lo stesso legame tra ambiguità sessuale cosmologica e inversione reale del sesso (Carrier 1980; Hoffman 1984).

L'istituzione del *berdache* (dalla parola araba *bardaj*, che indica un ragazzo tenuto come schiavo per scopi erotici) è forse l'esempio antropologico meglio noto di omosessualità fondata sull'inversione sessuale. Alcune tribù indiane dell'America settentrionale conoscono questo ruolo tradizionale. La maggior parte di questi gruppi erano cacciatori e raccoglitori e alcuni di essi consentivano un grado sorprendente di uguaglianza sessuale. Sebbene la forma di inversione sessuale che passa dal ruolo maschile a quello femminile sia la più diffusa, circa trentacinque di queste culture riconoscono anche *berdache* femminili, in cui ragazze agivano e si vestivano da ragazzi. Tre segni indicavano che una persona poteva diventare *berdache*: la preferenza per le occupazioni del sesso opposto, l'adozione di abiti e di modi di fare indicativi dell'altro sesso e la scelta di persone dello stesso sesso come partner sessuali. Alcuni *berdache* diventavano esperti rituali e sciamani, e sono riferiti casi di *berdache* donne che erano abili cacciatori e grandi guerrieri. Pochi *berdache* erano biologicamente anormali oppure ermafroditi. Queste società riconoscevano e legittimavano la «chiamata» al ruolo di *berdache*, che avveniva di solito già nell'infanzia, oppure nell'adolescenza, attraverso le esperienze della ricerca della visione. I *berdache* potevano sposarsi, adottare figli, acquistare proprietà e in genere partecipare a gran parte degli aspetti della vita tribale. L'ostilità verso l'istituzione del *berdache* da parte degli agricoltori bianchi e dei missionari sfociò nell'abbandono del ruolo a partire dal tardo XIX secolo, sebbene un resoconto recente riveli la sopravvivenza sporadica di alcuni *berdache* acculturati.

Le società di rango della Polinesia, in particolare Tahiti, sono associate con l'organizzazione omosessuale fondata sull'inversione sessuale. Il ruolo del *mahu*, a Tahiti, è stato esaminato in profondità e il travestimento e la femminizzazione degli uomini *mahu* sembrano davvero simili a quelli del *berdache*. Sono stati riferiti anche casi simili, storicamente attestati, di *mahu* donne. In epoca moderna la risposta della comunità di fronte al *mahu* si è modificata, con una certa approvazione dell'inversione del ruolo sessuale, ma ancora disapprovando il comportamento omosessuale. L'attività religiosa sembra non avere alcun rapporto con questo ruolo sessuale.

L'esito più ovvio, dal punto di vista socio-sessuale, dell'omosessualità fondata sull'inversione sessuale per gli uomini è la femminizzazione: questo punto è in marcato contrasto rispetto alla forma di omosessualità strutturata sull'età. L'inversione dei tradizionali ruoli sessuali, inoltre, indica un modello di esclusiva attività omosessuale che dura per tutta la vita, un modello che si rivela ancora in disaccordo con quelli sviluppati dove viene invece praticato il tipo di omosessualità strutturato sull'età. Si deve notare che nelle società melanesiane il travestimento sessuale è assai raro (Herdt, 1984), come del resto tra i Greci antichi e presso molte

altre popolazioni. Hermann Baumann (1955) fu forse il primo studioso a riconoscere che la forma mascolinizzante dell'omosessualità strutturata sull'età è fondamentalmente diversa dal tipo femminilizzante di inversione sessuale trovata altrove. Egli dimostrò, inoltre, che il ruolo mascolinizzante non deve essere in alcun modo equiparato alla figura androgina del mito oppure del rituale.

**Omosessualità per specializzazione di ruolo.** La terza forma di organizzazione omosessuale è basata unicamente sui diritti acquisiti di una condizione oppure di un ruolo non ampiamente diffusi in una cultura. Perciò, per esempio, la persona che diventava sciamano presso i Chukchi della Siberia era autorizzata dall'intervento soprannaturale a rovesciare i ruoli dei sessi e a tenere un comportamento omosessuale, sebbene questo fosse disapprovato per tutti gli altri membri della comunità. In questo caso dobbiamo considerare il principio di quello che Mircea Eliade chiama la «bisessualità divina», vale a dire l'idea che ogni ruolo speciale – in particolare religioso – «sia ripieno di sacralità» (M. Eliade, *Birth and Rebirth*, New York 1958, p. 25; trad. it. *La nascita mistica*, Brescia 1974). Nelle società più semplici questa situazione è assai diversa dal coinvolgimento obbligatorio di tutti i maschi nell'omosessualità strutturata in base all'età e dall'espressione individuale dell'inversione sessuale per alcune persone particolari. Alcuni esempi, comunque, mostrano anche che l'omosessualità strutturata in base all'età nelle società complesse si discosta da un fondamento puramente religioso, per abbracciare invece significati più ampi. Poiché alcuni esempi particolarmente complessi non implicano affatto l'inversione sessuale, oltretutto, è importante evitare di confondere le categorie dell'omosessualità fondata sull'inversione sessuale e dell'omosessualità per ruoli specializzati.

Nelle società antiche, numerosi esempi di omosessualità fondata sulla specializzazione dei ruoli ricavano il loro fondamento da una religiosità che ruota intorno alla bisessualità religiosa. Celebri sono i prostituti e le prostitute collegati al tempio, che praticavano attività omosessuali sotto la protezione dei culti religiosi, in Mesopotamia e nella terra di Canaan. [Vedi *IERODULIA*, vol. 2]. Nel mondo romano, i culti di origine semitica che facevano ricorso all'inversione sessuale e all'omosessualità erano appunto fondati sulla specializzazione dei ruoli, e il sacerdote più famoso di questo genere di culti fu l'imperatore Eliogabalo. In questi ambienti sociali, la moralità religiosa legittimava la condotta omosessuale. Non dobbiamo dimenticare, comunque, le conseguenze negative e caotiche delle scelte morali «buone», di fronte a quelle «cattive», che possono derivare dalle abitudini omosessuali in determinate tradizioni antiche come quella dei Greci. Qui la combinazione della regalità divina e delle scelte omosessuali aberranti, come nel mito greco di Edipo, si impone ripetutamente e sopravvive nella mitologia della sessualità occidentale. Si ricorderà che Laio, padre di Edipo, rapì il ragazzo Crisippo per desiderio omosessuale. Per vendetta la dea Hera, protettrice del matrimonio, mandò la Sfinge a distruggere Tebe. Alla fine, con l'inganno, Giocasta ebbe da Laio un figlio: Edipo, che Laio tentò di uccidere. Il resto della storia è ben noto; essa termina con l'incesto, il parricidio, l'acciecamento volontario di Edipo (l'autocastrazione simbolica) e la pazzia, temi riflessi anche nella grande tragedia di Shakespeare *Amleto*. Queste immagini mitico-simboliche della scelta morale «cattiva» adombrano la condizione ambigua dell'omosessualità fondata sulla specializzazione dei ruoli in epoca moderna.

L'omosessualità fondata sulla specializzazione dei ruoli nelle società tribali è strettamente connessa con lo sciamanismo. Le origini divine o comunque celesti del potere curativo e medicale degli sciamani sono ampiamente attestate. Ben conosciuta su entrambe le sponde del Pacifico, così come in Indocina, è la figura dello sciamano travestito e dotato di importanti poteri soprannaturali. Lo sciamano dei Chukchi è stato particolarmente studiato a questo riguardo e si è dimostrato che egli si travestiva e praticava rapporti omosessuali, fino ad avere, in qualche caso, un vero e proprio marito. Anche coloro che restano eterosessuali sono obbligati dai loro spiriti guida a vestirsi da donna.

Un caso intermedio di omosessualità fondata sulla specializzazione dei ruoli, che ha origine nella tradizione sciamanica ma si evolve in una forma profana, è costituito dai cosiddetti ragazzi fiore (*hwarang*) di Silla, diffusi in Corea all'epoca della dinastia Yi. In questo caso, infatti, è fondamentale il concetto di *midong* («ragazzi di bell'aspetto», con chiare sfumature pederastiche). Questi ragazzi si vestivano da ragazze e accompagnavano musici e attori girovaghi. Talvolta erano sposati a questi ultimi e servivano loro come intrattenimento; perciò sembrerebbero richiamare sia le caratteristiche dell'omosessualità fondata sull'età sia di quella basata sull'inversione sessuale. Eppure essi erano storicamente associati alle manifestazioni sciamaniche popolari e ci si riferiva ad essi nei termini delle tradizioni omosessuali letterarie e teatrali della Cina e del codice cavalleresco omosessuale del Giappone medievale.

Un esempio più recente e ormai profanizzato di specializzazione dei ruoli – questo riguardante invece il lesbismo – è noto dalla regione di Canton, nella Cina del XIX secolo. Certi villaggi, in questa società di tipo patriarcale, organizzavano in modo istituzionale alcune

case delle fanciulle, in cui esse stringevano tra di loro forti legami affettivi ed economici. Era noto in tutta la Cina che molte di queste ragazze si davano a rapporti lesbici. Anche alcune sette religiose non buddhiste influenzarono le giovani donne, mettendo in evidenza l'eguaglianza dei sessi e valorizzando la purezza legata al rifiuto del matrimonio. L'introduzione dell'industria della seta, intorno al 1860, sostenne in questa regione la pratica del lesbismo, dal momento che le famiglie incoraggiavano le loro figlie a prendere i voti di «nubilato popolare», piuttosto che perdere le loro entrate. Questi legami di nubilato non erano giudicati devianti e in genere venivano tranquillamente accettati; in queste comunità non esisteva né poteva essere accettata alcuna altra forma istituzionalizzata di contatto lesbico. Reminiscenze di questa associazione femminile lesbica si trovano ancora oggi a Hong Kong e a Taiwan. In altre parole, questa forma sociale di specializzazione del ruolo implicava quasi inevitabilmente rapporti omosessuali, ma non era affatto una situazione di inversione sessuale o di omosessualità strutturata in base all'età.

In che modo bisogna interpretare il comportamento omosessuale nella moderna società occidentale, particolarmente alla luce della tricotomia qui sopra descritta? Una risposta parziale a questa domanda fu fornita dalla valutazione storica dell'omosessualità, che seguì, come detto sopra, alla caduta dell'Impero romano. L'omosessualità fondata sulla specializzazione dei ruoli è la categoria più complessa delle tre, perché essa implica elementi di sostegno sociale e di ambivalenza, di comportamento normativo e di inversione sessuale e di specializzazione degli interessi socio-economici e culturali. Nel nostro secolo, comunque, l'omosessualità ha subito una drammatica trasformazione, passando dall'idea di una «malattia dell'effeminatezza», al cambio del secolo, fino ai moderni movimenti per i diritti dei *gay*. Bisogna peraltro precisare che la categoria sociale e l'identità erotica rappresentate attualmente dal termine *gay* non corrispondono affatto alle organizzazioni o ai ruoli omosessuali riscontrati nell'età antica e nelle altre culture (Boswell, 1980): esse costituiscono al contrario, per vari aspetti, uno sviluppo isolato nel quadro della società umana. Questo indica un mutamento nella cultura popolare, che conduce da una femminizzazione dovuta soprattutto a inversione sessuale fino a una più frequente mascolinizzazione dell'omosessualità dichiarata. Nelle culture latinoamericane, una simile trasformazione simbolica è particolarmente problematica, perché, come nota Joseph Carrier, i ruoli sessuali sono ancora definiti in riferimento all'ideale di ipermascolinità chiamato *machismo*. La cultura occidentale, più in generale, ha visto un mutamento graduale dall'identificazione specifica dell'omosessualità come inversione sessuale attraverso lo sviluppo di ruoli specializzati nel teatro e nel mondo artistico. Non fu forse Freud (*Massenpsychologie und Ich-Analyse*, 1921, trad. it. 1946) che disse: «Nei grandi gruppi artificiali, la Chiesa e l'esercito, non c'è posto per la donna come oggetto sessuale»? Nelle attuali società complesse, in questo senso, il legame omoerotico maschile fondato sulla asimmetria d'età era limitato fino a poco tempo fa ai circoli maschili, ai convitti militari e al servizio militare. Il movimento per i diritti dei *gay* e i mutamenti sociali ad esso collegati stanno alterando questa visuale, dal momento che nei Paesi occidentali l'omosessualità è sempre più spesso depenalizzata e cancellata dalla categoria medica delle psicopatologie.

I recenti atteggiamenti occidentali verso l'omosessualità sono strettamente collegati alla storia religiosa e alla teologia, ma le più generali tendenze socio-economiche hanno svolto fin dal tardo Medioevo un ruolo altrettanto potente. La ricerca storica ha smentito l'idea, ampiamente diffusa, che l'ostilità verso l'omosessualità fosse soltanto la conseguenza della tradizione ebraica e cristiana (Greenberg e Bystryn, 1982). Si è dimostrato che le società politeiste sono in genere più tolleranti verso l'omosessualità di quelle monoteiste (Hoffman, 1984), sebbene siano numerose le eccezioni a questa generalizzazione. Forse l'istituzionalizzazione di una moralità sessuale fondata sopra una religione – così come del resto qualsiasi altra cosa – favorisce la disapprovazione del comportamento sessuale che devia dall'eterosessualità. Altri fattori, come la tendenza all'urbanizzazione e l'istituzionalizzazione dell'apparato industriale capitalistico, hanno senza dubbio contribuito ai mutamenti negli atteggiamenti occidentali verso l'omosessualità (Boswell, 1980; Foucault, 1976), eppure anche queste tendenze non possono render conto di alcuni esempi storici (Greenberg e Bystryn, 1984). Lo sviluppo della complessa burocrazia dello Stato e della Chiesa, con le connesse risposte inconsce a ogni devianza, compresa l'omosessualità, può forse fornire spiegazioni istituzionali e psico-sociali più adeguate per l'immagine particolare che l'omosessualità attualmente occupa nel pensiero occidentale.

[Vedi *SACRALITÀ MASCHILE*, vol. 1; *ANDROGINO* e *FALLO*, vol. 4].

**BIBLIOGRAFIA**

La letteratura sull'omosessualità è immensa e varia, sebbene gran parte di essa sia limitata allo studio delle nazioni europee moderne. Uno studio classico ampiamente comparativo e ancora

utile è C.S. Ford e F.A. Beach, *Patterns of Sexual Behavior*, New York 1951. Tra le panoramiche generali più datate, sono ancora preziosi H. Ellis, *Studies in the Psychology of Sex*, I-VII, Philadelphia 1900-1928 (trad. it. *La psicologia del sesso*, La Spezia 1988); e E.A. Westermark, *The Origin and Development of the Moral Ideas*, I-II London 1917 (2ª ed.). H. Baumann, *Das doppelte Geschlecht. Ethnologische Studien zur Bisexualität in Ritus und Mythos*, Berlin 1955, resta la raccolta classica dei documenti originali sulla bisessualità e sulle immagini omosessuali nella simbologia comparata. Per le panoramiche antropologiche moderne, cfr. J.M. Carrier, *Homosexual Behavior in Cross-Cultural Perspective*, in J. Marmor (cur.), *Homosexual Behavior. A Modern Reappraisal*, New York 1980; e la raccolta di saggi di G. Herdt, *Ritualized Homosexuality in Melanesia*, Berkeley 1984.

Il materiale sugli antichi Greci e sulle tradizioni classiche riferite in quest'articolo è tratto da: R.J. Hoffman, *Some Cultural Aspects of Greek Male Homosexuality*, in «Journal of Homosexuality», 5 (1980), pp. 217-26; R.J. Hoffman, *Vices, Gods, and Virtutes. Cosmology as a Mediating Factor in Attitudes toward Male Homosexuality*, in «Journal of Homosexuality», 9 (1984), pp. 27-44; J. Bremmer, *An Enigmatic Indo-European Rite. Paederasty*, in «Arethusa», 13 (1980), pp. 279-98; K.J. Dover, *Greek Homosexuality*, Cambridge/Mass. 1978 (trad. it. *L'omosessualità nella Grecia antica*, Torino 1985); e W. Jaeger, *Paideia. Die Formung des griechischen Menschen*, I-III, Berlin 1934-1936 (2ª ed.), (trad. it. *Paideia. La formazione dell'uomo greco*, Firenze 1936, rist. 1970).

Sulla Melanesia, cfr. G. Herdt, *Guardians of the Flutes*, New York 1981; e inoltre G. Herdt (cur.), *Rituals of Manhood*, Berkeley 1982; e *Ritualized Homosexuality in Melanesia*, Berkeley 1984. Per un esame dell'androginia e del rituale in Melanesia, cfr. F.J. Porter Poole, *Transforming «Natural» Woman. Female Ritual Leaders and Gender Ideology among Bimin-Kuskusmin*, in Sherry B. Ortner e Harriet Whitehead (curr.), *Sexual Meanings*, Cambridge 1981, pp. 116-65. Sull'etica religiosa comparata, con speciale riferimento alla Melanesia, cfr. J. van Baal, *Man's Quest for Partnership*, Assen 1981. Queste opere contengono anche utili bibliografie per il riferimento a una letteratura più ampia.

Una panoramica recente sul *berdache* degli Indiani dell'America settentrionale si può trovare in Harriet Whitehead, *The Bow and the Burden Strap. A New Look at Institutionalized Homosexuality in North America*, in *Sexual Meanings*, cit., pp. 80-115.

Per gli studi sull'omosessualità nella tradizione occidentale, cfr. Evelyn Hooker, *Sexual Behavior. Homosexuality*, in D.L. Sills (cur.), *International Encyclopedia of the Social Sciences*, XV, New York 1968, pp. 222-33; e il più recente J.P. Decco e M.G. Shively (curr.), *Bisexual and Homosexual Identities. Critical Theoretical Issues*, New York 1984. M. Foucault, *Histoire de la sexualité*, I-III, Paris 1984 (trad. it. *Storia della sessualità*, I-III, Milano 1988-1991), sebbene specialistico e discutibile, fornisce una nuova critica filosofica e storico-sociale dell'omosessualità nel mondo occidentale. Da notare è anche J. Boswell, *Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality*, Chicago 1980, che offre una panoramica dell'omosessualità nell'Europa occidentale dall'inizio dell'era cristiana al XIV secolo. Infine, due studi ripensano in modo brillante la storia dell'intolleranza e della strutturazione culturale dell'omosessualità in Occidente: D.F. Greenberg, *Christian Intolerance of Homosexuality*, in «American Journal of Sociology», 88 (1982), pp. 515-48, e Marcia H. Bystryn, *Capitalism, Bureaucracy and Male Homosexuality*, in «Contemporary Crises», 8 (1984), pp. 33-56.

GILBERT HERDT

**ORDINAZIONE.** L'ordinazione si riferisce alla pratica, presente in molte religioni, di indicare e di riservare pubblicamente talune persone per il servizio e la guida religiosi, fornendo loro autorità religiosa e potere da esercitare per il benessere della comunità. Il modo in cui ciascuna comunità religiosa pratica l'ordinazione dipende dalla visione del mondo e dalle credenze religiose proprie di quella comunità. Nelle tradizioni che pongono l'accento su un rapporto diretto con l'essere o gli esseri divini, per esempio, la persona ordinata può essere considerata prima di tutto un mediatore o un sacerdote. Le comunità, invece, che considerano gli uomini particolarmente travagliati dagli spiriti maligni o dalla stregoneria si rivolgono volentieri agli sciamani e agli esorcisti per contrastare queste influenze malefiche. Nelle religioni che privilegiano, infine, lo scopo dell'illuminazione interiore e di una esistenza di purificazione, la persona ordinata sarà piuttosto un monaco (o una monaca) che avanza verso questa meta dell'illuminazione. E le comunità religiose che pongono un forte accento sopra una esistenza condotta secondo una legge in qualche modo stabilita da Dio, trascelgono alcune persone ordinandole come studiosi e giudici.

Ciascuna religione elabora i differenti requisiti che i candidati devono avere prima di essere ordinati. Talvolta l'ordinazione si basa sull'eredità. In molte religioni, infatti, il candidato deve essere maschio, sebbene alcuni ruoli siano specifici per le donne; altre tradizioni religiose consentono indifferentemente che uomini e donne vengano ordinati. Dal momento che una certa attitudine al ruolo religioso è sempre un requisito, in alcune tradizioni il candidato deve aver dimostrato questa sua propensione al ruolo prima ancora di essere scelto, mentre in altre tradizioni si ritiene che l'ufficio verrà acquisito durante un periodo particolare di preparazione. Ogni religione presuppone un qualche tipo di chiamata divina o di motivazione interiore da parte del candidato.

Al candidato vengono conferiti una autorità e un potere non posseduti dalle persone comuni. La fonte di questa autorità e di questo potere possono essere i poteri divini, il consenso della comunità o coloro che sono già stati ordinati. Attraverso l'ordinazione, il candidato riceve un nuovo titolo religioso. Il termine *sacerdote* viene usato genericamente, in molte tradizioni

religiose, per indicare coloro che sono stati ordinati o scelti, ma talvolta si preferiscono altri termini, come *sciamano*, *uomo della medicina*, *monaco* o *monaca*, *rabbino*, *vescovo*, *presbitero*, *diacono*, *ministro* o *imam*.

**L'ordinazione nelle società antiche e in quelle tradizionali.** Numerose società antiche e tradizionali hanno credenze e pratiche attravero le quali scelgono alcune persone, dotandole di autorità e potere speciali per la celebrazione dei servizi religiosi essenziali, come servire gli dei e gli spiriti, comunicare con i poteri spirituali, allontanare gli spiriti maligni, guarire e simili. In mezzo alla grande varietà dei ruoli interessati al potere spirituale, alcuni tipi fondamentali sono i sacerdoti, gli sciamani e gli uomini della medicina.

Il termine *sacerdote* indica genericamente una persona ordinata e dotata dell'autorità di praticare il culto di determinate divinità o spiriti. Poiché si ritiene che questi poteri dirigano o influenzino l'esistenza umana, essi devono essere venerati, pregati, consultati, influenzati dai sacrifici e da altri atti consimili, per il benessere continuo della comunità umana. Il sacerdozio può essere ereditario, oppure i sacerdoti possono essere chiamati o scelti dalla divinità. Dopo la selezione o la scelta, l'aspirante sacerdote intraprende un periodo di purificazione e di preparazione. Tra gli Ashanti dell'Africa, per esempio, il novizio si prepara in privato con un sacerdote più anziano per un periodo di tre anni, durante i quali i capelli del novizio non vengono mai tagliati. Gli vengono insegnati i rituali, le regole della vita e della condotta sacerdotale, come comunicare con i vari spiriti e così via. L'atto finale della consacrazione si svolge durante una festa notturna, con il nuovo sacerdote vestito con un gonnellino di fibra di palma e decorato con tutti i suoi amuleti. Egli si inginocchia davanti al suo sacerdote-istruttore che gli taglia i capelli: ogni «cosa cattiva» che viene trovata viene deposta in un vaso particolare, che viene infine portato via nella boscaglia. Il nuovo sacerdote danza tutta la notte al suono dei tamburi e al canto dei presenti e termina il rituale dell'ordinazione, la mattina seguente, sacrificando una pecora al suo dio.

L'antica società di Israele aveva un clero che serviva Dio con preghiere e sacrifici, agendo come intermediario per il popolo. La descrizione dell'investitura di Aronne e dei suoi figli (Lv 8) può costituire un resoconto idealizzato, ma ci presenta molti simboli importanti dell'ordinazione. Tutti gli Ebrei si riunirono per la cerimonia e Mosè annunciò all'assemblea che Dio aveva comandato questa ordinazione. Aronne e i suoi figli furono presentati, lavati con acqua, vestiti con speciali indumenti sacerdotali e unti, infini, con l'olio. Aronne e i suoi figli stesero le mani sul «montone dell'ordinazione»; poi esso fu sacrificato e il suo sangue venne versato sopra l'alluce del loro piede destro. Essi mangiarono le offerte sacrificali e poi stettero nella tenda per i sette «giorni dell'ordinazione», dopo i quali furono autorizzati ad agire come sacerdoti per conto del popolo.

Mentre i sacerdoti sono persone sacre che hanno potere in virtù del loro ufficio, altri ruoli religiosi nelle società tradizionali sono riservati a coloro che dimostrano un adeguato carisma, per esempio agli sciamani e agli uomini della medicina, che sono in grado di mantenere la comunicazione con i poteri spirituali e di influenzare quei poteri a beneficio degli uomini.

Comunemente si pensa che gli sciamani (uomini e donne) siano scelti direttamente dagli spiriti tutelari, che attraverso una esperienza visionaria iniziano il futuro sciamano. Tra gli sciamani siberiani, questa esperienza iniziatica implica la malattia, il trasporto nel regno degli spiriti, lo smembramento e la ricostruzione del corpo e il ricevimento di speciali istruzioni dal dio. Dopo questa esperienza visionaria di morte e di resurrezione, il futuro sciamano viene istruito da uno sciamano più anziano, e spesso c'è una cerimonia che conferma l'iniziazione da parte degli spiriti. Presso i Buriati, per esempio, il neofita, dopo molti anni di preparazione successivi alle sue prime esperienze estatiche con gli spiriti, viene infine consacrato nel corso di una cerimonia pubblica. Dapprima viene celebrato un rituale di purificazione, in cui la sua schiena viene colpita con una scopa bagnata nel sangue di una capra. In questa cerimonia di ordinazione, gli sciamani anziani consacrano gli strumenti sciamanici che il novizio userà e il candidato viene unto sul capo, sugli occhi e sulle orecchie con il sangue di un animale sacrificato. Il «padre sciamano» guida il neofita e altri sciamani nel rituale dell'arrampicata sopra i tronchi di betulla che sono stati tagliati dalla foresta funeraria e posti sul terreno sacro; dopo di che tutti cadono in estasi e si comportano da perfetti sciamani. Infine viene preparata la carne dell'animale sacrificato e tutti si riuniscono in un banchetto che festeggia il nuovo sciamano.

Sebbene i Birmani siano buddhisti, essi credono ancora in una varietà di spiriti, fantasmi e streghe; in particolare, si ritiene che gli spiriti chiamati *nat* siano potenti e in grado di influenzare gli uomini verso il bene e verso il male. Questi *nat* vengono allora propiziati da sciamani donne, che svolgono l'importante ruolo di «mogli del *nat*» (la maggior parte di costoro sono donne, anche se una piccola percentuale sono maschi). In modo tipico, attraverso la *trance* oppure un sogno, ogni giovane donna viene posseduta e «amata» da uno dei *nat* e qualsiasi sua resistenza viene punita dallo stesso *nat*, finché non viene preparato il «matrimo-

nio». Le nozze sono una cerimonia ricca e sfarzosa, celebrate nel «palazzo» del *nat* dove c'è una camera cerimoniale. Quando viene danzata la danza del *nat*, la sposa indossa il costume adatto, paga la dote ed entra infine nella camera nuziale. Due sciamani celebrano la speciale cerimonia attraverso la quale viene messa a dormire l'anima della sposa ed ella danza alla musica associata al proprio marito *nat*. Ora il matrimonio è celebrato ed ella resterà reclusa con il proprio marito per sette giorni, dopo i quali sarà nota come la moglie del *nat* ed eserciterà come sciamano.

Tra gli Aborigeni australiani, gli sciamani svolgono un ruolo importante nel diagnosticare e nel curare le malattie, attraverso incontri con il mondo dello spirito e con gli spiriti dei morti. La professione può essere ereditaria, ma il candidato può anche sperimentare una chiamata o una elezione, oppure può scegliere liberamente il proprio ruolo. In ogni caso egli deve essere «fatto» attraverso una esperienza estatica che implica un rituale di iniziazione. L'iniziato viene portato nella boscaglia e l'uomo della medicina, che ricopre la funzione di ordinatore, pone contro il suo petto grandi cristalli di quarzo, che si ritiene finiscano inghiottiti all'interno del suo corpo. In altri rituali simbolici, il candidato viene immerso in un buco nel terreno, simile a una tomba, e contro il suo corpo vengono accostati alcuni serpenti, che devono infondergli saggezza. L'iniziazione si conclude con una ascesa simbolica al cielo per comunicare con il dio supremo. Tra gli Azande dell'Africa, la cerimonia di iniziazione per l'uomo (o la donna) della medicina prevede una sepoltura rituale, dopo un lungo periodo di purificazione. Gli anziani seppelliscono la parte superiore del corpo del novizio in un buco, ricoperto da una stuoia sulla quale viene accumulata immondizia e sulla quale danzano infine gli altri uomini della medicina. Dopo circa mezz'ora il candidato viene estratto dalla sua fossa e la medicina viene posta sopra i suoi occhi e nelle sue narici. Dopo aver inghiottito il potente catarro espettorato da un maestro dottore, l'aspirante è condotto presso la sorgente di un ruscello e gli vengono mostrate varie erbe e vari arbusti da cui si ricavano le medicine. Soltanto a questo punto, egli è autorizzato a praticare come uomo della medicina.

**L'ordinazione nello Zoroastrismo e nell'Induismo.** Tra gli indoeuropei, il clero rappresentava una classe importante, come dimostra il clero degli antichi Romani, degli antichi Greci, dei Celti, dei Persiani e di altri popoli arii.

Gli attuali zoroastriani (Parsi dell'India) e gli induisti hanno mantenuto questa sottolineatura sopra una classe di sacerdoti ordinati per svolgere le purificazioni, i sacrifici importanti e altre cerimonie rivolte al mantenimento di un rapporto salutare tra gli uomini e l'ordine divino ed eterno dell'universo.

La religione degli antichi Persiani, riformata dal profeta Zarathustra (Zoroastro) nello Zoroastrismo, è praticata oggi in Iran e in India. Nello Zoroastrismo, l'aspirante al sacerdozio deve essere figlio di una famiglia sacedotale e deve aver affrontato, durante la sua fanciullezza, l'iniziazione religiosa (*naojot*), consistente nell'investitura con la giubba, la cintura e l'abito sacro. Un periodo di preparazione nel canto delle Scritture sacre e nella celebrazione dei rituali lo qualificano, infine, per l'ordinazione.

Ci sono due livelli di ordinazione, il primo dei quali (*nāvar*) qualifica l'aspirante come sacerdote capace di celebrare benedizioni, riconoscimenti di bambini, matrimoni e simili. Durante questo primo livello di ordinazione, il candidato deve celebrare due Bareshnūm, la forma più alta del rituale di purificazione, ciascuno lungo nove giorni. A cielo aperto viene versato più volte sul suo corpo un liquido sacro, e poi il candidato si ritira per nove giorni nel tempio del fuoco. Dopo i due rituali, il candidato prende un bagno e indossa una nuova serie di abiti bianchi e un turbante bianco. Nella camera del sacrificio posta nel tempio del fuoco, egli si toglie gli abiti superiori, fa una speciale abluzione e pone un velo sulla bocca. Uno dei sacerdoti lo porta davanti ai sacerdoti raccolti in assemblea e chiede il permesso di iniziarlo. Il silenzio dell'assemblea indica il suo consenso e il candidato viene ricondotto nella camera sacrificale per celebrare la cerimonia del canto delle Scritture avestiche e di altri rituali liturgici. Questi vengono ripetuti per quattro giorni, dopo i quali il candidato viene dichiarato pienamente qualificato come sacerdote del livello *hērbad*.

Per svolgere anche i servizi liturgici più alti, il sacerdote deve ulteriormente qualificarsi, sottoponendosi a un secondo grado di iniziazione (*martab*). Nel corso di questa cerimonia, il sacerdote affronta nuovamente un periodo di purificazione, poi guida la liturgia Yasna per dieci giorni. Ora finalmente il sacerdote è ordinato come sacerdote *mōbad* e può pienamente officiare come sacerdote che è perfettamente in grado di dirigere tutte le cerimonie religiose.

Nell'Induismo, i sacerdoti brahmani hanno sempre svolto un ruolo importante. Negli antichi tempi vedici si riteneva che essi sostenessero l'intero ordine sociale con la loro mediazione, in virtù della loro padronanza dei rituali sacri, dei sacrifici e delle formule sacre. Oggi, specialmente per le persone delle caste più elevate, è assai importante avere in famiglia un sacerdote brahmano (*purohita*), che celebri i rituali tradizionali e canti i testi vedici in modo appropriato, affinché l'ordine cosmico possa continuare, apportando salute e

bontà a ciascuno, secondo il proprio posto nell'ordine complessivo. Alcuni brahmani si preparano a essere sacerdoti impegnati nel culto del tempio, dove i rituali si incentrano nel trattamento cerimoniale delle immagini delle divinità, sebbene numerose tra queste funzioni cultuali possano essere di fatto svolte anche senza l'intervento dei sacerdoti.

Nell'Induismo, il sacerdote deve essere un maschio della casta dei brahmani, che si è sottoposto a una cerimonia di iniziazione (Upanayana) e ha ricevuto il vestito sacro come un brahmano nato due volte. Il ragazzo brahmano che aspira a diventare sacerdote di famiglia o sacerdote impegnato in un tempio studia per molti anni con un maestro in un centro vedico di preparazione e impara il modo corretto di recitare le antiche Scritture vediche in sanscrito.

Dopo aver raggiunto le necessarie competenze tecniche nella recitazione dei Veda e nella celebrazione delle cerimonie più semplici, il sacerdote novizio deve trascorrere un certo periodo di tempo come assistente di un sacerdote anziano. Per quei sacerdoti che si sono preparati a essere sacerdoti domestici, questo significa semplicemente accompagnare il sacerdote anziano nei suoi giri, assistendolo. L'anziano presenterà ufficialmente il giovane sacerdote all'assemblea dei sacerdoti professionisti, mentre l'apprendista annuncerà formalmente il suo apprendistato sotto il sacerdote anziano. Nel condurre le cerimonie, il giovane all'inizio siede dietro al sacerdote anziano, lo aiuta a recitare alcuni *mantra*; soltanto quando prende confidenza, gli è consentito sedere accanto al maestro. Gradualmente il sacerdote anziano si ritira. In questo modo, alla fine il nuovo sacerdote diventa pienamente istituzionalizzato ed è riconosciuto come membro a pieno titolo della professione del clero domestico. Bisogna però possedere anche un requisito aggiuntivo: poiché la tradizione proibisce al sacerdote celibe di partecipare ai rituali del *saṃskāra*, cioè dei passaggi dell'esistenza, il sacerdote novizio deve prendere moglie.

**L'ordinazione nel Giainismo e nel Buddhismo.** Due religioni che crebbero in India accanto all'Induismo sono il Gainismo e il Buddhismo e in queste tradizioni religiose il potere spirituale è inteso come residente in modo speciale nelle comunità monastiche, cioè tra quei monaci e monache che hanno abbandonato la vita secolare ordinaria per ricercare la perfezione spirituale attraverso le pratiche ascetiche. I monaci e le monache sono in primo luogo dediti alla loro personale perfezione spirituale; poiché possiedono un grande potere, inoltre, essi possono celebrare il servizio religioso per i laici, come cantare le Scritture, celebrare i riti funebri e insegnare.

Tra i giainisti dell'India, i monaci e le monache sono separati dalla popolazione laica, in virtù dell'essersi incamminati sul sentiero della rinuncia totale. Come *sādhu* (mendicanti), perseguono la propria meta del raggiungimento dello stato più elevato della liberazione dell'anima da ogni traccia di *karman*. Per i laici che svolgono le proprie cerimonie religiose, i *sādhu* agiscono soprattutto come maestri.

Prima dell'ordinazione, il candidato si sottoporrà a un periodo di preparazione sotto un *sādhu* qualificato. Anche le donne vengono ordinate in gruppi organizzati di donne mendicanti. L'ordinazione avviene attraverso l'accettazione formale dei cinque grandi voti (*mahāvrata*) nel corso di una cerimonia pubblica chiamata *dīkṣā*. I cinque grandi voti sono i voti della nonviolenza, dell'astensione dalla falsità, dell'astensione dal furto, della castità e della rinuncia a qualsiasi amore rivolto a qualche cosa o a qualche persona. Il novizio rifiuta tutti i beni terreni e diventa una nuova persona. I particolari della cerimonia differiscono in qualche particolare tra le diverse sette. Il monaco Digambara, per esempio, realizzando pienamente l'ideale della nudità che è caratteristico di quel gruppo, siederà davanti al proprio maestro e rinuncerà a ogni possesso, perfino al suo perizoma: gli viene consegnata soltanto una piccola scopetta, con cui deve allontanare gli insetti dal posto in cui siede o dorme. Tra gli Śvetāmbara, invece, all'aspirante vengono consegnati tre ampi tagli di stoffa per farsi un nuovo guardaroba, e anche una scopetta, una ciotola per l'elemosina, una coperta, un bastone e alcuni volumi delle Scritture. Ai monaci e alle monache del gruppo Sthānakavāsi viene data una piccola striscia di stoffa da tenere sempre legata sulla bocca, tranne che durante i pasti, per proteggere i piccoli organismi che potrebbero essere travolti da un soffio incontrollato di aria calda. Una parte significativa del rituale dell'iniziazione è rappresentato dall'atto di tirare lentamente e dolorosamente i capelli per cinque volte, simboleggiando la determinazione dell'aspirante ad affrontare le severe esigenze della vita ascetica.

I membri della comunità partecipano anch'essi alla cerimonia dell'ordinazione. La cerimonia *dīkṣā* è accompagnata da grande sfarzo e dalla realizzazione di numerosi atti religiosi da parte dei laici. Il giorno successivo, quando anche il nuovo monaco esce per la prima volta con la ciotola delle elemosine per ricevere il cibo, il capofamiglia che dona del suo cibo è considerato guadagnare un grande merito.

Anche tra i buddhisti, gli uomini e le donne ordinati come monaci e monache (*bhikkhu* e *bhikkhunī*) sono separati dalla popolazione laica, essendosi impegnati sul sentiero che conduce verso l'estinzione del senso dell'io e verso il raggiungimento del nirvana. I monaci e le monache contribuiscono al benessere della comu-

nità intera, non come intermediari tra il popolo e gli dei, ma come serbatoi di merito e come modelli di perfezione spirituale. In modo tipico, essi svolgono numerosi servizi per i laici, cantando in varie occasioni le sacre Scritture, celebrando rituali rivolti alla creazione di speciali meriti, pregando per i defunti e insegnando.

Nelle culture theravāda, come quelle della Birmania e della Thailandia, è tradizione che tutti i ragazzi siano ordinati per un periodo temporaneo e passino qualche tempo nel monastero come monaci novizi, in una specie di fase di passaggio verso la vita adulta. Questa iniziazione alla condizione di monaco (*pabbajjā*) è tecnicamente una ordinazione monastica: i monaci rasano la testa dei giovani mentre questi ultimi recitano i dieci precetti della vita monastica, dopo di che essi ricevono un nuovo nome buddhista. I dieci precetti sono i seguenti: non distruggere la vita; non rubare; non impegnarsi in cattive condotte sessuali; non mentire; non assumere bevande alcoliche; non mangiare dopo mezzogiorno; non partecipare a balli, musica e teatri; non indossare ghirlande, non profumarsi o mettersi unguenti; non usare letti alti o ampi; non accettare oro o argento.

Sebbene la maggior parte dei giovani uomini ritorni alla vita secolare dopo un breve periodo di tempo trascorso nel monastero, altri uomini e alcune donne scelgono l'ordinazione monastica come un ruolo più permanente e diventano membri del *saṅgha* (sanscrito: *saṃgha*), l'ordine monastico. Il rituale dell'ordinazione, che segna la separazione dalla vita laica, è chiamato *upasampadā*, ordinazione superiore, e presuppone, dopo l'ordinazione inferiore, una esperienza di circa dodici anni come novizio.

I laici – genitori e amici – svolgono un ruolo essenziale nell'ordinazione, come finanziatori del rituale e dei festeggiamenti che seguono e come garanti per la domanda del novizio. I doni e l'appoggio offerti per l'ordinazione portano merito al donatore.

Il monaco o la monaca deve essere essenzialmente un mendicante vagabondo, celibe, asceta. Essere ordinato vuol dire subire la morte civile: per questo, prima della cerimonia, il candidato si spoglia di tutti i suoi beni e rinuncia alle proprietà che potrebbe ereditare. Egli porta all'ordinazione, come doni dei suoi garanti laici, l'unica proprietà che il *bhikkhu* o la *bikkhunī* possiede: un abito giallo, una ciotola per l'elemosina, una cintura, un piccolo rasoio, un ago e qualche filo, un colino per l'acqua per filtrare gli insetti dall'acqua potabile e un ventaglio di foglia di palma.

La cerimonia dell'ordinazione si svolge davanti a una assemblea di *bhikkhu* nella speciale camera dell'ordinazione del monastero, che è circondata da pietre di confine oltre le quali i laici non possono entrare. Il candidato, vestito con abiti gialli e con il capo e le sopracciglia perfettamente rasati, si inginocchia di fronte ai monaci raccolti in assemblea e risponde alle domande affermando che egli è un uomo sano di corpo e di mente, di nascita legittima, libero da debiti, un uomo libero, di almeno vent'anni, in possesso di abiti e della ciotola delle elemosine e che ha il consenso dei suoi genitori. Il candidato richiede formalmente l'ammissione al *saṅgha*, e il monaco che presiede chiede tre volte se qualcuno dei suoi colleghi ha qualche obiezione al candidato. Il silenzio viene interpretato come consenso e il candidato viene infine dichiarato un *bhikkhu* o una *bhikkhunī*, e gli viene assegnato il suo nuovo nome buddhista. Viene infine letta ad alta voce la regola monastica dal Vinaya e il nuovo monaco promette di adempiere perfettamente a tutti i suoi nuovi compiti.

Le comunità buddhiste mahāyāna hanno la medesima cerimonia di ordinazione, con alcune piccole differenze particolari. Nella Cina tradizionale, per esempio, era usanza per l'aspirante monaco di «lasciare la casa» prendendo un monaco anziano come proprio maestro e ricevendo da lui la tonsura, iniziando un periodo di preparazione come novizio all'interno della nuova famiglia formata con la tonsura, sotto la guida dal proprio «padre-maestro».

L'ordinazione nel Buddhismo cinese implica tradizionalmente riti lunghi e complicati, che coinvolgono un grande numero di ordinandi. I monaci e le monache giungono al vasto monastero in cui riceveranno l'ordinazione e vivono lì per un periodo di rigida preparazione. Dopo una notte di pentimento e di purificazione, i candidati si inginocchiano davanti ai loro maestri e ai testimoni, recitando i «Tre rifugi» e accettando i dieci voti, ricevendo la loro veste e la ciotola per le elemosine. La preparazione riprende ancora una volta e alla seconda cerimonia di ordinazione i candidati accettano le regole monastiche e salgono sulla piattaforma dell'ordinazione, a gruppi di tre, per essere esaminati dai maestri dell'ordinazione e per essere accettati come monaci e monache a tutti gli effetti. Una cerimonia importante nei rituali mahāyāna di ordinazione è l'atto di cicatrizzare il cranio con ustioni: alcuni coni di moxa vengono posti sul cuoio capelluto perfettamente rasato e ad essi viene dato fuoco. Le bruciature sulla pelle lasciano cicatrici permamenti, che identificano la persona come monaco o come monaca. I candidati all'ordinazione, infine, ricevono i certificati di ordinazione e si riuniscono alla propria famiglia e ai propri amici per celebrare festosamente la loro nuova condizione.

**L'ordinazione dei sacerdoti nel Taoismo e nello Scintoismo.** I sacerdoti del Taoismo cinese fungono da specialisti rituali e liturgici, ma agiscono anche co-

me esorcisti e guaritori, cacciando e pacificando i demoni. I sacerdoti taoisti (*taoshih*) sono spesso designati su base ereditaria. Poiché il rituale del Taoismo è esoterico, cioè non direttamente compreso e testimoniato dai laici, di solito l'aspirante sacerdote si unisce al gruppo di un maestro riconosciuto, che conosce le formule importanti e gli aspetti più nascosti del Taoismo rituale.

La competenza dell'aspirante viene giudicata con criteri severi. In primo luogo, è importante che egli padroneggi la celebrazione formale del rituale taoista: sappia scrivere un talismano artistico per curare le malattie, sappia esorcizzare gli spiriti maligni con la spada e con la tromba ricavata da un corno di bue, sappia compiere i passi della danza rituale e gli speciali salti acrobatici, sappia camminare sopra una scala formata da lame di spada. Ma al di là dell'abilità nello svolgimento di questi rituali esteriori, ciò che realmente determina il grado attribuito al nuovo sacerdote nel momento della sua ordinazione è la sua conoscenza e padronanza dei segreti esoterici della religione, comprese le meditazioni e le tecniche di controllo del respiro dell'alchimia interna. Molto importante, infine, è la sua capacità di recitare i registri (*lu*) degli spiriti che obbediranno ai suoi ordini e che gli permetteranno di comunicare con le diverse sfere dell'universo. L'aspirante impara anche dal suo maestro una sorta di spiegazione orale di questi registri, con le *mudrā* e i *mantra* appropriati, e inoltre la circolazione dei soffi respiratori utilizzati per radunare e per controllare gli spiriti.

Prima del rituale dell'ordinazione, l'aspirante si isola in un periodo di veglia prolungata e si purifica. Poi partecipa alla festa Chiao, che dura tre giorni, presieduta dal suo maestro e che si celebra in onore dei molti dei che risiedono nel tempio e dell'intero pantheon taoista: tutte queste divinità sono chiamate a partecipare. L'appoggio locale è assolutamente necessario, in parte anche per pagare le considerevoli spese della festa. Tra i molti rituali legati all'ordinazione durante la festa Chiao, alcuni prendono la forma di prove di abilità, in cui il candidato deve mostrare il suo potere sugli spiriti, come l'esercizio di arrampicarsi lungo la lama di una spada. Il candidato, infine, si inginocchia davanti al suo maestro, che annuncia a tutti che egli è ormai qualificato come sacerdote.

Questi sacerdoti taoisti che officiano nei templi e celebrano i rituali per la gente comune sono chiamati «abitanti del caminetto», in quanto hanno un focolare domestico e una casa, si sposano e hanno famiglia. Alcuni taoisti nella Cina tradizionale cercarono, invece, la via della realizzazione personale in modo più esclusivo, andando a risiedere all'interno di un monastero taoista (*tao-kuan*). In un primo momento l'aspirante doveva essere accettato da un maestro come novizio nel tempio. Dopo un periodo di studio e di pratica, durante il quale il novizio si faceva crescere i capelli, il maestro celebrava i «riti della corona e dell'abito talare», legando i capelli dell'aspirante in un ciuffo e incoronandolo. Infine il novizio serviva per vari mesi in un monastero pubblico, per prepararsi ai voti dell'ordinazione.

La funzione principale dei sacerdoti dello Scintoismo giapponese (*shinshoku*) è quella di venerare e servire i *kami*, gli esseri spirituali associati con le potenti forze della natura e con gli antenati. I sacerdoti mantengono buoni rapporti con i *kami* per garantire la protezione divina e il benessere della comunità umana.

I sacerdoti spesso provengono da famiglie con lunghe e salde tradizioni di culto. Nei tempi antichi, poche famiglie sacerdotali fornivano la maggior parte dei sacerdoti, mentre in epoca moderna il sacerdozio è aperto anche a candidati di famiglie non sacerdotali. Sebbene il numero sia piccolo, nel clero scintoista ci sono anche donne. La principessa, che funge da somma sacerdotessa (*saishu*) al santuario di Ise, rappresenta il grado più alto di tutti i sacerdoti e in alcuni santuari sono da sempre ammesse donne sacerdote. Alcune donne divennero nel passato sacerdotesse in conseguenza di qualche guerra: quando un sacerdote era assente o veniva ucciso in guerra, i fedeli chiedevano talora alla sua compagna di fungere da sacerdote. I sacerdoti abitualmente si sposano e formano una famiglia.

Gli aspiranti sacerdoti studiano per un certo periodo di tempo nel seminario di Kokugakuin (l'Università centrale scintoista) oppure in un seminario regionale; talora un esame può sostituire questo periodo di studio. Ci si aspetta che essi prendano una laurea universitaria, richiesta ora dall'Associazione dei santuari scintoisti (Jinja Honchō), secondo la preparazione e il merito del singolo. I gradi dei sacerdoti, che dipendono dalla specializzazione di studio e dall'esperienza, sono quelli di sacerdote principale (*gūji*) del santuario, di sacerdote principale associato (*gongūji*), di sacerdote (*negi*) e di sacerdote giovane (*gonnegi*). L'aspirante sacerdote è designato dal presidente dell'Associazione dei santuari scintoisti alla guida di un santuario adatto al suo grado.

**L'ordinazione nell'Ebraismo.** L'Ebraismo, dopo l'esilio babilonese e specialmente dopo la distruzione del tempio, in epoca romana, si allontanò dal culto sacrificale e, di conseguenza, i capi religiosi più importanti divennero i rabbini. Essi fungevano da giudici, studiosi, maestri e interpreti della Torah e del Talmud; in epoca moderna, inoltre, i rabbini guidano il culto, officiano i matrimoni e le cerimonie funebri e sono i capi spirituali delle comunità locali.

Secondo le Scritture ebraiche, Mosè ordinò Giosuè «imponendo le mani» (*samakh*) su di lui, trasferendogli parte della propria autorità (Nm 27,18-23; Dt 34,9); e ordinò anche settanta anziani per assisterlo nel governo del popolo (Nm 11,16-25). La tradizione ebraica afferma che la catena delle successive ordinazioni non si interruppe fino all'epoca del secondo tempio. Secondo la tradizione, il compito più importante del rabbino era quello di dare giudizi su varie questioni, sia religiose sia profane, trattate ampiamente dalla legge ebraica. L'ordinazione (*semikhah*) era richiesta per diventare membro del Sinedrio e dei vari collegi regolari di giudici autorizzati a decidere sui casi giudiziari. La pratica di imporre le mani fu lasciata cadere in epoca successiva, quando l'ordinazione si realizzava semplicemente attraverso la proclamazione o per mezzo di un documento scritto. La formula dell'ordinazione speciale comprendeva le parole: «Yoreh yoreh. Yadin yadin. Yattir yattir» («Mi darà una direzione? Mi darà una direzione. Mi giudica? Mi giudica. Mi permette? Mi permette»). Il candidato indossava una veste speciale e dopo l'ordinazione il nuovo rabbino teneva un discorso pubblico, come dimostrazione del suo nuovo ruolo.

I mutamenti dei tempi, specialmente la perdita dell'autonomia religiosa delle comunità palestinese e babilonese a partire dal IV secolo d.C., portarono alla rottura della continuità dell'ordinazione *semikhah* e dell'antica idea rabbinica del passaggio dell'autorità divina attraverso i poteri giudiziari. Alla fine l'ordinazione del rabbino divenne soltanto un modo di scegliere una persona capace di agire in quello speciale ruolo professionale, qualificata in virtù della propria preparazione nella Torah e nel Talmud e riconosciuta istituzionalmente come capace di prendere decisioni a nome della comunità che lo ha accolto. In epoca moderna, si evidenziò in Europa la necessità per i rabbini di essere versati negli studi profani e in quelli sacri, cosicché i nuovi seminari rabbinici misero meno l'accento sul Talmud e sulla legge ebraica e più sullo studio della storia e della filosofia ebraiche, della predicazione e dell'attività pastorale, necessarie per la guida spirituale di una sinagoga.

Nell'Ebraismo contemporaneo, dunque, sussistono parecchie differenze a proposito della concezione dell'ordinazione al rabbinato. Alcuni gruppi, infatti, hanno scuole tradizionali (*yeshivot*) che attribuiscono l'ordinazione *semikhah* tradizionale attraverso una accurata preparazione sul Talmud e sui codici ebraici. Altri gruppi, invece, hanno seminari che ritengono che la preparazione al rabbinato debba includere non soltanto la conoscenza del Talmud e dei codici, ma anche una più generica preparazione professionale, che consenta, all'interno della società moderna, di agire come rabbino nella sinagoga.

Nello Stato di Israele predominano oggi le *yeshivot* tradizionali, sebbene ci siano anche alcuni seminari della Riforma americana e alcuni conservatori. Le *yeshivot* ordinano soltanto uomini e il ruolo del rabbino è in genere quello di giudice e di studioso, non quello di guida spirituale di una congregazione locale. Anche negli Stati Uniti, come in Europa, l'ordinazione dei rabbini differisce in qualche particolare tra i maggiori gruppi ebraici. Il seminario ortodosso della Yeshiva University, per esempio, ordina i propri laureati nel modo tradizionale, dopo un corso di studi sul Talmud e sui codici, e le donne sono rigidamente escluse da una tale ordinazione. Il Jewish Theological Seminary of America (il centro del movimento conservatore), invece, laurea i suoi candidati come rabbini e ha recentemente accettato le prime candidate donne per il rabbinato. Il Reform Judaism's Hebrew Union College-Jewish Institute of Religion, infine, ordina i suoi laureati come rabbini e per qualche tempo le donne sono state ordinate nel rabbinato riformato. Le donne vengono ordinate rabbini anche nell'Ebraismo ricostruzionista. In genere, i rabbini di tutti i gruppi ebraici americani agiscono come guide spirituali delle comunità locali, anche se le loro funzioni differiscono secondo le necessità della comunità.

**L'ordinazione nel Cristianesimo**. I cristiani affermano che Gesù Cristo è il sommo sacerdote, il vero mediatore tra Dio e gli uomini e che tutti i cristiani, in quanto membra del suo corpo, partecipano del suo sacerdozio. Mentre alcuni cristiani concludono che, dunque, non sono necessarie guide ordinate in modo speciale, la maggior parte dei gruppi cristiani ha riconosciuto la necessità di sacerdoti o di ministri ordinati per guidare la comunità cristiana.

Sebbene tradizionalmente soltanto i maschi potevano aspirare a diventare sacerdoti o ministri, in anni recenti numerose confessioni cristiane hanno comunciato a ordinare anche un clero femminile, mentre altre confessioni, come la Chiesa cattolica, continuano a ordinare soltanto candidati maschi. I candidati frequentano un corso di studi e di preparazione, in un seminario teologico, prima di essere riconosciuti e presentati alle autorità della Chiesa confessionale per l'ordinazione.

Coloro che sono preparati per questo servizio speciale ricevono titoli diversi: sacerdote, ministro, pastore, presbitero, vescovo e diacono sono tra i più comuni tra quelli che indicano il clero. A molti ruoli non ecclesiastici, inoltre, si accede attraverso cerimonie di iniziazione e di consacrazione: gli ordini minori, gli ordini dei monaci e delle monache, le diaconesse e così via. Il clero ecclesiastico tradizionale della Chiesa, come si

è sviluppato nei primi secoli, consisteva in un primo momento nei vescovi, nei presbiteri e nei diaconi. Il vescovo era il «sovrintendente» di una comunità particolare di cristiani, con la piena responsabilità del ministero della predicazione della parola e dell'amministrazione dei sacramenti della Chiesa. I diaconi erano ordinati per aiutare il vescovo prestando le loro capacità amministrative e lavorando per il benessere della gente. Il presbitero (anziano o sacerdote) era ordinato per aiutare il vescovo nella celebrazione dei riti e dei sacramenti.

L'ordinazione nella Chiesa primitiva era una cerimonia assai semplice, che consisteva nella preghiera e nell'imposizione delle mani da parte di coloro che erano autorizzati a ordinare (At 6,6; 1 Tim 4,14; 2 Tim 1,6). I testi dei manuali di ordinazione del IV e V secolo propongono una serie di preghiere per l'ordinazione ed evidenziano l'imposizione delle mani come rituale fondamentale. Il popolo, specialmente nelle comunità greche, gridava «Axios!» («Egli è degno!») e l'ordinando riceveva il bacio della pace, dopo di che predicava e guidava il servizio, presiedendo all'Eucarestia. Nel periodo medievale all'ordinazione furono aggiunti altri rituali, come il vestire il candidato con le vesti del suo nuovo ufficio: la patena e il calice, la Bibbia e, nel caso di un vescovo, la croce pettorale e il pastorale. I vescovi venivano unti sul capo con l'olio; sia i vescovi sia i sacerdoti erano unti sulle mani.

Sebbene le cerimonie per l'ordinazione differiscano nelle varie comunità cristiane, in anni recenti il movimento di rinnovamento liturgico ha indotto molte comunità a restaurare la semplice e antica tradizione dell'ordinazione. Essa include, per l'ordinazione di un sacerdote o di un ministro da parte di un vescovo, la maggior parte dei seguenti elementi. L'ordinazione viene fatta alla presenza dell'assemblea, in compagnia di altri sacerdoti o ministri, nel contesto di un servizio divino. Il candidato viene presentato al vescovo da un sacerdote o da un laico, mentre i fedeli dichiarano che egli è degno per il ministero. Vengono fatte alcune letture dalla Bibbia, seguite dall'omelia e dalla recita del Credo. Il vescovo esamina il candidato, che pronuncia il voto di essere fedele alla propria chiamata. Il vescovo recita la preghiera dell'ordinazione, imponendo le mani sul capo del candidato, mentre gli altri sacerdoti o ministri impongono la mano destra. Il nuovo sacerdote viene vestito e riceve una Bibbia, accolto dal vescovo e dagli altri ecclesiastici. La persona appena ordinata, quindi, prosegue la funzione guidando la liturgia per l'assemblea. Infine tutti i fedeli e il clero si uniscono nella celebrazione.

**La nomina delle guide spirituali nell'Islamismo**. Nell'Islamismo, ciascun musulmano può celebrare i riti sacri, cosicché non esiste alcuna classe o professione di ecclesiastici ordinati. Tuttavia esistono alcuni capi religiosi, riconosciuti per la loro erudizione e per la loro abilità nel guidare la comunità dei musulmani nella preghiera, nello studio e nell'esistenza secondo l'insegnamento del Corano e della legge musulmana. Questi capi religiosi appartengono a un gruppo di studiosi e di giuristi musulmani ortodossi noti come *'ulamā'* (*'ālim* al singolare). Essi hanno studiato in speciali scuole di cultura islamica e hanno ottenuto particolari nomine come funzionari della moschea, insegnanti, giureconsulti o giudici.

Il capo religioso che viene accolto da una comunità locale di musulmani per guidare la comunità stessa nel culto pubblico, per predicare alla preghiera del venerdì nella moschea, per insegnare e per dare consigli su questioni religiose di interesse locale è chiamato *imam* e appartiene al più ampio gruppo degli *'ulamā'*. Bisogna notare che il principio, particolarmente difeso dagli sciiti, secondo il quale un capo religioso ispirato è assolutamente necessario per la corretta guida della comunità ha attribuito agli studiosi religiosi ufficiali (*mujtahid* in Iran) una importante posizione di potere e di autorità, rendendoli necessari per il benessere dell'intera comunità. In alcune comunità islamiche, i capi religiosi che possiedono uno speciale potere divino (*barakah*), celebrati come sufi o come santi, fungono in vari modi da guida per il loro popolo. Gli aspiranti sufi sono preparati sotto un maestro, fino a quando anch'essi non vengono riconosciuti come maestri.

Nonostante la mancanza di un clero e di una categoria di ecclesiastici istituzionalmente ordinati, l'Islamismo ha dunque egualmente prodotto una forma di guida religiosa riconoscibile e separata dalla gente comune in forza della propria autorità religiosa.

**Il simbolismo dei rituali di ordinazione**. Dall'ampia panoramica comparativa finora tracciata, è possibile cogliere nei vari rituali di ordinazione una struttura generale di significati. Un tema ricorrente, per esempio, è quello della morte rispetto alla condizione precedente e della rinascita nel nuovo ufficio o nella nuova condizione di capo o mediatore religioso. Questa struttura generale può essere anche analizzata in dettaglio, individuando cinque ampi tipi o livelli di rituali associati con l'ordinazione, che indicano rispettivamente separazione, preparazione e verifica, concessione di autorità, dimostrazione di autorità e sostegno da parte dei laici.

Il primo tipo di rituale rappresenta in vari modi la separazione dalla vita ordinaria. Molto spesso, inoltre, l'ordinazione implica rituali di purificazione. Ci può essere un periodo di tempo durante il quale il candidato si purifica astenendosi dalla sessualità, digiunando e

compiendo atti di penitenza; rituali di lavacro e di confessione spesso fanno parte della cerimonia di ordinazione. Il fatto che il candidato sia stato chiamato dal potere divino ad abbandonare la vita ordinaria verrà in questo modo istituzionalizzato. Anche l'aspetto fisico del candidato manifesterà la separazione dalla vita ordinaria, con l'uso di un abito speciale, la testa rasata, i capelli lunghi legati in modo speciale o con il cuoio capelluto marchiato con cicatrici indelebili. I simboli di morte abbondano: malattia iniziatica, morte e sepoltura simboliche, mutilazioni del corpo e identificazione del candidato con il sangue del sacrificio compiuto da un sacerdote. I voti pronunciati dal candidato spesso evidenziano la separazione dal modo precedente di vita, come accade nel caso dei voti di celibato, di assenza di dimora, di castità, di rifiuto di tutti i beni profani e di nudità.

Il secondo momento dei rituali di ordinazione attesta le qualità del candidato, evidenziando la preparazione che egli ha ricevuto e verificandolo ed esaminandolo. Lo stesso lungo periodo di preparazione o di apprendistato viene spesso caratterizzato, attraverso particolari celebrazioni rituali, come un periodo sacro. I rituali di ordinazione possono includere la rivelazione di conoscenze e di interpretazioni segrete. Il candidato può essere messo alla prova attraverso domande e coloro che sono stati già ordinati devono concedere la loro approvazione al novizio. Talora sono previste alcune prove per dimostrare la padronanza, da parte del candidato, del potere sacro, come arrampicarsi sulla lama di una spada, farsi tirare i capelli o sopportare la marchiatura a fuoco del cuoio capelluto.

Il terzo momento, quello dell'investitura dell'ordinando con una nuova autorità e un nuovo potere, è l'oggetto di importanti rituali di ordinazione. Questi rituali comprendono l'imposizione delle mani sul candidato da parte di coloro che possiedono già il potere e l'autorità spirituali, la stretta di mano o il bacio, il vestirsi con abiti speciali e la consegna dei simboli e degli strumenti dello speciale incarico. L'unzione del candidato, l'inserzione rituale di cristalli di quarzo all'interno del suo corpo o la sostituzione simbolica dei suoi organi interni con nuovi organi manifestano concretamente la sua rinascita e l'investitura. Le preghiere invocano il potere divino sul candidato; azioni rituali come arrampicarsi verso il cielo oppure sposarsi con un essere divino riempiono l'ordinando di nuovo potere. I maestri che introducono all'incarico possono impartire al candidato la conoscenza finale, decisiva, che spesso è la fonte delle materie medicinali. La dichiarazione pubblica dell'ordinazione e la consegna del certificato o diploma di ordinazione, insieme con la concessione di nuovi titoli e di nuovi nomi, possono infine essere considerate forme rituali di autorizzazione. Dopo l'ordinazione è talvolta previsto un periodo di reclusione, durante il quale il nuovo sacerdote cresce ulteriormente nel suo potere spirituale.

Il quarto momento dei rituali di ordinazione spesso comprende la dimostrazione del nuovo potere e della nuova autorità dell'ordinando. Egli, ad esempio, può officiare guidando il culto o celebrando sacrifici o sacramenti per i gruppo dei fedeli, a conclusione del rituale di ordinazione. Può inaugurare la sua nuova esistenza sacra presentando una lettura spirituale, facendo una prima ricerca di elemosine, un primo giro di visite ai suoi parrocchiani e simili.

Il quinto momento dell'ordinazione, infine, implica qualche espressione di sostegno e di festeggiamento del nuovo ordinato da parte dei laici. Talora uno di essi presenta il candidato e offre l'appoggio finanziario che proverrà da quelli. Possono esserci alcuni momenti del rituale di ordinazione in cui i fedeli mostrano il loro appoggio e la loro accettazione del nuovo ordinato. In genere l'ordinazione viene seguita da una celebrazione in cui il popolo si congratula con il nuovo sacerdote, fa doni e si unisce a lui nel pasto di festeggiamento. Questi rituali simboleggiano il fatto fondamentale che, in ultima analisi, l'ordinazione viene compiuta a tutto beneficio del popolo.

[Vedi anche *SACERDOZIO*, vol. 2].

## BIBLIOGRAFIA

Uno studio classico sul ruolo dei sacerdoti nelle diverse religioni è E.O. James, *The Nature and Function of Priesthood. A Comparative and Anthropological Study*, London 1955, che pure non privilegia gli aspetti organizzativi. Per le pratiche di separazione dei *leader* religiosi nelle società tradizionali, cfr. A.P. Elkin, *Aboriginal Men of High Degree*, New York 1977 (2ª ed.), uno studio assai ampio sugli uomini di medicina tra gli Aborigeni dell'Australia; e M. Eliade, *Le Chamanisme et les techniques de l'extase*, Paris 1951 (trad. it. *Lo Sciamanismo e le tecniche dell'estasi*, Roma 1954, 1974), che esamina l'iniziazione sciamaniche presso varie culture. La preparazione e l'iniziazione dei sacerdoti e degli uomini (e donne) di medicina in Africa è esaminata da G. Parrinder, *West African Religion. A Study of the Beliefs and Practices of Akan, Ewe, Yoruba, Ibo, and Kindred Peoples*, London 1961 (2ª ed.); e da E.E. Evans-Pritchard, *Witchcraft, Oracles, and Magic among the Azande*, 1937, Oxford 1950 (trad. it. *Stregoneria, oracoli e magia tra gli Azande*, Milano 1975). M.E. Spiro, *Burmese Supernaturalism*, Philadelphia 1978 (ed. accr.), presenta uno studio approfondito sulle donne sciamano che diventano «mogli dei *nat*» nella religione popolare della Birmania.

R. Masani, *Zoroastrianism. The Religion of the Good Life*. 1938, New York 1968, presenta interessanti informazioni sull'iniziazione dei sacerdoti tra i Parsi. La preparazione e il ruolo so-

ciale dei sacerdoti brahmani nell'India attuale è l'argomento di K. Subramaniam, *Brahmin Priest of Tamil Nadu*, New York 1974. Accanto a una presentazione della religione giainista, P.S. Jaini, *The Jaina Path of Purification*, Berkeley 1979, fornisce preziose notizie sull'ordinazione e sulla condotta del mendicante nel Giainismo. Importanti analisi sulla preparazione e sul ruolo dei monaci e delle monache nel Buddhismo Theravāda si trovano in M.E. Spiro, *Buddhism and Society. A Great Tradition and Its Burmese Vicissitudes*, Berkeley 1982 (2ª ed.); e J. Bunnag, *Buddhist Monk, Buddhist Layman. A Study of Urban Monastic Organization in Central Thailand*, Cambridge 1973. Un importante studio sul Buddhismo Mahāyāna nella Cina moderna, che comprende informazioni e fotografie di ordinazioni monastiche, è H. Welch, *The Practice of Chinese Buddhism, 1900-1950*, Cambridge/Mass. 1967. Il ruolo dei sacerdoti taoisti e dei loro gradi di ordinazione è esaminato da M. Saso, *Taoism and the Rite of Cosmic Renewal*, Seattle 1972; e informazioni molto importanti sui sacerdoti e sulle pratiche dello Scintoismo sono contenute in J. Herbert, *Shintō. At the Fountainhead of Japan*, London 1967.

Uno studio completo sulla storia dell'ordinazione nell'Ebraismo è J. Newman, *Semikhah. A Study of Its Origin, History, and Function in Rabbinic Literature*, Manchester 1950; numerosi studi sulla preparazione dei moderni rabbini americani sono inclusi in J. Neusner (cur.), *Understanding American Judaism*, I: *The Rabbi and the Synagogue*, New York 1975. Tra i molti studi sul clero e sull'ordinazione nel Cristianesimo, R. Niebuhr e D.D. Williams (curr.), *The Ministry in Historical Perspectives*, New York 1956, fornisce una buona panoramica. B. Goebel, *Seven Steps to the Altar. Preparation for Priesthood*, New York 1963, discute il significato dei riti e delle cerimonie dell'ordinazione del sacerdote cattolico; una discussione utile dell'ordinazione cristiana, accompagnata da un esempio della liturgia, è offerta in *The Ordination of Bishops, Priests, and Deacons*, in «Prayer Book Studies», 20, New York 1970. N.R. Keddie (cur.), *Scholars, Saints, and Sufis. Muslim Religious Institutions in the Middle East since 1500*, Berkeley 1972, contiene infine numerosi studi sui sapienti e sui santi che costituiscono la dirigenza religiosa dell'Islamismo.

THEODORE M. LUDWIG

**ORTODOSSIA ED ETERODOSSIA.** I concetti di ortodossia e di eterodossia si trovano espressi all'interno di tutte le tradizioni religiose maggiori, anche se con espressioni estremamente varie. In rapporto alla vita religiosa, *ortodossia* indica una fede corretta oppure integra, fondata sopra una norma autorevole; *eterodossia* si riferisce invece alla credenza in una dottrina che differisce da tale norma. I due termini ebbero origine nel periodo patristico della storia cristiana, quando gli interessi dei teologi cristiani si rivolsero ai concetti professati per fede più che alla pratica religiosa in quanto tale. Ciascuna delle maggiori tradizioni religiose conosce modalità proprie per determinare l'ortodossia. Nelle varie tradizioni e anche all'interno di ciascuna tradizione nel corso delle diverse fasi della sua storia, può variare di molto il punto in cui una certa fede eterodossa viene considerata una pericolosa deviazione dall'ortodossia. Volendo presentare una panoramica generale della storia di ciascuna tradizione, si può in primo luogo notare che, nel corso del tempo, differenti credenze e/o pratiche sono state alternativamente considerate di vitale importanza. [Vedi *ORTOPRASSI*]. Mentre alcune tradizioni, inoltre, si dimostrano abbastanza disposte a tollerare un buon numero di diverse visuali all'interno di una unità più vasta, altre, invece, tendono a frazionarsi in gruppi più piccoli in lotta tra loro per stabilire chi di essi dovrà essere considerato il portatore del messaggio o dell'insegnamento autentico. [Vedi *ERESIA*].

Ciascuna delle maggiori tradizioni religiose ha dovuto fissare alcuni criteri sulla base dei quali regolare l'accettazione oppure il rifiuto dei suoi membri. In alcuni casi, il potere civile ha appoggiato le autorità religiose, mentre in altri circostanze è rimasto neutrale o disinteressato. Talora un gruppo ha insistito perché fossero inseriti criteri rigidi di purezza e di conformità, mentre altre volte si è accetto di buon grado una notevole diversità di opinioni e di pratica. Una varietà di atteggiamenti su tali argomenti è esistita in epoche diverse all'interno di ciascuna delle tradizioni maggiori.

Le Scritture normalmente servono per delineare le caratteristiche che gli uomini devono possedere per essere accettati o non accettati all'interno della religione. [Vedi *CANONE*]. Successivamente scuole teologiche, filosofiche o giuridiche si sono spesso servite delle indicazioni contenute nei testi sacri come fondamenti su cui abbozzare dei sistemi. L'elaborazione di sistemi fissi implica in genere che si debbano prendere decisioni riguardo al canone delle Scritture e alle modalità che le autorità devono seguire; è inoltre necessario creare delle istituzioni per l'istruzione di coloro che devono insegnare e difendere una particolare ortodossia. In genere la codificazione consapevole di un punto di vista ortodosso tende a verificarsi alcune generazioni dopo l'istituzionalizzazione di un nuovo modo di considerare quella fede o pratica religiosa, oppure in seguito alla realizzazione di un recupero di una tradizione più antica che è stata nel frattempo messa alla prova. In genere, la prassi per definire una norma ortodossa è costituita dalla affermazione che quella posizione ortodossa recentemente proclamata era presente già fin dagli inizi della vita della comunità.

Nel corso del XX secolo, all'interno delle tradizioni si sono manifestate due tendenze opposte: in ciascuna, infatti, si trova tanto un attivo movimento fondamentalista quanto un nuovo interesse per riconciliare al

proprio interno correnti divergenti di pensiero e di pratica. Il diffondersi dell'alfabetizzazione ha permesso ai laici di mettere in evidenza nuove forme di interesse e di partecipazione alla guida religiosa.

Coloro che sono favorevoli a un atteggiamento fondamentalista sono inclini a pensare che l'identità, per i membri di una comunità, richieda una interpretazione esclusiva della tradizione e che pertanto si debba imporre una interpretazione particolare. I pensatori più tradizionali, ma anche quelli più aperti alla modernità, comunque, vedono la tradizionale tolleranza espressa dalle diverse interpretazioni come una fonte di forza più che di debolezza.

**Popoli privi di scrittura.** I popoli privi di scrittura affermano comunemente la loro identità di gruppo attraverso miti che legittimano i rapporti sociali all'interno del gruppo stesso e lo orientano verso il più vasto universo. Gli sciamani, oppure figure equivalenti, fungono da mediatori con i poteri sacri. La conoscenza della mitologia sacra può essere condivisa secondo modalità diverse dai membri del gruppo. I mutamenti nella mitologia possono realizzarsi attraverso visioni oppure intuizioni. La pratica rituale serve a mantenere coerente l'identità tra i membri.

La devianza di solito implica la rottura dei codici di comportamento, in particolare riguardo alle questioni sessuali o familiari. Coloro che si allontanano dalle norme stabilite possono talora essere riammessi in un rapporto normale con il gruppo attraverso speciali rituali di purificazione, ma talora si allontanano definitivamente e si uniscono ad altri. Di solito si ritiene che coloro che hanno deviato abbiano offeso i poteri sacri, ed è perciò richiesto loro di sottoporsi a rituali per poter essere trasformati in persone accettabili.

**Induismo.** La filosofia della religione dell'India cassica divide le scuole religiose di pensiero in due tipi: *āstika* (di solito tradotto con «ortodossa») e *nāstika* (di solito tradotto con «eterodossa»). Sono caratterizzati come *nāstika* i giainisti, i buddhisti e i materialisti. La parola *āstika* indica l'affermazione dell'essere, mentre *nāstika* indica il nichilismo, ossia la negazione dell'essere.

La *Maitri Upaniṣad* dichiara che è importante evitare i maestri di false dottrine. La stessa *Upaniṣad* usa il termine *nāstika*, qui tradotto con «ateismo», per indicare una delle caratteristiche che provengono dagli aspetti oscuri di un io non illuminato che sono presenti in ogni uomo.

Non abbiamo fonti provenienti direttamente dalle scuole di pensiero materialiste o atee dell'India antica: le loro idee ci sono note solamente dagli scritti dei loro avversari. Ma nel caso dei giainisti e dei buddhisti, le fonti esistono ancora. L'idea classica induista è che le scuole di pensiero *nāstika* vadano condannate perché non hanno accettato l'autorità dei Veda – un rifiuto che è in pratica rivolto contro la loro funzione ereditaria di conservatori e di insegnanti dei Veda, come anche dei loro doveri in quanto sacerdoti responsabili delle rappresentazioni rituali.

Nel corso del tempo si andò sviluppando un principio di esegesi delle Scritture che consentisse qualche diversità: si potevano registrare alcune variazioni nelle interpretazioni, in considerazione della centralità che talune affermazioni di volta in volta potevano avere. Di conseguenza, avvenne che al rituale e ad altre forme della vita religiosa si poteva attribuire una maggiore oppure minore evidenza. L'accettazione delle Scritture all'interno della comunità, comunque, era una condizione preliminare necessaria. S. Dasgupta, in *History of Hindu Philosophy*, Cambridge 1963, ha scritto: «Perciò un bramino ortodosso può essere dispensato dal culto dell'immagine, se crede, ma non dalle sue preghiere vediche quotidiane o da altre cerimonie obbligatorie».

La coerenza dell'Induismo deriva dalla disciplina dei brahmani, nella loro veste di trasmettitori e conservatori del rituale e della sapienza vedica. L'opinione tradizionale è che gli antichi veggenti (*ṛṣi*), che ricevettero la saggezza originaria, diedero l'avvio a una trasmissione per via orale dei Veda e questa ultima è proseguita attraverso il sistema educativo dei brahmani. La rivelazione originaria è perciò orale, *śruti*. Il livello secondario della letteratura sacra, *smṛti*, comprende i commenti che spiegano la saggezza originaria e forniscono istruzioni sulla condotta morale e sugli argomenti a essa connessi.

La devianza all'interno della vita induista assume molte forme. La procedura usuale per riammettere i trasgressori è quella della purificazione attraverso un il rituale officiato da un brahmano. La trasgressione è percepita come impurità, che deve essere rimossa attraverso il potere restauratore del rituale.

A partire dal x secolo d.C., i buddhisti sono gradualmente scomparsi in India, sebbene il loro insegnamento si sia radicato in altri paesi. I giainisti sono rimasti come gruppo particolare, talora appoggiati dai governanti locali. Quando l'abate S.-A. Dubois, in *Hindu Manners, Customs and Ceremonies*, Oxford 1928, scrisse sull'India che aveva osservato nel tardo XVIII secolo, diede l'impressione che i giainisti fossero stati in qualche occasione dominanti in determinate zone dell'India. Dal XX secolo questo non si verifica più: i giainisti rappresentano una comunità minoritaria relativamente piccola. Prima che l'India venisse conquistata dai musulmani, i governanti locali probabilmente ebbero un certo peso nel determinare la tenden-

za a una certa propensione da parte del popolo verso la religione buddhista, giainista oppure induista. Sembra, comunque, che l'Induismo abbia vinto la sua battaglia e, durante il periodo del governo musulmano, è stata l'unica delle tre tradizioni religiose sopra citate ad avere un posto dominante nel quadro religioso indiano.

Nel momento in cui la tradizione induista ha cominciato ad affrontare la modernità, si sono innescati diversi processi. All'inizio del XX secolo, numerose personalità religiose di spicco – non tutte brahmani – hanno tentato di fornire interpretazioni dell'Induismo che avrebbero potuto conciliarsi più facilmente con le esigenze e la mentalità dell'età moderna. Scrittori come Vivekananda, Radhakrishnan, Tagore, Aurobindo e Gandhi hanno esercitato una grande influenza sugli induisti moderni.

Sono nati anche molti gruppi che difendono interpretazioni particolari dell'Induismo, come il Brāhmo Samāj e l'Ārya Samāj. Queste associazioni si battono per una riforma delle pratiche sociali induiste. Una interpretazione fondamentalista dell'Induismo è riuscita a fare appello a certi settori della popolazione induista, fatto questo che è risultato drammaticamente evidente di fronte all'assassinio di Mohandas Gandhi. L'India è uno stato secolare; in pratica, perciò, nessun gruppo religioso riceve una condizione di favore dal governo.

**Buddhismo.** Il Buddhismo emerse come uno dei movimenti di protesta contro l'Induismo ortodosso intorno al VI secolo a.C. I monaci e le monache che seguirono gli insegnamenti del Buddha considerarono quella dottrina l'unica guida necessaria per ottenere l'illuminazione. Gli storici moderni riconoscono che i buddhisti indissero numerosi concili per risolvere le dispute sorte al loro interno, ma dal momento che i vari gruppi danno una loro versione particolare di ciò che avvenne in quelle sedi, allo stato attuale non c'è consenso né sulle finalità per le quali furono indetti tali concili e nemmeno su quali risoluzioni vertevano le decisioni prese in quella sede. Gli insegnamenti furono trasmessi oralmente per molti secoli. È impossibile dire quando la tradizione orale fu messa per iscritto. Il Buddha insegnò che i missionari dovevano parlare la lingua di coloro cui si rivolgevano. Di conseguenza, l'insegnamento buddhista si è mosso rapidamente da una lingua all'altra, e gli insegnamenti sono stati tramandati in molte lingue diverse.

La tradizione afferma che un concilio fu tenuto subito dopo la morte del Buddha. Questo concilio riguardava la costituzione della disciplina monastica, il Vinaya. Si dice che un secondo concilio, tenutosi a Vaiśālī, riguardasse le dispute sulla severità delle regole monastiche. Una terza assemblea fu tenuta, a quel che si dice, dall'imperatore Aśoka intorno al 250 a.C. Alcune versioni della tradizione dicono che questo concilio completò la ratifica del canone delle Scritture buddhiste e inviò missionari in vari paesi.

Quando si ricercano le fonti per la comprensione del rapporto tra il Buddhismo e lo Stato e anche per i problemi legati all'ortodossia e all'eterodossia all'interno del Buddhismo, possono risultare utili le cronache dello Sri Lanka, la cui forma scritta più antica risale approssimativamente al IV secolo d.C. La norma per le pratiche monastiche era rappresentato dal Vinaya, il codice per la vita monastica che si riteneva fosse stato trasmesso direttamente dal Buddha.

Di fronte al fenomeno delle sette, il Vinaya stabilisce che, quando quattro o più monaci in un monastero non sono d'accordo con gli altri, possono partire e fondare un loro nuovo monastero. Questo ha reso possibile lo sviluppo di molti punti di vista differenti all'interno del Buddhismo, al punto che si può dire che l'unità all'interno di questa tradizione viene mantenuta soltanto grazie alla disciplina dell'ordine. Nello Sri Lanka, in un primo momento due grandi monasteri tesero a dominare la vita e la pratica buddhiste: il Mahāvihāra e l'Abhayagiri. W. Rahula, nella sua *History of Buddhism in Ceylon*, Colombo 1956, scrive: «Il Mahāvihāra... era fedele alla vera lettera degli insegnamenti e delle tradizioni ortodosse accettate dai Theravādin. I monaci dell'Abhayagiri, perciò, apparvero agli occhi del Mahāvihāra non ortodossi ed eretici» (p. 85).

In certi momenti della storia dello Sri Lanka, l'uno oppure l'altro di questi due monasteri maggiori poté trovarsi favorito, grazie alle predilezioni del regnante. Questi episodi indicano che nel Buddhismo, come in altre tradizioni, i capi politici hanno esercitato un considerevole controllo su ciò che va considerato ortodosso o accettabile. D'altro canto, se i governanti offendono indebitamente i valori tradizionali del popolo, possono a loro volta trovsarsi in difficoltà.

Il sesto grande concilio buddhista fu tenuto a Rangoon (Birmania) nel 1954-1956. Esso ripubblicò la Scrittura buddhista e promosse movimenti di reciproca comprensione tra buddhisti di tradizioni storiche diverse. Tra i buddhisti si è sviluppato un movimento ecumenico, come indicato dalla fondazione del World Fellowship of Buddhists. nel 1950. I seguaci laici si sono fatti assai più attivi nel periodo moderno. Storicamente gli ordini monastici hanno avuto il monopolio dell'istruzione e della trasmissione delle Scritture, ma nelle condizioni moderne questo non si verifica più.

Il fondamentalismo è stato un aspetto preminente del Sōka Gakkai del XX secolo. Questo gruppo segue l'insegnamento di Nichiren, in particolare riguardo al-

l'importanza di una sola Scrittura, e difende l'attivismo politico come un modo per imporre i valori buddhisti.

**La religione cinese.** La vita religiosa in Cina, fin dalla più antica dinastia nota (quella degli Shang, intorno al 1600 a.C.), si è plasmata sulle forme cultuali di devozione verso gli antenati e su una visione del mondo che afferma la necessità di dirigere tutte le attività umane verso l'armonia con le forze nascoste nella natura e con quelle che la trascendono. Quasi tutte le scuole di pensiero cinesi hanno affermato che una realtà che circonda ogni cosa, il Tao, conserva l'equilibrio e l'armonia tra i processi divergenti che costituiscono l'esistenza.

L'imperatore divenne allora una figura centrale, dato che egli sanciva l'ordine divino e creava oppure elevava nuovi divinità. Diversamente dall'India, perciò, in Cina il potere non è legato in via prioritaria ai sacerdoti.

Il periodo formativo del fermento religioso fu quello delle Cento Scuole (VI-III secolo a.C.). I problemi dibattuti di solito riguardavano come sviluppare il carattere individuale in modo da vincere le forze discordanti che conducono al disordine sociale. Le due maggiori scuole di pensiero che emersero da questi dibattiti, quella confuciana e quella taoista, condividevano la premessa che esiste un Tao che racchiude ogni cosa e che gli uomini devono imparare a equilibrare l'esistenza in modo appropriato. Le divergenze tra queste due scuole riguardavano le modalità attraverso le quali sarebbe stato possibile ristabilire l'equilibrio, sebbene nessun punto di vista escludesse necessariamente l'altro.

La scuola che affermava l'esclusiva ortodossia della credenza e della pratica fu quella legalista, al potere durante la dinastia Ch'in (221-206 a.C.). Durante questo rigido regime, gli studiosi confuciani furono uccisi e i libri dell'insegnamento tradizionale furono bruciati. Dopo il crollo di questo governo, le dinastie successive appoggiarono il Confucianesimo fino a farlo diventare religione di Stato, – ruolo che mantenne fino all'epoca moderna.

Durante il periodo Han, il Confucianesimo fornì al governo un codice standard di norme rituali e morali che regolavano il comportamento tra gli uomini. I libri sacri furono accuratamente conservati e fornirono la necessaria continuità tra i tempi antichi e le nuove necessità immediate dello Stato. Sotto l'imperatore Wu (140-87 a.C.) furono compiuti molti sforzi per istituire un sistema nazionale di scuole e un sistema di prove di esame per la pubblica amministrazione. L'ortodossia testuale venne istituzionalizzata. Il programma di studio delle scuole consisteva nei classici confuciani. Lo scopo era quello di produrre un grande numero di saggi confuciani, per servire l'imperatore e la società come impiegati e come esempi morali.

**Ebraismo.** Intorno all'inizio del IV secolo a.C., il capo religioso Esdra, sacerdote e scriba, tornò fra gli esiliati da Babilonia a Gerusalemme, dove attuò una riforma religiosa che fu da modello per l'Ebraismo successivo. Questi fatti sono registrati nei libri biblici di Esdra e di Neemia. La nuova costituzione dell'Ebraismo, che si realizzò in quest'epoca, rese le Scritture accessibili mediante l'istituzione di scuole e l'uso di occasioni pubbliche come opportunità per l'istruzione degli adulti. La Bibbia dice: «Ed Esdra il sacerdote portò la Legge davanti all'assemblea, agli uomini e alle donne e a tutti coloro che erano in grado di capire... e le orecchie del popolo furono attente al libro della Legge» (Ne 8,2s).

Questo processo di rifondazione dell'Ebraismo assegna una funzione di insegnamento agli scribi (gli studiosi della Legge), ma implica anche che il popolo debba impadronirsi degli insegnamenti attraverso la sua capacità uditiva di comprensione. Si dice che le riforme di Esdra raggiunsero il culmine quando il popolo si impegnò con un patto solenne a non fare più matrimoni misti, a sospendere il lavoro di sabato, a sostenere il Tempio e, in generale, a compiere i dettami della Legge. La scuola degli scribi, fondata da Esdra o almeno in suo nome, probabilmente iniziò a costituire uno schema di ortodossia che portò in seguito, dopo la distruzione del Tempio nel 70 d.C, alla trasformazione in canone delle Scritture ebraiche.

Successivamente, la posizione dell'Ebraismo fu stabilita dai rabbini, che puntavano soprattutto sullo studio delle Scritture, sulla preghiera e sulle opere di pietà. Sotto la guida del rabbino Yehudah ha-Nasi' (vissuto forse intorno al 135-200), fu fatto un tentativo di uniformare la pratica ebraica. Il risultato di tale sforzo è rappresentato da quella raccolta della sapienza rabbinica intitolata Mishnah, che divenne la fonte primaria di riferimento e la base intorno alla quale in seguito fu compilato il Talmud.

L'ebreo moderno usa la parola *ortodosso* traendola direttamente dall'inglese o da altre lingue occidentali, poiché nell'antico ebraico non esiste alcun termine simile. La parola equivalente a *eterodossia* è invece *min*, che tende a indicare piuttosto «l'individuo deviante» dalla norma. Esistono alcune particolari procedure per la riammissione dei devianti. Il filosofo Spinoza fu scomunicato dalle autorità rabbiniche in Olanda, nel 1656, per i suoi atteggiamenti che rischiavano di diventare pericolosi per l'autorità biblica. L'idea che singoli o gruppi potessero manifestare opinioni e pratiche pericolose per il benessere della tradizione è attestata nell'Ebraismo, per quanto possiamo risalire nel passa-

to. All'epoca di Esdra, singoli uomini e gruppi interi venivano esclusi dal tempio per avere compiuto varie pratiche considerate impure, quali, per esempio, i matrimoni misti. Nei diversi periodi storici, comunque, questa forma di esclusione fu attuata secondo modalità che variarono considerevolmente. Dopo la distruzione del Tempio, i rabbini raramente scomunicarono qualcuno. Nel periodo moderno, l'esclusione non è considerata un problema significativo.

L'Ebraismo riformato si sviluppò in Germania intorno al 1840 e in seguito comparve negli Stati Uniti, dove si diffuse ampiamente. Il gruppo dell'Ebraismo riformato usò per primo il termine *Ebraismo ortodosso* per caratterizzare i suoi oppositori conservatori più tradizionali. L'Ebraismo riformato mise in evidenza l'osservanza individuale della legge morale più che la rigida osservanza dei codici giuridici tradizionali.

**Cristianesimo.** Nelle lettere pastorali del Nuovo Testamento, ai membri della Chiesa si chiede di vivere «nella santità della condotta e nella pietà, attendendo e affrettando la venuta del giorno di Dio» (2 Pt 3,11s). I cristiani sono messi in guardia contro «i falsi maestri in mezzo a voi, che introdurranno eresie perniciose, anche rinnegando il Signore che li ha riscattati» (2 Pt 2,1).

Questi passi e altri simili indicano la presenza di divisioni all'interno delle prime generazioni di cristiani. Durante i primi tre secoli, infatti, la faziosità emerse dai conflitti sorti intorno alla purezza della condotta, alla fermezza durante la persecuzione, alla gnosi, alla cristologia e a questioni pratiche come la data della Pasqua. Quando l'imperatore Costantino divenne cristiano, nel IV secolo, egli tentò di unire ancora di più i propri territori favorendo l'unificazione della dottrina tra i cristiani. Sotto i suoi auspici, infatti, fu convocato nel 325 il Concilio di Nicea e fu raggiunto l'accordo sulle questioni in discussione. Le opinioni dissidenti furono considerate anatema.

***L'ortodossia orientale.*** Nel 1054 tra la Chiesa cattolica e le Chiese dell'Impero bizantino orientale si realizzò uno scisma. Le Chiese orientali si considerano una confraternita di Chiese governate dai propri vescovi. Oggi ci sono quindici Chiese simili. Esse affermano di aver conservato la fede apostolica originaria, che esse ritengono sia stata espressa attraverso la comune tradizione cristiana dei primi secoli. Riconoscono sette concili ecumenici.

***Il Cattolicesimo.*** La dottina che in seguito fu considerata la posizione ortodossa ravvisava nella figura del vescovo di Roma l'autorità principale. L'autorità dei vescovi era legittimata dalla successione apostolica. L'importanza del clero fu legata alla centralità del rituale dell'Eucarestia. Lo storico Eusebio, contemporaneo dell'imperatore Costantino, scrisse una storia della Chiesa che per secoli avvalorò l'idea che le strutture e le dottrine della Chiesa del IV secolo fossero equivalenti alle pratiche e alle credenze originarie.

***Il Protestantesimo.*** I riformatori nel XVI secolo affermarono di sostituire l'autorità della gerarchia della Chiesa cattolica con l'autorità della Bibbia. Essi negarono la dottrina della transustanziazione e giudicarono i loro ministri competenti per interpretare le Scritture. Gli insegnamenti dei concili della Chiesa dovevano essere appoggiati solamente se erano conformi alle Scritture.

Con il passar del tempo, il rapporto tra lo Stato e le Chiese nei Paesi protestanti fu sempre più improntato a una netta separazione. Perciò le differenze presenti tra i vari gruppi cristiani non furono legate al bisogno, da parte dello Stato, di ripristinare l'unità. Se i cristiani avevano idee diverse tra loro, erano liberi di lasciare la propria confessione per stabilire forme diverse di Cristianesimo. Nel trattato *A Plain Account of the People Called Methodist* (1749), John Wesley descrive la prima protesta dei metodisti contro l'autorità gerarchica legittimata dalla dottrina: «I punti su cui noi soprattutto insistevamo erano quattro; primo, che l'ortodossia, ossia l'opinione corretta, è, nel migliore dei casi, solamente una parte veramente esigua della religione, se le può essere consentito di essere davvero una qualche sua parte». Il compito principale della religione, secondo Wesley, doveva essere quello di realizzare una trasformazione della coscienza, in modo che il credente potesse giungere ad avere la sua mente interamente rivolta a Cristo.

***Il Concilio di Trento.*** Durante il concilio di Trento (1545-1563) la Chiesa cattolica riaffermò le proprie posizioni. Molti degli abusi che avevano preceduto la Riforma furono eliminati, ma l'autorità della gerarchia ecclesiastica, il ruolo del clero e la dottrina della transustanziazione furono riaffermati. Allo stesso tempo, fu pronunciata la scomunica contro le varie dottrine dei Protestanti.

***Il periodo moderno.*** In questi ultimi tempi sono stati compiuti alcuni tentativi per giungere a una ulteriore reciproca comprensione tra le diverse Chiese cristiane. Nel Concilio Vaticano II (1962-1965), molti studi riconsiderarono i ruoli del clero e dei laici e dell'insegnamento biblico rispetto alla natura della Chiesa. La tribuna per la discussione protestante di problemi simili è stato il Consiglio Mondiale delle Chiese, che si riunisce ogni sei anni, fin dalla sua fondazione, dopo la seconda guerra mondiale. A questo consiglio partecipano rappresentanze della maggioranza delle Chiese protestanti e ortodosse orientali. Coloro che istituirono il Consiglio Mondiale affermarono che sa-

rebbe potuto nascere più facilmente un mutuo rispetto dalla reciproca conoscenza e dall'azione comune. I fondatori di questo organismo hanno immaginato un processo a lungo raggio, dal quale possa emergere un senso più grande di reciprocità, il cui risultato può essere, in ultima analisi, la risoluzione dei conflitti storici.

Il fondamentalismo tra i protestanti di solito proclama l'infallibilità della Bibbia e insiste sopra una particolare interpretazione della Scrittura. Gli atteggiamenti fondamentalisti esistono all'interno di tutte le maggiori confessioni protestanti.

**Islamismo.** Una delle parole arabe usate come equivalente di ortodossia è *mustaqīm*. Essa proviene dalla prima sura del Corano, in cui ai credenti si chiede di seguire il retto sentiero, *al-sirāṭ al-mustaqīn*. A questo riguardo, il retto sentiero rappresenta prima di tutto un modo di vivere. Ciò che devia da esso sarebbe riconducibile a una questione di rifiuto dei comandi divini. Dal punto di vista coranico, chi nega è chiamato *kāfir* («miscredente», da *kufr*, «ingratitudine; miscredenza»).

Le prime dispute tra i musulmani si svolsero circa trent'anni dopo la morte del Profeta. Le divergenze riguardavano le discussioni su chi avrebbe potuto essere legittimamente la guida della comunità. Dopo una breve guerra civile, i membri si divisero in due gruppi, sunniti e sciiti. Il primo riconosceva ai capi effettivi della comunità di essere stati legittimati. Il secondo non accettò nessun capo, tranne il califfo Ali, ma di preferenza aspettava un capo incaricato direttamente da Dio di riapparire e di ristabilire la giustizia sulla terra. Un terzo gruppo, infine, i Khariiti, tentò di imporre un rigido puritanesimo come criterio per l'appartenenza alla comunità, ma non riuscirono a ottenere il favore della maggioranza. Con il passar del tempo, la loro posizione divenne del tutto insignificante.

L'Islamismo sunnita e quello sciita hanno sviluppato ciascuno separatamente i propri sistemi di leggi religiose e di teologia, ma nessuno dei due esclude esplicitamente l'altro dall'Islamismo. Piuttosto, ognuno considera l'altro fuorviato nelle sue interpretazioni degli aspetti particolari dell'Islamismo.

In una delle affermazioni teologiche sunnite comunemente usate come base per l'istruzione degli studiosi-giuristi, nel Medioevo e nelle scuole tradizionali ancora oggi (il *Commmentario di al-Taftāzānū al Credo di al-Nasafi-*, qui citato secondo la traduzione di E. Elder, New York 1950) l'eresia è caratterizzata come *bāṭin* (interpretazione esoterica del Corano). Qui eresia è considerata equivalente a miscredenza. Anche i teologi che commentano il Corano equiparano la miscredenza alla disperazione e alla messa in ridicolo della legge. Più che definire le caratteristiche che porterebbero all'esclusione, essi spiegano quali atteggiamenti sono inaccettabili. Al-Taftāzānī si preoccupa di riammettere i grandi peccatori nella comunità e sottolinea l'attenzione che il Corano presta al perdono di Dio. La comunità tendeva a lasciare il giudizio finale dei peccatori alla decisione di Dio, nel giorno del Giudizio Universale.

La responsabilità per la guida su questioni riguardanti l'appartenenza alla comunità riguarda i giuristi più che i teologi. All'occasione, quando il potere civile volle appoggiare le opinioni di studiosi-giuristi particolari, alcuni uomini furono condannati per le loro idee. Più spesso, le condanne degli studiosi-giuristi rispetto alle opinioni dissenzienti ebbero poco effetto.

A decidere quali pratiche e quali opinioni dovevano essere considerate più adeguate era di fatto un processo lento e del tutto informale. Non c'erano realtà in alcun modo equivalenti ai concili buddhisti o cristiani. Solamente a cose avvenute si poteva stabilire che un particolare modo di vedere aveva ottenuto un appoggio assai diffuso. Anche grazie a questo sistema, coloro che parteggiavano per opinioni diverse non rimanevano di solito esclusi dalla partecipazione alla comunità. Gli studiosi-giuristi spesso usavano l'uno contro l'altro un linguaggio offensivo, ma una simile retorica di solito non portava a escludersi reciprocamente dalla vita comunitaria.

Le procedure mediante le quali veniva eleaborata la legge religiosa *sharī'ah* comprendevano il ricorso a catene di trasmettitori per legittimare le narrazioni tradizionali che rispettavano le parole e gli atti del profeta Maometto e dei suoi compagni. Questo processo di legittimazione era simile al ricorso cristiano e buddhista a una linea ininterrotta di trasmettitori fidati dell'insegnamento originario.

Nel XX secolo, i musulmani avevano ormai cacciato la dominazione straniera da ogni Stato musulmano. Gli Stati musulmani, divenuti recentemente indipendenti, hanno dimostrato atteggiamenti differenti nell'adattare alle condizioni moderne i propri codici giuridico-religioso di stampo spesso medievale. Molti autori hanno fornito interpretazioni dell'Islamismo per l'epoca moderna; due dei più influenti sono stati Syed Ameer Ali e Muhammad Iqbal.

Nel mondo arabo, in Iran e nel subcontinente indopakistano si è sviluppata recentemente una forma attiva di fondamentalismo musulmano. Questi gruppi fondamentalisti affermano l'urgenza di arrivare a un accordo intorno a una interpretazione unica dell'Islamismo e di imporla facendo ricorso a uno Stato controllato da uomini moralmente onesti.

[Vedi *ESPULSIONE, SCISMA*; vedi inoltre *VERITÀ*, vol. 4].

## BIBLIOGRAFIA

P. Berger, *The Heretical Imperative*, Garden City/N.Y. 1979, è una discussione recente dei problemi dell'ortodossia, nel mondo moderno, presso tutte le tradizioni religiose. Per i processi rituali in atto nel conflitto tra ortodossia ed eterodossia presso i popoli privi di scrittura, cfr. V. Turner, *The Ritual Process. Structure and Anti-Structure*, 1969, Ithaca/N.Y. 1977 (trad. it. *Il processo rituale*, Brescia 1972). Una panoramica completa del pensiero religioso indiano è S. Dasgupta, *History of Indian Philosophy*, I-III (1922-1940), Cambridge 1963. Per l'India moderna, cfr. R.D. Baird (cur.), *Religion in Modern India*, New Delhi 1981. S. Dutt, *Buddhist Monks and Monasteries of India*, London 1962, offre una panoramica sul Buddhismo indiano. Per il pensiero cinese, W. Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy*, Princeton 1963, è eccellente. R.M. Seltzer, *Jewish People, Jewish Thought. The Jewish Experience in History*, New York 1980, è una buona fonte per la storia intellettuale ebraica. Tre libri costituiscono una eccellente introduzione ai complessi problemi dello sviluppo del primo Cristianesimo: R.M. Grant, *Augustus to Constantine*, New York 1970; R.L. Wilken, *The Myth of Christian Beginnings*, Garden City/N.Y. 1971; e Elaine H. Pagel, *The Gnostic Gospels*, New York 1979 (trad. it. *I vangeli gnostici*, Milano 1987). Anche K.S. Latourette, *A History of Christianity*, New York 1953, fornisce un'ampia panoramica. Rispetto all'Islamismo, F. Rahman, *Islamic Methodology in History*, Karachi 1965, illustra i processi del pensiero islamico. W.M. Watt, *Islamic Philosophy and Theology*, Edinburgh 1984 (2ª ed. riv. e ampl.), descrive le principali scuole di pensiero. N.J. Coulson, *A History of Islamic Law*, Edinburgh 1971, discute le strutture giuridiche e religiose. Per il periodo moderno, cfr. Ph.H. Stoddard, D.C. Curthel e Margaret W. Sullivan (curr.), *Change and the Muslim World*, Syracuse/N.Y. 1981.

SHEILA MCDONOUGH

**ORTOPRASSI.** Derivata dal greco *orthos* («dritto, retto») e *praxis* («agire, pratica»), l'*ortoprassi* si riferisce alla «correttezza di una pratica oppure di un insieme di pratiche accettate o riconosciute come corrette», secondo il *Webster's Third International Dictionary of the English Language*. Il termine viene usato raramente in inglese, perché è stato sostituito dal vocabolo ad esso collegato *ortodossia*, derivato dal greco *orthos* e *doxa* («opinione, credenza»). Il *Webster's Third* definisce l'*ortodossia* una «conformità a una formulazione ufficiale della verità, specialmente nella credenza e nella pratica religiosa». Perciò l'uso comune inglese presume che il dogma regoli la pratica.

La propensione a pensare in termini di ortodossia più che di ortoprassi ha radici storiche. Durante i primi secoli della Chiesa cristiana, infatti, i concili ecumenici definirono e sostennero un credo ortodosso per reprimere le eresie che potenzialmente avrebbero potuto dividere i cristiani. Durante il periodo della Riforma, l'interpretazione dottrinale divenne un terreno di battaglia per l'ortodossia, quando le varie Chiese lottarono per riportare la stabilità nella fede, dopo un periodo di fermento e di scismi. Nel mondo moderno, le ideologie tradizionali hanno i loro sostenitori che difendono pugnacemente le idee ortodosse contro nuove interpretazioni indipendenti da esse. In seguito a queste vicissitudini storiche, gli occidentali comunemente ritengono che le credenze siano il nucleo determinante di qualsiasi religione.

Le religioni, comunque, non cominciano e non finiscono con la sola dottrina. Comportano anche pratiche liturgiche, contemplative o etiche, come anche esperienze dirette o mediate del sacro. Se le dottrine, oppure le credenze, restassero l'unico parametro per misurare una tradizione religiosa, allora altri aspetti della vita e dell'esperienza religiosa, che in certi casi possono essere ben più importanti della fede, verrebbero di fatto trascurati o ignorati.

L'ortoprassi fornisce un punto di riferimento non dottrinale per analizzare una religione, un modello alternativo per comprenderne il funzionamento all'interno di una certa comunità. Il concetto di ortoprassi aiuta gli studiosi ad ampliare la propria immaginazione e ad accrescere la propria «musicalità», la propria sensibilità verso il pieno scopo e la varietà dei ritmi, dei modelli e delle armonie della vita religiosa.

*Ortoprassi* è un termine particolarmente adatto per descrivere casi in cui i codici scritti di comportamento per la liturgia e per la vita quotidiana costituiscono gli obblighi fondamentali della religione. Frederick Streng ha chiamato questa modalità religiosa «armonia con la legge cosmica», notando che i codici delineano non solamente la via della religiosità individuale, ma anche i ruoli gerarchici e complementari che costituiscono una società armoniosa.

L'Ebraismo, l'Induismo, il Confucianesimo e l'Islamismo sono dei validi esempi dell'«armonia con la legge cosmica» di cui parla Streng. Il principale obbligo religioso, presso queste tradizioni, è l'osservanza di un codice di comportamento rituale e sociale stabilito fin nei minimi dettagli dai testi religiosi e dai commenti eruditi, conformemente all'interpretazione data dall'*élite* religiosa colta. Al codice viene riconosciuta una sacra autorevolezza, perché fu stabilito in epoca antica da un Dio oppure dal fondatore o dai fondatori venerati della tradizione. Queste religioni non hanno un credo, non hanno una affermazione o un dogma ufficialmente riconosciuti che abbiano un posto chiave nella liturgia o nei riti di passaggio. In questi esempi la religiosità non consiste in prima istanza nell'avere delle opinioni corrette, ma nel conformarsi a una serie di comportamenti.

L'ortoprassi è centrale per le dinamiche della vita religiosa nell'Ebraismo, nell'Induismo, nel Confucianesimo e nell'Islamismo. Nelle prime tre tradizioni nominate, per esempio, l'osservanza del proprio codice religioso (ortoprassi) costituisce e rafforza l'identità culturale ed etnica della comunità. Queste religioni non affermano di essere universali; ciascuna di esse è strettamente vincolata a una entità culturale ben specifica.

I gruppi sociali ed etnici trasmettono alle generazioni future la propria identità comunitaria attraverso costumi particolari, basati su simboli e valori condivisi che costituiscono i confini comportamentali tra loro e altri gruppi (Royce, 1982). Nell'Ebraismo, nell'Induismo e nel Confucianesimo, le pratiche ordinate dalla legge sacra definiscono i confini distintivi della cultura e l'identità del gruppo all'interno di un mondo più vasto. In questi casi la religione definisce e riafferma le radici culturali più che le credenze di ogni persona: identità religiosa e identità culturale sono inseparabili. L'osservanza del codice scritto assicura anche una parvenza di unità all'interno di ogni gruppo, nonostante considerevoli variazioni locali causate dalle differenze linguistiche o regionali.

A prima vista, l'Islamismo non sembra usare l'ortoprassi per affermare la propria identità etnica. Esso infatti non è stato legato a un gruppo etnico o culturale; come il Cristianesimo e il Buddhismo, è diventato una religione mondiale, diffondendosi ampiamente nel mondo tra moltissimi popoli. In origine, comunque, l'Islamismo fu fortemente legato alla cultura e all'identità arabe; per diventare un musulmano era necessario unirsi a una tribù araba, se non si era già arabi per nascita. Forse l'originaria limitatezza culturale dell'Islamismo, l'idea di sé come la religione di un popolo particolare e scelto, contribuisce a giustificare la centralità dell'ortoprassi. Essere un musulmano significa accettare e osservare la legge di Allāh. Arrendersi ad Allāh non è una questione di fede in una qualche dottrina: è semplicemente una questione di obbedienza ai suoi comandi (Smith, 1963).

Sebbene la legge coranica non mantenga più gli originari confini etnici dell'Islamismo, essa serve a creare unità all'interno del mondo islamico, minimizzando perciò le differenze reali. L'interpretazione sunnita e quella sciita della legge differiscono considerevolmente e sussistono variazioni locali nel modo in cui la legge viene applicata. L'osservanza della legge, comunque, identifica ogni comunità come musulmana. Un impegno a realizzare l'ortoprassi lega insieme tutti coloro che si arrendono ad Allāh.

Nell'Ebraismo, nell'Induismo, nel Confucianesimo e nell'Islamismo, la legge sacra stabilisce anche un grado di purezza religiosa che, insieme alla conoscenza della legge, definisce una classe dominante religiosa e sociale. Tutti gli esponenti della cultura sono tenuti tradizionalmente a osservare i costumi del gruppo, secondo quanto viene codificato dalla legge, ma l'osservanza meticolosa era la qualità che definiva l'*élite* religiosa e in qualche modo anche una sua precisa responsabilità.

Le gradazioni della purezza e dell'osservanza religiosa definiscono e perpetuano la struttura gerarchica della società induista. Gli induisti delle caste più elevate hanno responsabilità rituali più pesanti e sono obbligati a mantenere un grado elevato di purezza. Similmente, i gruppi che cercano un riconoscimento per la loro accresciuta condizione sociale nella società induista devono aumentare il livello della loro purezza rituale. Perciò nella cultura induista la legge sacra stabilisce scrupolosamente un livello sia per i singoli sia per i gruppi (Dumont, 1967).

Sebbene la cultura ebraica, quella confuciana e quella islamica non siano state caratterizzate da una gerarchia religiosa articolata per gradi secondo un modello complesso paragonabile al sistema induista delle caste, tuttavia l'osservanza scrupolosa della legge e la conoscenza della tradizione erano, nonostante tutto, sotto la responsabilità dell'*élite* sociale e religiosa. In Cina, la legge e il codice rituale riguardavano prima di tutto l'etica sociale, il livello di una società umana e civilizzata. Essi comunque prescrivevano anche obblighi rituali riguardo al lutto e al culto degli antenati. Il mandarino doveva essere il modello della persona morale civilizzata, con un profondo senso del dovere verso la famiglia e la comunità. Nell'Ebraismo e nell'Islamismo, la legge definiva una modalità completa di esistenza: osservanza rituale, codice dietetico, morale, pratiche familiari e matrimoniali. Il rabbino nell'Ebraismo e gli *'ulama'* nell'Islamismo erano studiosi e maestri che incarnavano e interpretavano la legge per le loro congregazioni.

Nelle tradizioni in cui l'osservanza della legge costituisce l'obbligo religioso centrale, l'ortoprassi stabilisce e afferma i confini etnici e religiosi e i diversi livelli di purezza sociale e religiosa. Essa regola, in ogni caso, lo svolgimento di un'ampia gamma di tradizioni e di circostanze religiose. L'esame di una serie di esempi consentirà di rendersi conto della varietà dei ruoli che l'ortoprassi svolge nelle diverse religioni del mondo.

Nelle culture tribali, l'ortoprassi non definisce solamente gli obblighi religiosi; essa rappresenta anche la legge della tribù. La sua funzione sacra e quella secolare sono difficilmente distinguibili. Le autorità della tribù e gli addetti al rituale appartengono di solito a due gruppi distinti; tuttavia, poiché essi condividono una

tradizione e un senso dell'ortoprassi comune, religione e governo si sostengono l'un l'altro. La religione e lo Stato possono cooperare in piena armonia solamente in una comunità religiosamente omogenea. Quando il pluralismo religioso diventa la norma, allora la legge secolare deve svilupparsi lungo principi autonomi, che vanno applicati equamente a tutti i cittadini, qualunque sia la loro religione.

Anche nelle società più ampie e più complesse, come nell'India precedente ai Mogul oppure nella Cina tradizionale, la legge sacra può essere strettamente collegata all'autorità regale e alla legge profana, se una religione risulta decisamente dominante oppure se si è costituita attraverso una affermazione incontestabile come ideologia di Stato. I governanti indiani e cinesi non erano essi stessi l'*élite* religiosa, ma la loro sovranità e la loro efficacia nel governare si fondavano e si appoggiavanao sul codice sacro.

In Cina, il Confucianesimo rimase la religione di Stato e l'ideologia ufficiale fino al 1911, e i suoi valori furono rafforzati dalla legge, sebbene fossero presenti anche il Buddhismo, il Taoismo, il Nestorianesimo, l'Islamismo, l'Ebraismo e il Cristianesimo. Lo Stato accettò l'esistenza di altre religioni purché esse non si proclamassero la legge religiosa di qualche regione. Quando i taoisti, i musulmani oppure i buddhisti occasionalmente tentarono di sostituire i costumi confuciani con i propri, essi furono accusati di ribellione e puniti direttamente dal potere militare dello Stato.

I Cinesi non videro nessuna minaccia nella coesistenza delle religioni, anche quando due religioni erano ugualmente presenti nella vita di un singolo cittadino. La maggior parte dei Cinesi, infatti, univa i valori e le pratiche confuciani al Buddhismo, al Taoismo oppure a qualche altra religione. Ogni religione, comunque, aveva il proprio posto nella gerarchia dell'ordine sociale. Secondo un antico detto, «il Taoismo cura il corpo; il Buddhismo regola la mente; il Confucianesimo governa lo Stato». Perciò i Cinesi trovarono un mezzo per conciliare il pluralismo religioso con il mantenimento di un codice e di una ortoprassi sacrali, una conciliazione che per millenni servì da base per l'ordine sociale.

Ortodossia e ortoprassi sono fattori chiamati in causa anche nel processo di rinnovamento religioso comunitario. La storia delle religioni offre infinite variazioni sul tema del rinnovamento come lotta comune per rinnovare la freschezza e l'autorità della propria tradizione. Fede e pratica sono soggette a una continua reinterpretazione da parte dell'*élite* religiosa, che riesamina la propria interpretazione della tradizione sulla base delle esigenze dell'epoca e di quelle della gente ordinaria, che crede e pratica la propria religione secondo modalità che riflettono le proprie condizioni individuali, sociali e storiche. Ciò che rende le credenze e le pratiche corrette (*orthos*) è il consenso della comunità esistente in ciascuna circostanza sociale e storica particolare. In ogni rappresentazione religiosa, dal culto quotidiano alla più solenne cerimonia, gli attori incarnano i significati e le pratiche secondo le loro esperienze, collettive e personali.

Ortoprassi e ortodossia diventano problemi perché la religione e i suoi significati sono sociali e condivisi. La credenza e l'esperienza personale che non siano state mediate attraverso i simboli della tradizione né autenticate dalla comunità religiosa esistente isolano l'individuo; la fede privata è socialmente insignificante, spesso percepita come fantasia o addirittura come pazzia. Il processo che rende la religione un fatto sociale rappresenta la mediazione di una fede, l'incarnazione di un significato. Il modo in cui la collettività percepisce questo processo è variabile: esso si modifica con il tempo e con le circostanze e per questo motivo le tradizioni religiose vengono costantemente rinnovate e reinterpretate.

Le culture pluralistiche sono lacerate dalle affermazioni contrastanti dell'ortodossia e dell'ortoprassi. Il problema dell'ortoprassi domina il contrasto religioso nei gruppi settari che cercano di separarsi da una società corrotta, sviata e guasta. I loro membri si ritirano in comunità segnate da una vita religiosa rigida ed esigente. Gli Amish e gli Shaker, tra gli altri, rifiutarono la cultura cristiana più liberale, considerando le sue leggi e la sua vita religiosa decadute e depravate. Cercarono di mettere in pratica la loro concezione di una vita cristiana pura, rifiutando la corruzione della società peccatrice. I membri delle nuove comunità che non seguivano la disciplina furono dapprima rimproverati, poi evitati e infine espulsi. Vivere correttamente era la misura della vita religiosa.

In qualche modo simili agli Amish e agli Shaker, pur senza aver una finalità settaria, sono gli ordini religiosi della Chiesa cattolica, oppure il *saṃgha* del Buddhismo. Questi gruppi di persone scelgono la vita religiosa in risposta a una vocazione speciale: essi rinunciano ai piaceri e ai legami del mondo materiale, come il sesso e la proprietà, per vivere una vita di purezza e di contemplazione. Tradizionalmente si ritiene che la loro vita, esemplare per il sacrificio e per la disciplina, rechi un beneficio all'intera comunità dei fedeli e non solamente a loro stessi.

L'ortoprassi può appoggiare il braccio secolare dello Stato oppure la ribellione di un movimento settario. Può essere una forza per il cambiamento oppure per la

repressione. A volte, le potenti forze religiose possono affidarsi saldamente all'ortoprassi per mantenere i valori tradizionali, come tra i musulmani dell'Iran contemporaneo e tra alcuni gruppi cristiani negli Stati Uniti. Altre volte, l'ortoprassi si evolve insieme con l'accettazione, da parte della comunità, di realtà e di valori nuovi, come nell'allentamento delle regole sul bere e sul gioco delle carte tra i Metodisti americani alla metà del XX secolo, oppure nei mutamenti intervenuti all'interno del Cattolicesimo dopo il Concilio Vaticano II. Un esempio più antico è rappresentato dall'accettazione del clero sposato tra i buddhisti della Terra Pura in Giappone, fin dal XIII secolo. L'ortoprassi può servire anche alla causa del progressivo mutamento sociale, come è avvenuto per opera di molti teologi della liberazione del XX secolo. Questo gruppo considera prassi, azione e riflessione sull'azione il nucleo della vita cristiana e ritiene che la pratica corretta (ortoprassi) sia diretta alla liberazione degli oppressi e alla riduzione della sofferenza nel mondo.

Il concetto di ortoprassi consente allo studioso della religione di evitare di prestare una eccessiva attenzione al modello dottrinale delle religioni, ma è necessario un avvertimento. Nella maggior parte dei casi, infatti, ortoprassi e ortodossia sono intimamente connesse e rappresentano due aspetti tra loro correlati della vita religiosa. Fede e pratica allo stesso tempo si implicano e si appoggiano vicendevolmente.

Poiché l'ortoprassi è più importante dell'ortodossia nelle religioni tribali, le «vie degli dei e degli antenati» sono basate su storie oppure su credenze riguardo a ciò che gli dei oppure gli antenati fecero o dissero. Queste pratiche non sono solamente una serie casuale di comportamenti, ma esprimono una visione del mondo, una storia coerente della comunità e del suo rapporto con il mondo che essa conosce. Similmente, non c'è una motivazione per seguire una vita ritualmente corretta o pura nell'Ebraismo, nell'Induismo, nel Confucianesimo o nell'Islamismo, senza credere in Dio e sulla legge che Dio o i profeti misero per iscritto. La legge implica una visione particolare del sacro, della vita umana e del mondo ed è radicata in essa. Non esiste un comportamento rituale che non sia anche espressione di determinate credenze sul rapporto tra l'uomo e il divino, sul rapporto tra azione ordinaria e ordine sacro.

Mentre la fede e la pratica sono intimamente collegate, non sempre accade che l'una domini l'altra. Alcune religioni, in determinate condizioni, rendono evidente che il credere porta alla pratica. Altre religioni, come il Confucianesimo, mettono in luce che la pratica conduce alla fede e alla sua comprensione e finisce per approfondirla. Lo studioso delle religioni deve osservare attentamente come dottrina e pratica si completino e si correggano l'un l'altra in ciascuna circostanza storica.

[Vedi *ERESIA, ORTODOSSIA ED ETERODOSSIA*].

**BIBLIOGRAFIA**

In W.A. Curtis, *Orthodoxy*, in J. Hastings (cur.), *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, IX, Edinburgh 1917, si nota che «poiché la religione abbraccia non soltanto il sentimento e l'attività ma anche il pensiero, l'ortodossia risulta un criterio inadeguato per esprimerne la ricchezza, se si esclude da essa l'esame dell'esperienza e dei comportamenti corretti. Per le sue correlazioni si dovrebbero avere parole come «ortopatia» e «ortoprassi», l'esperienza interiore e l'esercizio esteriore della religiosità». W.C. Smith, *The Meaning and End of Religion. A New Approach to Religious Traditions*, New York 1963, afferma con forza che l'osservanza della legge, e non la fede, è il *sine qua non* dell'Islamismo. F.J. Streng, *Understanding Religious Life*, Encino/Calif. 1976 (2ª ed.), è arrivato a definire la modalità religiosa dell'«armonia con la legge cosmica», in cui l'ortoprassi domina la vita religiosa.

Molti antropologi hanno esaminato le modalità secondo le quali le pratiche e i costumi religiosi provvedono a definire i confini etnici o culturali di una comunità. Anya P. Royce, *Ethnic Identity. Strategies of Diversity*, Bloomington/Ind. 1982, fornisce una panoramica della letteratura e offre una analisi articolata delle strategie per il mantenimento dell'identità etnica. Barbara E. Ward, *Varieties of the Conscious Model. The Fishermen of South China*, in M. Banton (cur.), *The Relevance of Models for Social Anthropology*, New York 1965, dimostra come le regioni e le comunità locali, all'interno di culture unificate da un certo livello di comportamento, considerino le loro variazioni rispetto ai costumi generalizzati come forme di ortoprassi.

L. Dumont, *Homo Hierarchicus. Le système des castes et ses implications*, 1954, Paris 1966 (trad. it. *Homo hierarchicus. Il sistema delle caste e le sue implicazioni*, Milano 1991) prende in esame come i livelli della purezza rituale e del comportamento stabiliscano e mantengano le differenze sociali. Per una analisi marxista dell'ortoprassi, cfr. P. Bourdieu, *Esquisse d'une théorie de la practique*, Genève 1972.

JUDITH A. BERLING

**OSPITALITÀ.** La parola *ospitalità* rende il sostantivo latino *hospitium* (o l'aggettivo *hospitalis*), che a sua volta deriva da *hospes*, un termine che indica sia l'ospitato sia l'ospitante. Dietro a questa doppia accezione c'è il concetto greco dello *xenos*, lo straniero che riceve il benvenuto oppure, meno frequentemente, che agisce come accogliente ospitatore. Molte culture assegnano un valore religioso ed etico all'istituzione di speciali scambi amichevoli tra coloro che si considerano reci-

procamente diversi – nel grado, nella razza, oppure nella tribù – e, perciò, potenzialmente pericolosi. Per confrontare su un aspetto preciso le interpretazioni delle diverse tradizioni che si collegano a questo soggetto, il presente studio si occuperà dei comportamenti prescritti, per gli ospitati e per gli ospitanti, in occasione dei pasti e inoltre delle motivazioni, implicite o esplicite, di questi costumi.

Nell'*Iliade* e nell'*Odissea* abbondanano le rappresentazioni dell'ospitalità. La pratica dell'ospitalità, infatti, deve essere considerata una virtù cardinale per i personaggi omerici. Lo stesso Ulisse, il grande girovago, viene lodato per la sua ospitalità esemplare (*Odissea* 1,176). In entrambi i poemi, l'ospitalità rappresenta un aspetto del timore verso gli dei, che produce sollecitudine nei rapporti reciproci con gli stranieri. Coloro che non manifestano questa liberalità sono considerati barbari (*Odissea* 6,120ss.). Al contrario, ogni singolo atto di benvenuto da parte di un gruppo familiare nei confronti di un altro, in genere realizzato mediante un pasto o un banchetto, può dare origine a un legame di amicizia che dura per generazioni (*Iliade* 6,215ss.). L'ospitalità è perciò una virtù eminentemente pratica: attraverso lo scambio di doni e la condivisione del cibo o del rifugio vengono raggiunte la pace e l'armonia in quello che altrimenti sarebbe un mondo estremamente caotico.

Nella tradizione epica greca, perfino le divinità talvolta assumono sembianze umane e svolgono il ruolo di ospiti. Quando vengono benevolmente accolte, esse rispondono con buone notizie (*Odissea* 1,180ss.) oppure con doni straordinari (Ovidio, *Metamorfosi* 8,678ss.). In questa reciprocità sussiste forse un legame con l'antica tradizione beduina riguardante la benevola accoglienza, da parte di Abramo, dei tre stranieri alle Querce di Mamre (Gn 18,1ss.). Questi tre stranieri sono stati variamente interpretati: come messaggeri umani, come angeli, oppure, nel successivo pensiero cristiano, come la Trinità. Per questo motivo le icone delle chiese ortodosse raffigurano spesso la filossenia di Abramo, ossia il suo amore per gli stranieri, come il godimento da parte del credente della comunione con il divino. Nella narrazione biblica, gli ospiti di Abramo rispondono al fastoso banchetto imbandito per loro con la notizia miracolosa che Sara, che come suo marito è avanti negli anni, avrà presto un figlio, Isacco. Non è dunque per nulla sorprendente che nell'Ebraismo rabbinico, nel Cristianesimo primitivo e nell'Islamismo Abramo sia diventato una specie di santo patrono degli ospiti. Il concetto che anima questa tradizione è evidentemente quello che ritiene l'ospitalità meritevole di una ricompensa da parte di Dio e perciò degna di incoraggiamento. Una variante di questo tema si incontra in Mt 25,33ss., quando Gesù compare come giudice di tutte le nazioni e annuncia che gli atti di ospitalità compiuti verso il più piccolo dei fratelli sono in realtà rivolti a lui e che, inoltre, il risultato di tali azioni è l'apertura del regno di Dio per coloro che lo hanno servito anche sotto mentite spoglie. La speciale vocazione dei monaci cristiani a prendersi cura degli stranieri e dei bisognosi, anche attraverso la fondazione di ospedali e di ospizi, si fonda soprattutto su questo passo.

L'Ebraismo rabbinico utilizza talora l'ospitalità come metafora per l'insegnamento e, rispettivamente, per l'apprendimento della Torah («Lascia che la tua casa sia un luogo di incontro con il saggio: impolverati con la polvere dei suoi piedi e bevi, pieno di sete, le sue parole»; *Avot* 1,4). L'ospitalità è considerata benedetta dal dono della presenza di Dio («Tre persone che mangiano alla stessa mensa e pronunciano su di essa le parole della Torah è come se mangiassero alla stessa mensa di Dio»; *Avot* 3,4). Idee consimili ricorrono anche nel Nuovo Testamento, quando Gesù o Paolo ricevono ospitalità materiale ma dimostrano con le loro parole e i loro atti di essere in realtà ospiti di chi li accoglie in nome del regno di Dio (Mt 9,10-13; Lc 7,36-50 e 24,28-35; At 20,6-12).

Nell'Islamismo, la nozione fondamentale che regola la teoria e la pratica dell'ospitalità è quella della protezione. Questo concetto viene espresso dal termine arabo *djiwar*, che indica il buon vicinato, oppure anche la garanzia del rifugio per gli stranieri che sono in viaggio e per i visitatori residenti che però non appartengono alla tribù. Queste pratiche hanno forse origine dalla convinzione beduina che sia l'ospitato sia l'ospitante (l'arabo *dayf*, come il greco *xenos*, li indica entrambi) si trovano alla mercé di un ambiente ostile e devono poter ricorrere a regole sicure di condivisione dei beni necessari alla rispettiva sopravvivenza. La prima di queste regole è quella che prevede che il viaggiatore possa contare su cibo e alloggio per tre giorni. Dopo questo periodo, ci si aspetta che l'ospitato riprenda il suo viaggio, a meno che non siano intervenute circostanze eccezionali (cfr. anche l'antico testo cristiano della *Didaché* 11s.). In questa regola fondamentale si possono cogliere tutte le sottigliezze dell'ospitalità. Gli ospitanti migliori sono quelli che insistono affinché il loro ospitato si trattenga più a lungo, quelli che escono dalle loro tende per accogliere lo straniero di passaggio. I doni forniti dagli ospitanti agli ospitati vengono in genere ricambiati con le notizie portate dai viaggiatori.

L'ospitalità, comunque, viene regolata anche da disposizioni di carattere religioso. La vicinanza a un luogo sacro, per esempio, offre comunque protezione; e

chi si converte all'Islam diventa da quel momento *djar* («protetto da vicino») di Dio. Forse è proprio questa fiducia nell'attenzione che Dio riserva a coloro che ospitano, che spinge i musulmani a estendere tale generosità ai loro ospiti. H.R.P. Dickson riferisce che negli anni '20 fu spesso salutato dai suoi tanti ospiti in Arabia Saudita con questo distico: «O nostro ospite, sebbene sia tu a venire, sebbene sia tu a farci visita e sebbene sia tu ad aver onorato le nostre case, / in verità siamo noi i veri ospiti: tu sei il Signore di questa casa» (Dickson, 1951, p. 118).

Nell'Induismo del periodo classico e, in grado minore, nell'Induismo odierno, le pratiche dell'ospitalità sono condizionate in primo luogo dal sistema delle caste e dalle quattro fasi dell'esistenza attraverso le quali passa ogni uomo (studente, capofamiglia, eremita, girovago senza casa). Secondo alcuni dei più antichi testi sacri dell'Induismo, gli appartenenti a una casta non possono assolutamente mangiare insieme a quelli appartenenti a un'altra casta. Con questo divieto viene di fatto eliminato il fondamento della reciprocità tra stranieri, un principio che viene invece riconosciuto dalla maggior parte delle culture. Nonostante ciò, l'Induismo possiede un codice di ospitalità in cui i brahmani e i membri della casta sacerdotale accettano il cibo fornito dai membri delle altre caste (a condizioni accuratamente stabilite), in cambio di particolari servizi spirituali, soprattutto la recitazione dei Veda. Ai brahmani, inoltre, si raccomanda di essere ospiti generosi verso i membri delle altre caste, anche se questi ultimi saranno sistemati a tavole separate e mangeranno soltanto dopo che i brahmani si saranno serviti (*Leggi di Manu* 3s.). La casta più bassa, quella dei *śūdra*, è considerata serva delle altre tre, sebbene le caste più elevate debbano provvedere alle necessità materiali di quella inferiore (*Mahabharata* 12). I brahmani devono inoltre assolvere il compito di ospitare le divinità per conto delle altre caste, offrendo loro sacrifici di cibo.

Considerando, invece, le quattro fasi dell'esistenza, i capifamiglia e gli eremiti rappresentano le principali figure ospitanti, mentre gli studenti e i girovaghi senza casa ricoprono tipicamente il ruolo di ospiti. Da ogni incontro ci si aspetta uno scambio di doni, spirituali o materiali, sebbene non necessariamente con l'intervento del pasto comune. Tutti i doni tornano a vantaggio del donatore, nel senso che portano a un accrescimento durante la sua vita presente e/o nelle reincarnazioni successive. Le donazioni di cibo, in particolare, esercitano una influenza speciale sul *karman* di ciascuno. «Un uomo rinasce nell'altro mondo con la natura di coloro da cui accetta il cibo, o di coloro il cui cibo sta nel suo stomaco, oppure con la natura del cibo stesso» (Mauss 1925). Oggi hanno perduto quasi del tutto il loro valore alcune delle antiche barriere sociali dell'Induismo, e molte caste, che un tempo erano rigidamente separate, ora mangiano tranquillamente insieme, se ciò viene considerato di comune interesse dal punto di vista sociale ed economico.

La tradizione racconta che quando il Buddha giaceva morente nella casa del fabbro Cunda, che gli aveva servito per errore dei funghi velenosi, ordinò ai suoi discepoli di dire al suo disperato ospitante che non si doveva sentire in colpa per la morte del suo ospitato. Al contrario, diceva Gautama, il pasto di Cunda gli aveva assicurato il passaggio finale al *nirvāṇa* e per questo motivo doveva essere lodato. Oltre a illustrare la straordinaria compassione di Gautama, questo episodio illustra un tema ricorrente nelle rappresentazioni buddhiste dell'ospitalità: ogni qualvolta gli ospitanti condividono il loro cibo con i loro ospiti, soprattutto quando gli ospiti sono monaci o maestri venerati, ne deriva un grande merito per entrambe le parti.

Nel Buddhismo Theravāda non è prescritto alcun atto rituale di questo genere. Nei testi canonici, tuttavia, sono previste due occasioni pubbliche di natura religiosa: il nutrimento dei monaci e la predica. Nello Sri Lanka, queste due situazioni sono spesso riunite insieme in un avvenimento chiamato *pinkama* («atto di merito»), nel corso del quale i laici offrono un *dānē* («pasto in dono»), mentre i monaci contribuiscono con un *baṇa* («predica»), oppure con un *pirit* («recita dei testi sacri»). Le occasioni per queste cerimonie possono essere le più diverse: ampie riunioni festose nei templi, visite private dei monaci alle famiglie dei laici, oppure pasti funebri ai quali partecipano la famiglia e gli amici del defunto. L'aspetto comune di tutti questi avvenimenti, comunque, è il trasferimento del merito, che si realizza nel momento in cui l'ospite esprime il desiderio che i benefici derivanti dall'offerta del cibo e delle bevande possano riversarsi anche su coloro che non sono visibilmente presenti. In genere ci si rivolge alle divinità, ai parenti defunti e ai *preta* (spiriti affamati e senza dimora), ma nell'opinione popolare il merito del *pinkama* favorisce anche l'illuminazione di coloro che vi partecipano come semplici ospiti. Anche secondo la tradizione della «perfezione della donazione» del Buddhismo Mahāyāna, ogni *bodhisattva* può disporre del merito prodotto dalla sua donazione, facendo in modo che tale merito torni a vantaggio di ogni creatura vivente. Il merito stesso viene infatti concepito come un cibo, sul quale il *bodhisattva* giura: «Trasferisco in piena illuminazione l'opera meritoria basata sull'esultanza. Possa essa alimentare la piena illuminazione (di me stesso e di tutti gli esseri)» (*Aṣṭasāhasrikā* 6,138). Il *bodhisattva*, allora, diventa in qualche modo l'ospite dell'universo intero.

In questo giuramento compare anche un riferimento alla gioia connessa alle occasioni nutritive, una gioia che produce essa stessa il merito, al di là dell'evidente vantaggio per l'ospite. Richard F. Gombrich riferisce che un sacerdote di Ceylon, avendo speso cinquemila rupie per un *pinkama*, gli riferì che ogni paesano, rispondendo al suo gesto meritorio con un atto sensibile di gioia, poteva accumulare – e senza spendere denaro – più merito del sacerdote stesso (Gombrich, 1971, p. 226). Si può dunque concludere che nel Buddhismo l'ospitalità, nella forma del pasto offerto dall'ospite, assume la funzione di estendere la compassione: grazie al pasto in comune viene inaugurato il processo infinito che è rivolto verso l'illuminazione universale.

Nel pensiero e nella pratica confuciane, secondo documenti che risalgono alla dinastia Chou, le riunioni in cui vengono condivisi cibo e bevande sono occasioni che procurano onore alle distinzioni naturali tra gli uomini o tra i gruppi e, allo stesso tempo, forniscono l'occasione per creare un rapporto di comunanza adeguato e corretto tra tutti i partecipanti. Quando coloro che vi partecipano seguono i riti prescritti, viene raggiunta una armonia che ha enormi implicazioni, sia cosmiche sia sociali. Secondo la ricostruzione dell'antica festa agricola di Pa Cha proposta da Marcel Granet, tutti i presenti erano divisi in due gruppi, l'uno che agiva come ospitante e l'altro come ospitato. I due gruppi incarnavano le forze contrapposte dell'universo (come ad esempio *yin* e *yang*), che producono grandi benedizioni quando si incontrano nelle condizioni più adatte. Altre consimili occasioni per incontri rituali realizzati in vista dell'armonia cosmica sono la cerimonia della bevuta in comune, come descritta da Hsün-tzu, gli elaborati protocolli previsti per le visite e per le feste di Stato (trasmessi dagli autori dell'*I li*, il *Libro dell'etichetta e del cerimoniale*) e infine le feste degli antenati della famiglia, durante le quali i vivi e i defunti sono uniti attraverso le offerte di cibo. Grazie a queste offerte, infatti, i morti vengono aiutati nel loro viaggio verso il Cielo Occidentale della Felicità, e i vivi sono messi in condizione di partecipare del loro merito. Ciascuno, in questo modo, ricava vantaggio dalla festa comunitaria.

Le assemblee *potlatch* degli Indiani della Costa nordoccidentale degli Stati Uniti e del Canada sembrano del tutto diverse nel carattere e nello scopo rispetto alle cerimonie confuciane, perché l'aspetto principale che vi si può osservare è una sorta di competizione quasi orgiastica che spinge a offrire doni e che ha lo scopo di legare gli ospitati agli ospitanti e di ribadire i progressi nel ruolo sociale oppure, al contrario, di far perdere la reputazione. La condizione sociale del singolo all'interno della tribù è infatti determinata dalla sua capacità di fornire enormi quantità di beni per speciali atti rituali rivolti alla loro consumazione o distruzione. Come ha dimostrato Marcel Mauss nella sua opera classica sullo scambio di doni tra i popoli arcaici, il *potlatch* (il cui nome significa insieme «consumare» e «alimentare») è in realtà un atto estraneo alle leggi naturali, secondo le quali è necessario che, per la conservazione della società, ci sia un continuo e reciproco flusso di dare e avere tra coloro che appartengono a classi differenti. Gli ospitanti sono considerati profondamente legati agli ospitati, all'interno di un ordine cosmico che richiede loro di scambiarsi periodicamente i ruoli, per assicurare una adeguata redistribuzione della ricchezza e del valore (Mauss, 1967). Sebbene dunque il *potlatch* differisca profondamente dalle corrispondenti cerimonie cinesi incentrate sul conseguimento del decoro, vi assomiglia in parte perché, come quelle, incarna una armonia fondamentale. Per le società in cui è diffuso il *potlatch*, comunque, l'armonia in questione è quella del grande flusso costituito dallo scambio continuo di doni. [Vedi *POTLATCH*, vol. 2].

Riassumendo: si può notare come in tutte le culture e le tradizioni religiose esaminate l'ospitalità, specialmente nella forma del pasto offerto per l'ospite, è contrassegnata da uno scambio di beni spirituali e/o materiali. Questo scambio ha spesso l'effetto di moltiplicare le benedizioni e il merito per tutti i partecipanti, a prescindere dal totale delle risorse fornite rispettivamente dagli ospitati e dagli ospitanti. Talvolta si ritiene che le divinità, i parenti defunti oppure le forze della natura intervengano direttamente, con la loro presenza, al pasto cerimoniale. In ogni caso, la loro influenza viene chiaramente avvertita, come una comunione oppure come una feconda alleanza con le forze più potenti e profonde dell'universo.

[Vedi *DONO*, vol. 2].

## BIBLIOGRAFIA

La migliore opera generale sull'ospitalità in quanto fenomeno religioso rimane M. Mauss, *Essai sur le don. Forme et raison d'échange dans les sociétés archaïques*, Paris 1925 (trad. it. *Saggio sul dono*, in *Teoria generale della magia*, Torino 1965). Questo studio dedica notevole attenzione ai ruoli rispettivi dell'ospitato e dell'ospitante in occasione dei pasti comuni e alle relative concettualizzazioni religiose di questi atteggiamenti. Per le idee buddhiste sull'ospitalità, in particolare nel moderno Buddhismo Theravāda, cfr. R.F. Gombrich, *Precept and Practice. Traditional Buddhism in the Rural Highlands of Ceylon*, Oxford 1971. Altrettanto utili sono i testi e le interpretazioni offerti da Ed. Conze, I.B. Horner, D. Snellgrove e A. Waley (curr.), *Buddhist Texts*

*through the Ages*, New York 1954. Sui rapporti sociali tra ospitato e ospitante nell'Induismo, cfr. L. Dumont, *La civilisation indienne et nous*, Paris 1975 (trad. it. *La civiltà indiana e noi*, Milano 1986). Per le pratiche islamiche di ospitalità, specialmente per quelle delle tradizioni beduine, cfr. H.R.P. Dickson, *The Arab of the Desert*, London 1951 (2ª ed.). Sugli aspetti legati ai pasti in comune nella religione cinese, cfr. M. Granet, *Fêtes et chansons anciennes de la Chine*, 1919, Paris 1929 (trad. it. *Feste e canzoni dell'antica Cina*, Milano 1990); e F.L.K. Hsu, *Under the Ancestors' Shadow*, New York 1948.

JOHN KOENIG

**PACE.** In senso negativo, le varie tradizioni religiose parlano di pace come assenza di guerra e di tumulto. Ma pace può avere anche il significato positivo di benessere e di realizzazione, in quanto scopi della vita religiosa e sociale. Nella Grecia antica la parola pace, *eirene*, indicava prima di tutto l'opposto della guerra, e anche se personificata come dea, *Eirene* non aveva una propria mitologia ed era oggetto di un culto assai modesto. Anche la *Pax Romana* era una dea priva di particolari determinazioni, di cui si è parlato poco prima di Augusto e che successivamente è stata considerata soltanto una rappresentazione della quiete e della tranquillità, in patria e all'estero. La *Pax Romana* esprimeva l'assenza di contrasto interno, sebbene Seneca facesse notare che tribù e popoli interi erano stati costretti a mutare le loro dimore.

Nel pensiero ebraico antico, pace (*shalom*) non era soltanto assenza di guerra, ma anche benessere se non prosperità. Un famoso brano che compare due volte nella Bibbia (Is 2,2ss.; Mic 4,1ss.) descrive tutte le nazioni che vanno a Gerusalemme per apprendere la legge divina, trasformando le loro spade in vomeri e le loro lance in falci, abbandonando le spade e non esercitandosi più a fare la guerra. Michea aggiunge che ogni uomo si sarebbe seduto sotto la sua vigna e sotto il suo fico, una raffigurazione ideale del modesto proprietario terriero in un piccolo Stato costretto tra superpotenze rivali. Nell'attesa di un futuro migliore, il re davidico ideale è chiamato Principe della Pace, e il suo governo viene descritto nei termini del godimento di un dominio e di una pace illimitati (Is 9,6s.).

I figli di Israele usarono la parola ebraica *shalom* per riferirsi a certe condizioni materiali e spirituali riunite insieme. Il *Salmo 85* immaginava Dio che parlava al suo popolo di pace e insieme di giustizia, e della terra che avrebbe infine dato i suoi frutti. Non è soltanto la guerra che distrugge la pace ma anche la cupidigia, la condotta falsa e i sacerdoti e i profeti che praticano abomini e dicono «pace, pace, quando non c'è pace» (Ger 6,14). Per i figli di Israele la pace era un concetto sociale: essa era visibile e produceva un rapporto armonioso nella famiglia, nella società locale e tra le nazioni. Il saluto *shalom* esprimeva lo scopo positivo di incoraggiare la cooperazione fraterna e la vita comunitaria per ottenerne un reciproco beneficio e, in quanto forma di benvenuto in uso fin dall'epoca dei Giudici e di Davide, fu in seguito utilizzato sia dagli Ebrei che dai cristiani.

Anche la parola araba *salām*, che significa «pace» o «salute», è stata usata in generale come forma di benvenuto o di saluto fin dall'epoca del Corano. Uno dei più antichi capitoli parla della discesa del Corano nella «Notte del potere» e conclude che «c'è pace fino al sorgere dell'alba» (97,5). Dio chiama gli uomini al «rispetto della pace» (*dār al-salām*), sia in questa vita che nell'altra (10,26).

Il Corano ha molto da dire su *salām*, utilizzato come forma di saluto. Il profeta Maometto apre un suo messaggio con le parole: «La pace scenda sopra di te» (*al-salām 'alaykum*) e si ritiene che questa espressione sia il saluto dato ai beati quando entreranno in Paradiso. Questa formula divenne il modo comune di salutare nel mondo islamico e il Corano raccomanda il suo uso. La formula del *salām*, che si ritiene sia stata usata dagli angeli, viene pronunciata dopo i nomi dei primi profeti: Noè, Abramo, Mosè, Gesù e simili.

Nel rituale islamico, la preghiera per la benedizione di Dio e la pace sul Profeta, sul celebrante, sui presenti e sui pii servitori di Dio precede la confessione della fede. Alla fine della preghiera formale il celebrante si volge a destra e a sinistra, invocando la pace e la misericordia di Dio. L'uso liturgico contribuì a rendere la formula della pace caratteristica dell'Islamismo. Essa è raccomandata per restituire il benvenuto con una benedizione aggiuntiva, secondo il versetto coranico: «Quando ricevi un benvenuto, rispondi con un benvenuto migliore» (4,86ss.).

L'escatologia islamica, nella sua tradizione popolare, ha creduto alla speranza in un salvatore futuro, che avrebbe regnato seguendo l'esempio del Profeta e avrebbe dato stabilità all'Islamismo per un breve millennio prima della fine di tutte le cose terrene: il Mahadi, «il guidato», sarebbe disceso dal cielo e avrebbe colmato la terra di eguaglianza e di giustizia.

Nel Nuovo Testamento sia i Vangeli che le Epistole usano la parola greca *eirene* per indicare la «pace», sebbene Gesù debba aver usato il vocabolo aramaico equivalente a quello ebraico *shalom*; comunque, a *eirene* viene attribuito il senso positivo che è caratteristico dell'ebraico. Quando gli apostoli partirono per la missione evangelizzatrice, fu loro insegnato a dire «pace a questa casa», entrando in una casa, e «Se vi sarà un figlio della pace, la vostra pace scenderà su di lui, altrimenti ritornerà su di voi» (Lc 10,6). Il portatore di pace era benedetto e la Chiesa primitiva in lotta era esortata a «darsi alle opere di pace, all'edificazione reciproca» (Rm 14,19).

Si domandava la riconciliazione tra Ebrei e Gentili attraverso Cristo: «Egli è la nostra pace, colui che ha fatto dei due un popolo solo» (Ef 2,14). Per coloro che si trovavano oppressi da pressioni esterne, pace rappresentava la tranquillità spirituale come anche un beneficio sociale, in base a quanto promesso da Cristo nelle sue parole di commiato, secondo Giovanni: «Vi lascio la pace, vi do la mia pace. Non come la dà il mondo, io la do a voi» (Gv 14,27). Questa espressione richiama l'idea di Paolo della pace di Dio che supera la comprensione umana, e i «frutti dello Spirito» includevano la pace tra le virtù come la pazienza, la gentilezza e la tolleranza.

Nell'ambito del Nuovo Testamento, l'escatologia rappresenta un minimo particolare del futuro, tranne che nell'*Apocalisse*. Invece sono attestate generiche affermazioni sul trionfo finale del bene, quando «Dio sarà tutto in tutti». Nel frattempo il Regno di Dio è «giustizia e pace e gioia nello Spirito Santo» (Rm 14,17).

Nella storia della Chiesa, la pace è stata considerata da una parte come tranquillità dell'anima e dall'altra come riconciliazione sociale e politica e come istituzione di un ordine giusto. Questo modo di vedere ha portato all'elaborazione della dottrina di una guerra giusta [Vedi *GUERRA E GUERRIERI*] oppure a giudizi sul mutamento sociale; ma affermazioni più generali parlano di benessere individuale e comunitario. Agostino di Ippona nel *De civitate Dei* (413-426) sottolinea che la pace è lo scopo delle guerre tra le nazioni, perché nessuno cercherebbe la guerra attraverso la pace, ma come la pace dell'uomo costituisce una obbedienza disciplinata alla legge eterna di Dio, così la pace della città di Dio è «l'unione perfetta dei cuori, nel godimento di Dio e nella gioia reciproca in Dio» (19,13). La pace è il nostro bene ultimo; l'eternità nella pace, oppure la pace nell'eternità, perché il bene della pace è il più grande desiderio del mondo e quello meglio accolto quando si realizza.

La formula di saluto con la parola *pace* è frequente nel Nuovo Testamento, ed è entrata anche nella liturgia. Nel canone tradizionale della Messa latina, infatti, il sacerdote diceva o cantava sia «Dominus vobiscum» («il Signore sia con voi») sia «pax Domini sit semper vobiscum» («la pace del Signore sia sempre con voi»). Nell'epoca moderna in molte Chiese c'è stata una ripresa del termine «pace» e del gesto di «scambiarsi un segno di pace». La pace, per esempio, può essere scambiata tra i partecipanti all'assemblea con le parole «la pace del Signore» e questa frase è spesso accompagnata dalla stretta di mano o dal bacio di pace.

Sia l'ideale sociale che quello personale della pace sono stati avvertiti come questioni importanti per i *leader* e per i pensatori religiosi della Cina. Il classico taoista *Tao Te King* commenta che chi cerca di aiutare un regnante con il Tao si opporrà a ogni conquista ricercata attraverso il ricorso alle armi. Non soltanto il taoista sarà contro la guerra e le armi, ma egli inoltre si opporrà ai regnanti e al governo imposti, anche alla moralità e alla sapienza, perché egli crede che nella semplicità e nella mancanza di desideri il male finirà per scomparire.

Il taoista deve adottare un atteggiamento pacifico o almeno passivo, l'«attività inerte» (*wu-wei*), e mediante questo insegnamento silenzioso controllerà tutte le creature e ogni cosa sarà regolata a dovere. Colin A. Ronan (1978) ha notato che Joseph Needham rifiutava la tradizionale traduzione di *wu-wei* come «inazione» (p. 98). Il taoista, egli affermava, non è pigro o passivo, ma è naturale. Dovrebbe astenersi dall'agire di malincuore, dal cercare di fare sì che le faccende procedano in modo sconveniente, dall'esercitare la forza quando un uomo capace di intuire la realtà comprende che la forza necessariamente fallirà. Una conferma di questo modo di vedere si trova nello *Huainan zi* (120 a.C.), che critica coloro che affermano che l'uomo che agisce

con *wu-wei* non parla e non si muove e non sarà mai guidato dalla violenza. Nessun saggio, egli dice, diede una spiegazione di questo tipo, ma l'interpretazione corretta di una simile attività tranquilla è che nessun pregiudizio personale dovrebbe controllare il Tao, e che nessun desiderio dovrebbe sviare il corso proprio di ogni tecnica. Con il termine inerzia non si vuole indicare l'atto di non fare niente; ma piuttosto il fare sì che ogni cosa agisca secondo la propria natura.

Nel Taoismo popolare, l'ideale di una passata età dell'oro piena di pace (così come quello dell'età che deve ancora venire) fu espresso nel T'ai-p'ing Tao, la Via della Grande Pace, che sorse nel 175 d.C. circa. Alcune delle sue dottrine erano già state espresse in un testo, il *T'ai-p'ing ching* (Classico della Grande Pace), scritto alcuni decenni prima, ma poi andato perduto. Il suo autore, Yü Chi, era un predicatore e un guaritore della provincia dello Shantung; fu giustiziato intorno al 197, sebbene i suoi seguaci credessero che fosse diventato immortale.

Il nuovo movimento, la Via della Grande Pace, fu trasformato in una istituzione da Chang Chüeh, che nel 175 d.C. fondò una organizzazione di cui era il «Generale Celeste». Celebrò grandi cerimonie pubbliche, durante le quali i malati confessavano i loro peccati ed erano guariti per la loro fede. Cosa molto importante, Chang Chüeh inviò missionari per convertire i popoli della Cina centrale e orientale alla via della pace e della guarigione. Le folle si raccoglievano all'interno di questo movimento, perché l'epoca travagliata dalle tante guerre faceva sorgere l'intenso desiderio di un'era millenaristica che ricordasse la mitica età aurea della pace. Si avvertivano anche una certa insoddisfazione per la freddezza del Confucianesimo di Stato e un ardente desiderio di una religione più personale e di una società più giusta.

La Via della Grande Pace divenne molto popolare e otto province furono convertite dai suoi missionari. Il governo centrale si allarmò e apprestò alcune contromisure. I taoisti furono messi in guardia, e nel giorno in cui iniziò l'azione del governo decisero di rivoltarsi. Il fatto che durante gli scontri i ribelli portassero in testa fazzoletti gialli diede origine all'altro nome del movimento, quello dei Turbanti gialli. Chang Chüeh e i suoi fratelli furono catturati e giustiziati, ma ci vollero molti anni prima che la ribellione fosse completamente sedata.

Nel XIX secolo la rivolta dei T'ai-p'ing dilagò per tutta la Cina e quasi distrusse la dinastia Manchu, peraltro già in declino. La ribellione infuriò tra il 1850 e il 1865 e fu sedata soltanto con l'aiuto delle potenze straniere, in particolare degli inglesi; essa costò la perdita di almeno venti milioni di uomini. Il capo della rivolta, Hunh Hsiu-ch'üan, tentò di instaurare il T'ai-p'ing, la Grande Pace, sotto una dinastia genuinamente cinese, benché fosse ispirato da idee sia cinesi che cristiane. Il T'ai-p'ing sarebbe entrato nel ciclo della storia, ma sarebbe stato simile al regno del cielo, dove tutti i popoli avrebbero venerato il padre celeste.

Hung affermò che il proprio regime era il Regno Celeste della Grande Pace ed egli stesso assunse il titolo di Re Celeste. Nanchino fu conquistata nel 1853 e ribattezzata capitale celeste, ma divisioni interne e attacchi esterni portarono infine al crollo. Nel 1864, infine, Hung disperò della propria causa: prese il veleno e morì; i suoi seguaci furono sbaragliati. Anche in seguito si ebbero in Cina numerosi tentativi di riforma e di pace ricercate attraverso il ricorso alla forza, ma non tutti furono ispirati da ideali taoisti.

In India le idee sulla pace sono di ordine sia personale sia sociale, positivo e negativo. Molti testi sacri induisti si aprono con la sillaba sacra *oṃ*, seguita per l'invocazione e la meditazione da una triplice ripetizione della parola sanscrita per pace: *śāntiḥ*, *śāntiḥ*, *śāntiḥ* (queste tre parole compaiono anche alla conclusione della celeberrima poesia di T.S. Eliot, *The Waste Land* 1922; trad. it. *La terra desolata*, Torino 1971). La pace invocata nei testi sanscriti è una pace fatta di tranquillità, di quiete, di calma della mente, di assenza della passione, di avversione per il dolore e di indifferenza per gli oggetti di piacere e di dolore.

Nella *Bhagavadgītā* lo scoramento del guerriero Arjuna, con cui si apre il poema, è provocato dal pensiero della distruzione degli uomini e dell'ordine (*dharma*) che la guerra porterebbe con sé. Arjuna è mosso dalla compassione, dichiara che vorrebbe essere ucciso piuttosto che uccidere altri esseri e depone le armi. Il suo auriga, il dio Kṛṣna, fornisce varie risposte ai problemi posti da Arjuna, la principale delle quali è che un soldato può uccidere il corpo ma non l'anima, oppure l'io, che è indistruttibile e immortale, senza inizio né fine. Questa risposta ignora il problema della compassione di Arjuna. Il vero *yogin*, indipendentemente dal fatto che sia o meno un guerriero, dovrebbe essere obiettivo, dovrebbe cioè agire pur restando impassibile di fronte all'esito delle sue azioni. Perciò egli può «ottenere quella pace che culmina nel *nirvāṇa* e fermarsi in me [cioè, in Dio]» (6,15). Nella *Gītā* viene anche suggerita una certa gentilezza verso tutti gli esseri, ma il quadro generale è quello di una pace e tranquillità non turbate dai problemi del mondo.

In India si è specialmente distinto il Giainismo per la sua difesa della nonviolenza, o non uccisione (*ahiṃsā*), e alcuni dei suoi templi ancora oggi portano l'iscrizione (in inglese e in sanscrito) che afferma che «la non violenza è la religione più alta». Si insegna che il *nirvā-*

*ṇa* è una condizione indescrivibile e senza passioni, al di là di questo mondo, alla massima altitudine dell'universo. Anche i buddhisti, contemporanei ai giainisti, hanno insegnato il *nirvāṇa*, ma servendosi di termini negativi. Un riassunto degli insegnamenti buddhisti, *Le domande del re Milinda*, afferma che non si può delimitare il *nirvāṇa*, nella forma o nell'aspetto, nella durata o nella dimensione, attraverso una similitudine o una descrizione. Eppure: «il *nirvāṇa* c'è»; esso è sublime ed eminente, inaccessibile alle passioni e incrollabile, portatore di gioia e di luce diffusa.

Gli sforzi sociali positivi per la pace ebbero una loro autorevole rappresentazione nelle parole e negli atti del più famoso regnante indiano, l'imperatore buddhista Aśoka, del III secolo a.C., secondo quanto rivelato dalle iscrizioni rimasteci su colonne e su rocce. Dopo che migliaia di uomini erano stati uccisi nella sua guerra contro i Kalinga, Aśoka, preso dal rimorso, rinunciò alla guerra, cercò la riconciliazione e desiderò che «tutti gli uomini fossero disarmati, capaci di dominarsi, tranquilli nella mente e gentili». Furono proibite la lotta e l'uccisione di animali, sia per procurarsi cibo che per fare sacrifici. Fu fornita l'assistenza medica per gli uomini e per gli animali, furono piantate erbe utili, scavati pozzi e piantati alberi lungo le strade per proteggere uomini e bestie. I governanti locali ricevettero l'ordine di girare tra il popolo e di insegnare il *dharma* dell'obbedienza ai genitori, quello della generosità verso i sacerdoti, quello del divieto di uccidere, e, infine, quello del possesso del «minimo di proprietà».

Nell'epoca moderna troviamo Mohandas Gandhi (1869-1948), che si distinse per il suo insegnamento dell'*ahimsā*, ma non soltanto come una via negativa verso la pace e la giustizia. Egli coniò il termine *satyāgraha* (letteralmente: «insistenza della verità»), definendolo «la forza dell'anima» o «la forza che nasce dalla verità e dall'amore, ovvero la nonviolenza». Gandhi cercò di seguire il comando del Nuovo Testamento di rispondere al male con il bene e, al tempo stesso, di seguire il comando giainista della non violenza. Egli affermò che «la forza dell'anima» era l'unico metodo con cui si poteva ottenere di nuovo una legge interna per l'India e che questa era «superiore alla forza delle armi».

In un messaggio agli induisti e ai musulmani sull'unità delle comunità, inoltre, Gandhi sostenne che ci si doveva avvicinare alla politica con spirito religioso. Egli chiuse quel celebre discorso con queste parole: «Chiedo a tutti coloro che amano la pace per la comunità di pregare affinché il Dio della verità e dell'amore ci dia lo spirito giusto e la parola giusta e ci usi per il bene delle masse che non hanno voce in capitolo».

[Vedi *NONVIOLENZA*].

**BIBLIOGRAFIA**

L'insegnamento biblico relativo alla pace è analizzato in molti studi e utili articoli sono compresi in *A Dictionary of Christian Spirituality*, London 1983; e in *A Dictionary of Christian Ethics*, Philadelphia 1967. I testi islamici sono elencati in *Shorter Encyclopaedia of Islam*, 1953, rist. Leiden 1974. Per gli insegnamenti indiani e cinesi (con antologie di testi), cfr. W.Th. de Bary et al. (curr.), *Sources of Indian Tradition*, New York 1958; e W.Th. de Bary et al. (curr.), *Sources of chinese Tradition*, New York 1960. I movimenti taoisti sono descritti da H. Welch, *The Parting of the Way. Lao Tzu and the Taoist Movement*, London 1957; e informazioni sul Taoismo, sul Confucianesimo e sul Buddhismo sono presenti in C.A. Ronan, *Shorter Science and Civilisation in China*, New York 1978, una sintesi dell'opera celeberrima di J. Needham.

GEOFFREY PARRINDER

**PARLAMENTO MONDIALE DELLE RELIGIONI.** Tenutosi a Chicago dall'11 al 18 settembre 1893, contemporaneamente alla Esposizione Colombiana, il Parlamento mondiale delle Religioni fu una pietra miliare nella storia del dialogo inter-religioso, nello studio delle religioni del mondo e nell'influsso delle tradizioni religiose orientali sulla cultura americana. I numerosi delegati provenienti dall'Asia furono tra i primi eruditi di quelle tradizioni a incontrarsi con l'Occidente. A questa Conferenza e ai suoi partecipanti risalgono, più o meno direttamente, le prime organizzazioni vedantiche e buddhiste americane aperte agli occidentali.

Attratto sulle prime dal tema «Yankee Hindoo» contenuto nel Trascendentalismo del New England all'inizio del XIX secolo e sollecitato poi dagli sforzi educativi della Società Teosofica (fondata a New York nel 1875), l'interesse americano per la spiritualità orientale aumentò con la pubblicità creatasi attorno al Parlamento. In seguito a questo avvenimento, nelle università americane si accrebbe il numero dei corsi sulle «religioni comparate». Nello stesso tempo, il Parlamento fu occasione di dialogo, consentendo agli apologeti cristiani di contrapporre validi argomenti a quelli dei loro colleghi orientali, dimostrando il rapporto fra la fede in Cristo, il «progresso» e la superiorità morale, e giustificare così lo sforzo missionario. Sebbene il Parlamento fosse senza dubbio di impostazione liberale protestante, fu anche un evento ecumenico pionieristico, internazionale nello scopo. Il portavoce cattolico e quello ebraico sedettero accanto ai rappresentanti delle «principali» confessioni prote-

stanti, all'epoca considerate la forma dominante della vita religiosa americana.

L'idea di sponsorizzare un Parlamento delle Religioni fu proposta all'Esposizione Colombiana da Charles C. Bonney, un'autorità nel campo civile, aderente alla Chiesa svedenborghiana; il suo ruolo può essere visto come un esempio della crescente influenza dei laici nella religione americana di quel tempo. La direzione del Parlamento stesso, comunque, fu ecclesiastica – in particolare nella persona di John Henry Barrows, eminente pastore presbiteriano di Chicago.

Nonostante ciò, durante la riunione l'impressione più viva venne da tre brillanti, eloquenti rappresentanti dell'Induismo e del Buddhismo: Swami Vivekananda (1863-1902), Anagārika Dharmapāla (1864-1933) e Shaku Sōen (1859-1919). Vivekananda, discepolo del santo Ramakrishna Paramahamsa, fu il fondatore della Ramakrishna Mission, che da allora ha istituito numerosi avamposti dell'Induismo intellettuale (generalmente noti come Società Vedanta) in tutto l'Occidente. Dharmapāla, riformatore del Sinhala, fondò la Mahabodhi Society, il cui scopo era di rivitalizzare e promuovere il Buddhismo nel dialogo col pensiero moderno; la Società si interessò molto all'interazione con i buddhisti occidentali. Shaku, sacerdote zen giapponese, fu particolarmente influente attraverso i suoi allievi, fra cui i primi monaci zen stabilitisi in America (circa un decennio più tardi) e il laico D.T. Suzuki (1870-1966), i cui libri hanno contribuito a diffondere lo Zen in Occidente.

Il Parlamento mondiale delle Religioni non fu esente da difficoltà e dissensi. L'Islamismo non vi era adeguatamente rappresentato; la partecipazione dei cattolici suscitò una grande controversia all'interno della loro Chiesa; e molti protestanti conservatori furono scandalizzati dall'intero progetto. Ma i suoi frutti permangono nel XX secolo, sia per l'incremento dato agli studi religiosi comparati, sia per la maggiore presenza in America di forme religiose non occidentali.

### BIBLIOGRAFIA

J.H. Barrows (cur.), *The World's Parliament of Religions*, I-II, Chicago 1893.

J.W. Hanson (cur.), *World's Congress of Religions at the World's Columbian Exposition*, New York 1894.

J.M. Kitagawa, *The 1893 World's Parliament of Religions and Its Legacy*, opuscolo edito dalla Divinity School di Chicago nel 1983.

ROBERT S. ELLWOOD

**PECCATO E COLPA.** L'uomo, in quanto *homo religiosus*, è una creatura mossa da un tormento che diviene al tempo stesso tanto il suo fardello quanto il suo elemento distintivo. Nell'epoca misteriosa, infatti, che ha visto la sua evoluzione in *homo sapiens*, ossia quando si trovò al punto di svolta tra la condizione animale e quella umana, il fatto di intuire la presenza di un elemento numinoso intorno a sé ebbe un peso rilevante proprio nel determinare quello sviluppo successivo verso una esistenza dalle caratteristiche umane. Difatti, non appena questa scimmia antropomorfa fu in grado di reggersi in piedi, il suo sguardo poté sollevarsi dalla terra, che era per lei fonte di cibo, e rivolgersi verso le stelle, cioè verso una sfera superiore – non soltanto in senso spaziale – a quella della soddisfazione dei suoi bisogni e delle sue funzioni corporee. In questo modo l'uomo scoprì l'universo e, insieme a questo, anche un problema di natura esistenziale: cominciò a domandarsi quale fosse il suo posto nel cosmo, da quale potere tutto ciò gli era stato assegnato, per quale particolare ragione e per quale fine. In questo modo diede dunque vita a un intero universo mitico, per rispondere a quelle domande che la sua profonda inquietudine sollevava.

Mircea Eliade ha ripetutamente mostrato che la caratteristica peculiare del mito consiste precisamente nel fatto che esso è un racconto relativo alle origini. Se infatti si è a conoscenza del modo in cui sono iniziate le cose e del motivo per cui successivamente sono andate deteriorandosi, allora si trova una sorta di conforto, che si può paragonare a quello provato da un paziente quando apprende dal medico il nome del suo male. Questa rassicurazione, tuttavia, nel migliore dei casi è appena parziale: gli elementi essenziali alla vita, infatti, sono più precari per l'uomo che per tutte le altre creature esistenti sulla terra. Riflettendo sulle origini della sua condizione umana, l'uomo giunse inevitabilmente e universalmente alla conclusione che questa vita attuale non è quella che Dio o le divinità volevano che fosse *in illo tempore*. In breve, da ansioso l'uomo divenne infelice, afflitto da infiniti sensi di colpa per un incidente iniziale che si ripete senza fine nel corso dell'esistenza umana e che si può chiamare «peccato».

Peccato e colpa, tuttavia, si presentano sotto molteplici sfumature, in conformità alle varie sensibilità, rappresentate dal numero notevole di sentimenti e di sistemi di natura religiosa e filosofica. Per questa voce, di conseguenza, risulta di fondamentale importanza classificare differenti modalità per accostarsi a questo tema. Si cercherà, infatti, di distribuire il materiale seguendo un criterio fenomenologico, che prenda in esame in primo luogo il timore che l'uomo, in quanto circondato da tabu, avverte nei confronti del cosmo e,

successivamente, la concezione tragica che il vivere di per sé costituisca peccato. In una seconda e più importante sezione, invece, si analizzerà il passaggio da una siffatta visione naturalistica a una concezione di natura etica. La terza area di indagine, infine, riguarderà la tradizione ebraica e cristiana e la sua nozione di peccato, fondata non su qualche tabu, o determinismo, o naturismo, ma sulla rottura di una alleanza personale tra Dio e l'uomo. In un breve *excursus* si analizzeranno anche le nozioni alquanto particolari di peccato e di colpa presso gli antichi Greci. Si farà, infine, una menzione particolare dell'Islamismo, in quanto rappresenta un altro aspetto della tradizione monoteistica.

**La visione del mondo.** Martin Heidegger nel suo *Sein und Zeit* (1929; trad. it. *Essere e tempo*, Milano 1953, Torino 1969) parla di una «caduta» dell'uomo nel mondo. Questa è certamente una espressione felice per rendere quel sentimento fondamentale che insorse nell'uomo non appena si rese conto di far parte del vasto universo. Dal momento in cui, infatti, cominciò a sviluppare la coscienza di sé, l'uomo si sentì impotente: una condizione che avvertì come insopportabile e che lo spinse a far ricorso alla magia. Quando infatti ogni risposta razionale alla realtà rimane repressa e viene mortificata, l'unica alternativa per sfuggire a una passiva inazione è quella di ricorrere alla funzione biologica della magia, dal momento che quest'ultima è uno strumento per manipolare le forze occulte della natura; o, per meglio dire, è un mezzo attraverso il quale è possibile prendere parte alle attività dell'universo. In questo modo si compiono atti specifici con l'intento di imitare i rispettivi modelli archetipi; si ricorre a oggetti che non sono mai indifferenti, benché alcuni siano di uso comune e, per così dire, le divinità tollerano il fatto che siano utilizzati dagli uomini, mentre altri sono invece tabu, ovvero sono considerati riservati esclusivamente alla competenza degli dei. La manipolazione di un tabu da parte dell'uomo è una faccenda pericolosa e richiede una riparazione rituale. Ma ciò non costituisce un peccato *stricto sensu* e non è riscontrabile, in questo caso, una vera colpa. La violazione di un tabu, peraltro, spesso è assolutamente inevitabile, come avviene per ogni cosa che riguarda la sessualità o il ritorno a casa del guerriero vittorioso. Il risarcimento del numinoso, in questi casi, avviene attraverso una purificazione magica dell'offensore, la quale può consistere in una serie di pratiche magiche ben specifiche, oppure talora addirittura nella morte. Tuttavia ciò non è avvertito come una punizione, perché allora questo implicherebbe una colpevolezza personale, vale a dire la violazione di un comandamento che esprime un volere divino. Ciò che il «primitivo» teme non è di offendere un essere trascendente, ma piuttosto di turbare l'ordine cosmico. Grazie al mito, infatti, egli apprende che cosa è tabu; grazie ai riti magici egli conosce che cosa deve fare e come deve farlo: egli confessa ed espia. [Vedi *MAGIA*, vol. 1].

Se seguiamo Raffaele Pettazzoni (*La confessione dei peccati*, I-III, 1929-1936) e prendiamo in esame quella concezione di peccato che lo studioso definisce magica (in opposizione a quella teistica), restiamo colpiti dall'aspetto biologico che emerge in ciò che nelle confessioni è indicato con il termine peccato. [Vedi *CONFESSIONE DEI PECCATI*, vol. 2]. Se infatti queste confessioni hanno la tendenza, per esempio, a concentrare la loro attenzione sulla sessualità, nelle culture agricole, invece, tali confessioni si rivolgono chiaramente in modo più generico ad aspetti relativi alla cosmobiologia, in quanto l'espiazione appropriata di un peccato trasferisce la minaccia di un male di natura biologica a un altro oggetto. Si tratta evidentemente di una colpa talmente esigua per colui che la confessa, che costui si trova a elencare anche peccati che chiaramente non ha mai commesso. Il peccato, quindi, in questo contesto non è tanto un oggetto personale, quanto piuttosto materiale.

È peraltro necessario completare quanto si è sopra affermato riguardo alla purificazione del trasgressore soffermandosi ora su un aspetto più oggettivo del rituale. Come ha osservato Robert Hertz, lo scopo che questi riti si prefiggono non è soltanto quello di purificare chi ha violato la sostanza mistica di cui si è indebitamente appropriato, ma anche, più spesso di quanto non si sia portati a ritenere, quello di ripristinare tale elemento nella sua collocazione originaria. Sicuramente non si misconosce la partecipazione dell'uomo allo sconvolgimento del cosmo; tuttavia non è questo ciò che costituisce il centro dell'interesse, dal momento che l'uomo si trova a vivere dopo una catastrofe cosmica, il cui «colpevole» rimane anonimo. La morte, per esempio, non è considerata una punizione, ma piuttosto un elemento che appartiene alla struttura della vita e all'ordine dell'universo. Ogni cosa, infatti, era stata stabilita nel mondo già prima della comparsa dell'uomo. In seguito, quando l'uomo scoprì l'agricoltura, applicò a se stesso la rinascita ciclica cui questa è soggetta, l'«eterno ritorno», e in questo modo ebbero origine i riti di iniziazione, il cui fulcro è costituito dalla morte simbolica dell'iniziato seguita dal suo altrettanto simbolico ritorno alla vita. Sempre per questa medesima ragione, la morte non implica alcuna coscienza di una colpa da espiare.

Sotto questo aspetto, è possibile individuare due diversi atteggiamenti relativi al modo di affrontare la presenza del male nel mondo, i quali derivano rispettivamente da due differenti modalità di concepire il co-

smo. Dal momento che la seconda di queste concezioni sarà oggetto di esame all'interno della sezione relativa alla Mesopotamia, in questa sede ci si soffermerà unicamente sulla prima, che considera la vita individuale già di per se stessa un'offesa, un'ingiustizia, un atto di arroganza che si deve espiare. Una siffatta visione si trova attestata in aree geografiche estremamente lontane tra loro, quali possono essere l'America centrale e la Grecia. Secondo le narrazioni mitiche attestate presso i Maya e gli Aztechi, il mondo attuale sarebbe l'ultimo ancora rimasto di una serie di mondi creati e poi distrutti da vari cataclismi. Quest'ultimo mondo, anzi, sopravvive soltanto grazie ai sacrifici di cuori umani offerti alle divinità, le quali per prime fecero questa oblazione (si veda K. Garbay, *Historia de los Mexicanos por sus pinturas*, México 1973, 2ª ed.).

Da ciò deriva che la più antica forma di colpa è stata una contaminazione, vale a dire «una tensione oppure una imperfezione che ha infettato dall'esterno» (Ricoeur, 1967, p. 8). L'accento viene posto sul mondo, più che sull'uomo, e il peccato con la sua natura morale viene confuso con il male materiale, perché qualsiasi mancanza sconvolge l'ordine cosmico e per ciò stesso dà luogo a una contaminazione, tracciando quindi tra sacro e profano una linea di demarcazione che spesso non ha senso per l'uomo moderno. Ciò costituisce, in ogni caso, quella che Ricoeur chiama «la nostra memoria più antica», per la quale è di fondamentale importanza il concetto di retribuzione. Per questo motivo fu necessario dissociare il peccato etico dal male fisico e dalla sofferenza, piuttosto che continuare a discutere intorno a questo mito di fondazione.

**La religione mesopotamica.** Nella religione mesopotamica si trova invece attestata una differente concezione del cosmo, cui già sopra si faceva cenno. In quella regione, infatti, per la prima volta si avvertì come intollerabile il fatto che non fosse possibile individuare l'autore del male. La fenomenologia del male, quindi, doveva trovare un suo modo di esprimersi, un modo per mezzo del quale fosse possibile accusare qualcuno di agire in modo tale da condurre a una colpa. Si offrivano due diverse possibilità: o considerare alla stregua di demoni certe potenze e forze in grado di manipolare gli uomini come se fossero stati pedine su una scacchiera, oppure designare come colpevoli alcune persone destinate da allora ad addossarsi il peso della colpa. In effetti, nelle mitologie mesopotamiche sono attestate entrambe queste soluzioni, benché la prima rivesta una importanza fondamentale perché rende evidente che l'uomo percepiva in modo assai chiaro che la presenza del male era precedente alla stessa antropogonia. Prima, dunque, di diventare colpevole attraverso la sua partecipazione al male, l'uomo ne è stato una vittima. Questa concezione tragica trovò espressione nel testo *Ludlul bel nemeqi*, dove il protagonista, detto il Giobbe babilonese, non riesce ad attribuire un significato alla sua sventura. Analogamente, in *Un dialogo sulla miseria umana*, il cosiddetto Qohelet babilonese conclude con l'affermazione che nessuno può conoscere le intenzioni divine. Ma già un confessionale sumerico afferma: «Se un uomo ha agito vergognosamente, se ha agito bene, egli non lo sa affatto».

Si è colpiti dal pessimismo dei miti mesopotamici. Il mito cosmologico dell'*Enuma elish*, per esempio, assomiglia a una tragedia greca. L'uomo cade nel peccato così come cade nell'esistenza. Sullo sfondo di tutti i salmi penitenziali babilonesi e assiri, il libero volere dell'uomo non è mai all'altezza delle esigenze dei canoni divini di purezza: «L'umanità, per quanto numerosa possa essere, [commette] peccato... il cibo che appartiene a Dio io ho mangiato». Così l'uomo è naturalmente peccatore e questo può essere spiegato con una sorta di trasmissione di generazione in generazione di quella condizione. «La punizione di mio padre, di mio nonno, di mia madre, di mia nonna, della mia famiglia, dei parenti acquisiti attraverso fratelli e sorelle, può non arrivare vicino a me» (Langdon, 1927).

Se la contaminazione del peccato è «la nostra memoria più antica», l'inesorabilità del peccato è ancora assai presente oggi tra noi, nella misura in cui abbiamo mantenuto una visione dualistica della realtà. Ciò trova espressione nelle leggi filogenetiche (Darwin), nella struttura psicologica dell'uomo (Freud) e nelle strutture societarie (Marx). Ma fino a ora il termine *peccato* è stato usato qui soltanto con una certa approssimazione, perché soltanto quando la colpa viene posta nel contesto di un rapporto di alleanza con Dio si può parlare, *stricto sensu*, di peccato (contro un espresso volere divino). In questo contesto, allora, tabu e magia non hanno alcun ruolo da rivestire. Se sono ancora presenti nei documenti, sono ridotti allo stato di tracce. Volgiamoci allora alla prossima avventura religiosa: è stata qualificata da qualcuno come un processo di demitologizzazione.

**Le religioni di Israele.** Partendo da quei residui della colpa intesa come contaminazione, osserviamo con Ricoeur (1967, p. 70s.) il carattere generalmente positivo della vergogna; la caratteristica della purezza, invece, è negativa. Quando, come nella Bibbia, il peccato diventa una rottura della relazione vivente con Dio, allora avviene una conversione dal positivo al negativo. Il peccato è «la perdita di un legame, di una radice, di un fondamento ontologico», controbilanciata dal positivo «simbolismo fondamentale del ritorno». Siamo entrati in un altro mondo, ma non isolato dal resto dell'universo.

Una caratteristica fondamentale delle Scritture ebraiche è che sono polemiche in reazione ai modi di pensare del mondo circostante. È chiaro che tali documenti non possono essere letti a prescindere dal loro ambiente. Mettendo in discussione, per esempio, il dualismo ontologico ampiamente presente ovunque, Israele considera il profano in analogia con il sacro. L'uomo è stato creato a immagine di Dio (Gn 1,26s.). Qualcosa del genere esisteva anche in Mesopotamia, dove il sovrano era l'immagine del divino, a differenza di tutti gli altri uomini. Israele «demitologizzò» questa nozione attraverso un processo di democratizzazione. Non soltanto il re, ma il semplice uomo, *qua* uomo, è *imago Dei*. Il creatore gli ha concesso facoltà creative: parola, sessualità, coscienza. La coscienza non è qui una qualità umana innata, ma un dono di Dio; è il *lev* ebraico (Es 35,21s.29). Essa rende l'uomo un essere etico. Per la prima volta incontriamo una vivida coscienza del peccato: il sangue di Abele grida dalla terra (Gn 4,10); i fratelli di Giuseppe riconoscono la loro colpa (Gn 42,21ss.); il salmista lamenta «il mio peccato è davanti a me» (Sal 51,5). Il peccato è ora valutato nel contesto di un rapporto tra Dio e l'uomo, cioè dell'alleanza. Non è più così soltanto una colpa etica. Non è neppure una offesa soltanto giuridica. Essere in alleanza con Dio implica una esistenza di santità; il peccato pertanto è deviazione (*'avon*), una deviazione dalle norme della santità, considerata il vero dinamismo della vita. È un crimine contro la santità di Dio e ci si deve aspettare soltanto che provochi un grande disturbo all'esistenza. La santità di Dio e la santa risposta umana a essa, infatti, mantengono il cosmo e l'umanità in *shalom* (pace, integralità, interezza, santità). Lontano dal volto di Dio, può esserci soltanto malattia e calamità (Lv 26,1ss.; Dt 28,1ss.).

Così la nozione del peccato risulta orientata verso una interpretazione liturgica. Alla concentrazione microcosmica della liturgia nel Tempio di Gerusalemme corrisponde la liturgia macrocosmica del mondo intero, al cui centro si trova l'uomo. Questo, che è vero in particolar modo per la cosiddetta fonte sacerdotale, appare fondamentale anche per lo Jahvismo in generale (Is 6,3.5). Spinto agli estremi, il peccato diventa allora un *pesha'*, cioè una apostasia, un abbandono della rettitudine, della giustizia, della fedeltà: in breve, della Torah.

Per questo nella Bibbia non compare una teoria dell'iniquità, ma, molto praticamente, ci sono i peccati, i mille e mille modi di fuorviarsi da una esistenza la cui unica *raison d'être* è quella di essere santo. Qui il realismo è tale che i peccati corrompono l'intero «cuore», che pertanto deve essere sostituito da un cuore puro, e non soltanto a livello individuale, ma, in una prospettiva escatologica e reale, a livello comune quando Israele è reso «nuovo», «integro», «santo».

Così, per Israele, dal momento che l'uomo è creato corresponsabile del governo della creazione e anzi è sommo sacerdote nel tempio cosmico (Gn 1,26ss. e tutto lo «strato» letterario sacerdotale del Pentateuco), egli è anche, in definitiva, responsabile per la presenza del male nell'universo e nella storia. Il mondo come lo conosciamo è un «giardino» snaturato, dove anche i poteri generativi e creativi dell'uomo risultano alterati nel loro processo e nel loro fine e allontanati dalla loro naturale beatitudine. Nel dolore l'uomo deve produrre il suo cibo, in mezzo a una piantagione che è l'opposto di quella dell'Eden in quanto è piena di rovi e di spine. Alla fine egli ritorna, non al «paradiso», ma alla polvere (Gn 3,16-19).

Quella deviazione è il risultato sia del «cuore» umano che di un potere esterno, personificato in Gn 3 nel «serpente», che secondo altri testi è uno spirito maligno. Esiste tra i due una corrispondenza. Il discorso del serpente risulta immediatamente intelligibile all'uomo, evocando in lui echi favorevoli. L'uomo infatti è incline a compiere il male (Gn 6,5). In seguito, questa inclinazione viene concettualizzata negli Apocrifi e nel rabbinismo come *yetser ha-ra'* (4 Esd 7,118; 2 Bar 40,42s.). Così emerge qui presente una traccia di antropologia tragica, che insiste sulla passività e sulla alienazione dell'uomo. Questi testi vogliono sottolineare il fatto che attraverso la nascita la condizione dell'uomo deve essere separata da Dio. Prima di ogni atto umano, il peccato già esiste. Ne consegue che l'alleanza divina è un dono di grazia, non meritato e generatore di una seconda nascita, la nascita di una vita «purificata» (cioè contrassegnata dall'intimo rapporto con Dio).

Dal momento che, tuttavia, lo *yetser ha-ra'* non è un male radicale, ma una costante tentazione, non esiste alcun *servum arbitrium* oppure peccato originale nel senso di una natura corrotta ereditata. Il peccato è una sorta di seconda natura nell'uomo (Ger 13,23); è l'ostinazione umana ad alienarsi. Ezechiele parla della *niddah* (impurità) umana e Paolo, in seguito, usa il termine greco *hamartia* al singolare.

Dall'interesse pragmatico per i peccati si è passati ora all'elaborazione riflessiva di una teoria del peccato. che sottolinea la debolezza congenita dell'uomo. Egli è «carne»; è nato peccatore (Sal 51,7). È capace soltanto di giustizia relativa (Is 51,1). Peccare è diventato un atteggiamento connaturato all'uomo, una macchia permanente (Is 6,5). Questo realismo porta nel Nuovo Testamento alla conclusione che il mondo è governato dal male (Rom 3,9; Col 1,13; 1 Gv 5,19), perché l'uomo l'ha posto sul trono.

Il peccato non è soltanto una colpa verso Dio, è anche un atto che offende il prossimo. Davide afferma di non aver peccato contro il re Saul (1 Sam 19,4; 24,12); in cambio, Saul avrebbe commesso un peccato contro David tentando di ucciderlo, cosa che Saul in seguito riconosce (1 Sam 26,21). Più volte i profeti, in particolare, stabiliscono un rapporto di uguaglianza tra i due aspetti del peccato umano. Nessuno denuncia più vigorosamente di Amos i mali sociali come peccati contro gli uomini e contro Dio. Quando, in seguito, a Gesù viene chiesto quale sia il più grande comandamento, egli risponde ponendo il comandamento dell'amore verso Dio sullo stesso piano di quello verso il prossimo (Mt 22,36-40; Dt 6,5; Lv 19,18).

Il peccato implica la maledizione. Una descrizione classica di questa ultima si trova in Dt 28 (Lv 26). Come scrive Johannes Pedersen, «Il peccato genera la maledizione e la maledizione genera il peccato» (1959, I, p. 441). «Il peccatore viene accusato di una maledizione, perché la maledizione è una dissoluzione che ha luogo nell'anima del peccatore» (*Ibid.*, p. 437). Questo è il motivo per cui esiste una relazione intima tra peccato e malattia o tra peccato e le altre disgrazie. Nel primo come nel secondo caso, l'uomo «è colpito nell'anima» (1 Re 8,38). Il male compiuto dall'uomo comprende anche la sconfitta militare, la siccità, la carestia e così via (8,33-40). Sono così contemplate tre possibili cause di malattia: il proprio peccato, la maledizione degli altri, oppure l'iniquità dell'umanità in generale (Sal 32,1ss.; 38,3ss., ecc.; Sir 38,1-15).

I figli di Israele non distinguevano tra esecuzione ed esecutore, tra peccato e peccatore. Il peccato è l'azione del peccatore; il peccatore è colui che pecca. Non può darsi un giudizio sull'azione che non sia giudizio sull'agente. Oltre alla malattia e alla sofferenza, la morte è la punizione ultima del peccato. Ma la morte non è soltanto l'incidente finale che pone termine all'esistenza dell'uomo. Come abbiamo visto, il peccato è la dissoluzione dell'anima; la vita è lacerata dal peccato (Dt 27,15-26). Esso è appunto la presenza della morte nel mezzo della vita e la sofferenza ne è la pregustazione. Come Paolo proclamerà in seguito, «la morte è il salario del peccato» (Rm 6,23).

Essendo fenomenologicamente un movimento di riforma radicale del Giudaismo, profondamente influenzato dall'apocalittica, il Cristianesimo antico cristallizzò la nozione di colpevolezza in uno stato di corruzione universale (Mt 7,11). In contrasto con l'insegnamento dei rabbini, Paolo enfatizzò l'inevitabilità del peccato. Esso è dovuto alla «trasgressione» di Adamo (Rm 5,12ss.), da un lato, e a una equazione istituita tra la debolezza della carne e il suo antagonismo con Dio (Rm 8,3: «la carne del peccato»), dall'altro. La legge, inoltre, ha portato la colpevolezza dell'uomo a un parossismo, poiché la legge rende il peccato reale e punibile (Rm 4,15). È proprio questo parossismo che si esprime nella crocifissione del giusto *par excellence*, il suo totale rovesciamento per mezzo della grazia di Dio che rende la morte di Cristo espiazione per i nostri peccati. Paolo scrive: «Cristo morì per i nostri peccati» (1 Cor 15,3) e ancora: «Colui che non aveva conosciuto peccato, Dio lo trattò da peccato in nostro favore, perché noi potessimo diventare per mezzo di lui giustizia di Dio» (2 Cor 5,21). Così «in Cristo» (una espressione prediletta da Paolo) è diventato possibile condurre una vita da santi, che, come abbiamo visto prima, secondo la Bibbia ebraica, è il fine della creazione. In sintesi: la risposta finale alla nostra colpa, secondo il Nuovo Testamento, è fornita dalla morte di Cristo, che vince la nostra condizione di peccato e di colpa e inaugura pertanto il regno di Dio sulla terra.

**I Greci.** Per il filosofo del VI secolo Anassimandro, l'essere è già male di per sé. Troviamo in Grecia altri echi di tale pessimismo. La tragedia è, dopo tutto, una invenzione greca. Secondo questa concezione dell'esistenza, la colpa dell'uomo (non il peccato) è una cecità mandata dagli dei, un errore fatale che i Greci chiamavano *hamartia*. Nell'*Edipo a Colono* di Sofocle, l'eroe dice: «In me personalmente voi non potreste trovare una colpa [*hamartia*] per rimproverarmi di aver così commesso questi crimini contro me stesso e contro la mia stirpe» (vv. 967s.). Osserviamo come Edipo sia il simbolo ambivalente del crimine e della colpa scusabile. Per Aristotele, l'*hamartia* è la terribile e tragica colpa commessa da individui insigni, dagli eroi. Egli insiste sulla loro nobiltà. In breve, c'è più fascino in Grecia nel culto degli eroi che nella amartologia. Come E.R. Dodds ha mostrato, nella tradizione greca abbiamo a che fare più con una «cultura della vergogna» che con una vera e propria cultura della colpa. L'eroe omerico «perde la faccia»; la sua reputazione pubblica (*time*) significa tutto per lui. Anche se con il tempo si realizzò un processo di moralizzazione per mezzo del quale la vergogna divenne colpa, il fondamento del senso di colpa rimase oscuro. Esso appare legato alla *hybris*; tuttavia, il poeta del VI secolo Teognide dice: «Nessun uomo... è responsabile della propria rovina o del proprio successo; di entrambe queste cose gli dei sono i dispensatori. Nessun uomo può compiere una azione e sapere se il suo esito sarà buono oppure cattivo» (vv. 133-136). Così, nonostante la protesta del filosofo del V secolo Eraclito che «il carattere è il destino» (fr. 119), il *daimon* di un individuo era in genere più importante, per un antico greco, del suo carattere.

Platone adotta l'opinione di Socrate che «nessuno pecca volontariamente», poiché la trasgressione è un

errore di giudizio. Nessuno che conosca ciò che è il bene (che è insieme la felicità) sceglierebbe di non imitarlo. L'*ananke* (necessità) esiste, ma opera all'interno del tipo di vita liberamente scelto dall'anima. «Colui che sceglie è responsabile, non Dio» (*Repubblica* x,617e). L'unico peccato consiste nello spostarsi dal volontario all'involontario. Quando si evita ciò, l'anima può essere assimilata a Dio attraverso la contemplazione del mondo delle Idee, che è divino e ben ordinato. Imitando tale mondo, l'anima diventa a sua volta divina e ben ordinata.

Aristotele mette in discussione l'ottimismo di Socrate, secondo il quale nessuno pecca volontariamente. In primo luogo, infatti, noi siamo responsabili del modo in cui ci raffiguriamo ciò che per noi è il bene. In secondo luogo, una volta che una meta è stata fissata, la riflessione umana decide quali sono i mezzi appropriati per raggiungerla e i mezzi selezionati ci rendono colpevoli oppure innocenti. L'anima umana dispone di un potere di scelta (*proairesis*): è la radice della libertà, ma le passioni possono sopraffare l'intelletto. C'è in verità una colpevole *mancanza* di conoscenza, che, per un alcolizzato, per esempio, è autoinflitta. Euripide fa dire a Medea: «Io mi rendo conto di quanto sia terribile il crimine che sto per commettere, ma la passione domina le mie decisioni, la passione, che causa la maggior parte della sofferenza nel mondo» (*Medea* 1078-80). La felicità, tuttavia, consiste nella sottomissione all'intelletto (*nous*), cioè a quel che di più divino esiste in noi. C'è un autentico determinismo razionale riguardo ai fini di tale sottomissione. Obbedire al *nous* assicura il contatto con l'immortale. Ma qui non c'è alcuna nozione di peccato nel senso di rottura di un rapporto personale con Dio. Dio infatti è un Pensiero che pensa se stesso ed è completamente indifferente all'uomo e al mondo.

Lo Stoicismo mette l'accento sull'autonomia individuale nell'ambito di una comunione fra gli uomini (*koinonia*, *philia*, *oikeiosis*) il cui cemento è la Ragione che permea il tutto. Nel II secolo d.C. Marco Aurelio scriveva:

> Tutte le cose sono connesse le une con le altre e questo vincolo è sacro; e difficilmente esiste qualche cosa che non è connesso con qualche altra cosa. Le cose, infatti, sono state coordinate e si combinano per formare il medesimo universo [ordine]. Esiste infatti un unico universo costituito da tutte le cose e un unico Dio che pervade tutte le cose e una unica sostanza e una unica legge, una unica ragione comune in tutti gli esseri animati e intelligenti e una unica verità; se è così, esiste in realtà anche una unica perfezione per tutti gli esseri animati che appartengono a una medesima specie e partecipano della medesima ragione.
>
> (*Pensieri* 7,9).

Qui le leggi universali sono identiche alle leggi divine, cosicché la vita umana viene concepita dallo stoico Epitteto (circa 55-135) come un servizio divino (*hyperesia* oppure *diakonia*). L'ideale è costituita da una esistenza secondo natura, poiché l'ordine del mondo è del tutto razionale e qualunque cosa avvenga deve pertanto essere accettata. La provvidenza è un altro nome della necessità, mentre il peccato è un errore, la violazione delle leggi cosmiche.

Infine, una soluzione più esplicitamente religiosa viene proposta dall'Orfismo. Nel pensiero orfico, infatti, la radice del male è il corpo; esso è una prigione per l'anima. L'anima viene punita nel corpo per i peccati commessi in un tempo anteriore. Se questi peccati non vengono espiati nel corso di una incarnazione, l'anima trasmigra in un altro corpo. Questa dottrina della reincarnazione forniva una elegante soluzione al dilemma morale della giustizia divina e della sofferenza umana. Il modo per purificare l'anima dal peccato è costituito dall'emancipazione dell'individuo dalla solidarietà del gruppo e dalla sua principale conseguenza, il patimento sostitutivo a causa delle colpe di un altro. Il fine è quello di evitare la ruota delle morti e delle rinascite, attraverso riti che portano la *katharsis*, cioè una purificazione dall'antico peso della carnalità.

**La Chiesa cristiana.** Ho intenzione di trattare qui – senza dubbio in un modo eccessivamente conciso – il pensiero di tre teologi cristiani, scelti per la loro imponente statura nella storia della Chiesa orientale e occidentale e per la loro duratura influenza sul pensiero e sulla filosofia cristiani fino a oggi. Ireneo (circa 120-202), con cui inizierò per motivi di cronologia, ha una concezione dell'uomo prima della caduta che Agostino si trovò incapace di condividere. Per Ireneo, il tempo precedente alla caduta è quello dell'immaturità di Adamo. Egli è stato creato a «immagine di Dio», ma deve ancora essere condotto allo stadio della «somiglianza a Dio». La caduta ritardò questo processo di maturazione, ma d'altro canto determinò una sorta di svezzamento umano dal Dio paterno. Soltanto un essere relativamente indipendente può entrare in un rapporto significativo con il suo creatore. La storia umana consiste nelle vicissitudini di tale rapporto, ma terminerebbe tuttavia con un totale fallimento se non fosse per l'incarnazione. Cristo è la manifestazione del Padre (*manifestatio*, *phanerosis*), che rende visibile Dio in questo modo. Per l'uomo, vedere Dio in Cristo è la via per essere divinizzato. Dio scese fino all'uomo e l'uomo sale a Dio.

Quando passiamo a Origene (circa 185-254) troviamo un uomo al bivio tra due teologie divergenti: la teologia di Giustino e di Clemente, «greca» e indifferente al ruolo della carne, e quella di Ireneo, profonda-

mente biblica e cristologica. Nel suo testo *Sui principi primi* (*Peri archon*) non si fa menzione di un peccato originale commesso da Adamo. Origene enfatizza piuttosto la caduta delle anime. Queste sono puri spiriti preesistenti, che si allontanano dal loro creatore e cadono nei corpi umani. Si trovano ora in una fase di pellegrinaggio, inteso come un ritorno a Dio. Questo processo di salvezza è anche un processo di restaurazione, di riparazione, di riordinamento del mondo. Ciò risulta possibile perché tra Dio e il mondo esiste una parentela, di cui il *nous* è traccia nell'uomo. Non c'è qui una esistenza autonoma della tenebra, perché il male è semplicemente un allontanamento da Dio.

Non sorprende, così, di constatare che Origene si concentra sull'opera di Cristo piuttosto che sulla sua persona. Cristo è il grande educatore che porta l'uomo dal difetto alla perfezione. Il fine (*teleiosis*) è il perfezionamento della natura umana attraverso il Logos, la divinizzazione dell'uomo. Il mezzo è l'obbedienza a Dio, che Cristo insegna attraverso la sua parola e la sua morte: «Il Figlio... si fece obbediente fino alla morte per insegnare l'obbedienza a coloro che potevano ottenere la salvezza soltanto per mezzo dell'obbedienza». La salvezza è *apokatastasis panton* (la restituzione di tutte le cose e il compimento definitivo). Perfino Satana sarà salvato. Ma non prima dell'*eschaton*, perché il movimento di avvicinamento a Dio è incessante. Tutto è stato rivelato; ma tutto deve essere scoperto. Cristo è venuto; ma egli viene senza fine.

Agostino (354-430) è senza rivali per quanto riguarda la teologia occidentale. Egli inaugura un «nuovo tipo di discorso, quello della onto-teologia», dice Ricoeur. La questione dell'*unde malum* sarebbe legittima soltanto se il male fosse una sostanza, come insegnano i manichei. Ma non è così. Già Basilio di Cesarea (330-379) aveva affermato che il male non possiede una realtà ontologica (*Hexaemeron* 2,5). Agostino ne segue l'esempio e afferma che il problema è piuttosto *unde malum faciamus*, sottolineando ancora più vigorosamente che il male non è sostanza, non è creatura. Tutte le creature partecipano all'essere e sono pertanto buone. È soltanto attraverso la sua libera scelta che l'uomo porta il peccato dalla potenzialità alla realtà, dal nulla all'atto. Il male è il negativo. È *amissio boni* oppure *privatio boni*. È un difetto del creato reso possibile dalla libertà, e di conseguenza dall'intera storia umana.

Agostino ebbe l'opportunità di mettere in evidenza questo *theologoumenon* della gratuità della grazia divina nella sua controversia contro Pelagio (svoltasi negli anni intorno al 400-418). Questo monaco britannico insegnava che gli uomini possono raggiungere la perfezione nella santità attraverso la pratica delle virtù e dell'ascetismo. Solo il singolo, pertanto, porta la colpa dei propri peccati, dal momento che è dotato di libero arbitrio. «Se il peccato è innato, esso non è volontario; se è volontario, esso non è innato». Pelagio naturalmente sceglie la seconda soluzione. I bambini si trovano nella situazione di Adamo prima della caduta. Alcuni di loro imitano Adamo; altri diventano completamente purificati da ogni peccato.

In risposta a Pelagio, Agostino irrigidì notevolmente la sua posizione. Egli elaborò la teoria del «peccato originale», già presentata da Cipriano (200-258) e da Ambrogio (330-397), e affermò che tutti gli uomini sono nati peccatori e colpevoli, meritando la dannazione eterna. Con la caduta, lo spirito umano è stato sacrificato dalla ribellione del corpo, che sarebbe dovuto essere suo servo. (Per contrasto, gli animali, sebbene sottoposti al dettato della natura, non sono colpevoli, perché non hanno ragione, non hanno spirito). In origine la natura era *natura sana*, ma è diventata *natura vitiata*. Ciò spiega perché il peccato si trasmetta da una generazione all'altra, rendendo il peccato inevitabile come la vita stessa. Questa nullità intrinseca menoma la nostra libertà. Il male è un atto; possiede un carattere esistenziale e può essere descritto come un *defectus*, una *aversio a Deo, conversio ad creaturas* (*Contro Secondino il Manicheo* 17). Di questo fatto, che è una perversione, Dio non è responsabile. Egli è responsabile dello strumento musicale, non della sua dissonanza.

Le teorie di Agostino non sono esenti da ambiguità. Sono rimaste così nella Chiesa per sedici secoli (Tresmontant, 1961, p. 611). La libertà e la colpevolezza dell'uomo sono infatti predestinate da Dio. Agostino elaborò la teoria della doppia predestinazione, che ebbe un impatto tanto potente su Calvino e su tanti teologi cristiani. La trasmissione seminale del peccato e della colpa costituiva per Agostino il modo di controbilanciare la colpevolezza dell'individuo. L'uomo trova il male già presente, ancora prima di realizzarlo di persona. Ma il fatto che la natura corrotta sia ereditaria relativizza in maniera considerevole la responsabilità ultima dell'uomo, dal momento che Agostino attribuisce al male una quasi-natura attraverso una continua contingenza.

**Islamismo.** Nel Corano il peccato è essenzialmente orgoglio e opposizione a Dio. Il modello di tale cattivo contegno è fornito da Iblis (Satana), il quale rifiutò di prostrarsi davanti ad Adamo. Il peccato umano viene minimizzato al livello di una debolezza che è diventata una sorta di abitudine: «il cuore è incline al male» (12,53). L'errore originale di Adamo, infatti, si rivelò benefico per l'umanità, perché grazie a questo errore il mondo si popolò e Dio fu adorato da un grande numero di uomini. Il perdono del peccato, inoltre, è facilmente alla portata di tutti (57,28 e *passim*). Il penti-

mento non necessita di espiazione e il pellegrino nell'*hajj* alla Mecca ritorna a casa innocente come un neonato. I profeti e i santi sono liberati, già in questa vita, da tutti i loro mali morali e fisici. I semplici fedeli, invece, saranno infine liberati dal giudizio eterno. Tanto le buone opere quanto la fede, comunque, sono entrambe necessarie per la salvezza.

La potenza di Dio sta al centro della fede musulmana. Questa potenza è tale che può anche essere arbitraria. Dio, per esempio, esige da Maometto anche atti biasimevoli. Il Corano (35,9) dichiara che Dio travia quelli che sceglie (cfr. 42,12; 40,36). Se Dio lo desiderasse, tutti sulla terra sarebbero credenti. Ma Dio non impone all'uomo la sua volontà, di modo che egli possa essere responsabile di se stesso (10,99s.; 18,28). Ciò non sminuisce il fatto che tutto è stato decretato da Dio anticipatamente, compresi gli errori dell'uomo.

[Vedi *MALE*, vol. 4].

### BIBLIOGRAFIA

M. Eliade, *Histoire des croyances et des idées religieuses*, I-III, Paris 1976-1983 (trad. it. *Storia delle credenze e delle idee religiose*, I-III, Firenze 1979-1983), è già un classico. La sua sintesi del pensiero religioso e la ricchezza dei dati bibliografici non hanno uguali. Da un punto di vista filosofico e fenomenologico, P. Ricoeur ha prodotto due testi notevoli, *La symbolique du mal. Philosophie de la volonté. Finitude et culpabilité*, II, Paris 1960 (trad. it. *Finitudine e colpa*, Bologna 1960); e *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris 1969 (trad. it. *Il conflitto delle interpretazioni*, Milano 1977, 1995).

Sulle religioni del Vicino Oriente antico, l'insostituibile J.B. Pritchard (cur.), *Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament*, Princeton 1969, 3ª ed., non ha bisogno di elogi. È una inesauribile fonte di informazioni attendibile, spesso di prima mano. St. Langdon, *Babylonian Penitential Psalms*, Paris 1927, rimane un testo indispensabile su questo argomento. Anche se necessita di aggiornamento, l'ammirevole sintesi sulla psicologia e sulla cultura di Israele di J. Pedersen, *Israel. Its Life and Culture*, I-II (1926-1947), Oxford 1959, rimane senza rivali, tranne che sulle istituzioni. Cfr. anche R. de Vaux, *Les Institutions de l'Ancien Testament*, Paris 1958 (trad. it. *Le istituzioni dell'Antico Testamento*, Torino 1978). Si dovrebbero aggiungere a queste due opere gli eccellenti studi sistematici sulla teologia dell'Antico Testamento di W. Eichrodt, *Theologie des Alten Testaments*, I-II, Leipzig 1933 (trad. it. *La teologia dell'Antico Testamento*, Brescia 1979); e di G. von Rad, *Theologie des Alten Testaments*, I-II, München 1957 (trad. it. *Teologia dell Antico Testamento*, I-II, Brescia 1972-1974).

Esistono molte monografie sul tema «peccato e colpa» secondo la visione ebraica e cristiana, scritte in diverse lingue. Poche, tuttavia, hanno la portata e la sobrietà espressiva dell'opera collettiva di Ph. Delhaye et al., *Théologie du péché*, Tournai 1960. Qui si trovano preziose informazioni sulla nozione di peccato nelle religioni «primitive», nella Bibbia, presso i Greci, nella teologia cattolica e in misura minore nel Cristianesimo orientale e nel Protestantesimo. Sul Protestantesimo ci si dovrebbe naturalmente rivolgere a K. Barth, *Die Kirchliche Dogmatik*, München 1929, III/1: *Die Lehre von der Schöpfung*, Zürich 1945 (trad. it. parziale *La creazione come fatto storico*, in E. Rivers (cur.), *Antologia*, Milano 1964); e a P. Tillich, *Systematic Theology*, II: *Existence and the Christ*, Chicago 1960. Un'altra trattazione sinottica del peccato nella storia delle religioni è fornita da E.J. Sharpe e J.R. Hinnels (curr.), *Man and His Salvation*, Totowa/N.J. 1973, che prende in esame aspetti del Buddhismo, dell'Islamismo, dell'Induismo, del Cristianesimo antico, dello Hasidismo ebraico, dello Zoroastrismo e così via.

Il teologo francese A.-M. Dubarle ha scritto ampiamente sul problema del peccato nella Bibbia e nella dottrina della Chiesa. Merita qui una particolare recensione il suo *Le péché originel. Perspectives théologiques*, Paris 1983 (trad. it. *Il peccato originale*, Bologna 1984). Fornisce una eccellente presentazione del problema della creazione e dell'antropologia, dalle origini del Cristianesimo all'età di Agostino, anche Cl. Tresmontant, *La métaphysique du Christianisme*, Paris 1961, che riveste particolare importanza per la sua trattazione di Origene e di Agostino. P. Nautin, *Origène, sa vie et son oeuvre*, Paris 1977, ricostruisce con grande cura la biografia di Origene e i dogmi del suo pensiero.

La miglior trattazione del pensiero greco sul peccato e sulla colpa si trova in E.R. Dodds, *The Greeks and the Irrational*, Berkeley 1951 (trad. it. *I Greci e l'irrazionale*, Firenze 1973), specialmente nel capitolo sulla vergogna. Sulla concezione buddhista del peccato, dell'offesa e dell'illusione, H. de Lubac, *Aspects du Bouddhisme*, Paris 1959 (trad. it. *Aspetti del Buddismo*, Milano 1980), ha il merito di fornire una traduzione attendibile per i lettori occidentali di concetti orientali che non sono in genere di facile comprensione.

ANDRÉ LACOCQUE

**PENTIMENTO.** Il sostantivo *pentimento* e il verbo *pentirsi* derivano dal verbo latino *paenitere*, che significa «essere addolorato, affliggersi, rammaricarsi». In quanto termine designante un elemento proprio anche della sfera religiosa, «pentimento» indica un cambiamento nell'atteggiamento, nella volontà e nel comportamento di una persona, a volte unito a sentimenti di tristezza e di rimpianto per le trasgressioni passate e talora anche accompagnato da qualche forma di risarcimento.

**Morfologia del pentimento.** Il pentimento è un fenomeno attestato in numerose tradizioni religiose, ma non in tutte. Quando è presente, si può manifestare all'interno di un ventaglio molto ampio di comportamenti che va da pratiche non ufficiali ma socialmente riconosciute (per esempio, il pentimento che precede la conversione nel moderno revivalismo protestante) a istituzioni ufficiali molto complesse (per esempio, il sacramento della penitenza nel Cattolicesimo). Ufficiale o non ufficiale, il pentimento rimane comunque una

procedura rituale: esso sussiste per riparare una frattura nei rapporti tra il mondo divino e il singolo uomo (oppure – dal momento che la contaminazione rituale e quella morale sono intercomunicanti – tra le divinità e il gruppo). L'instaurazione e il mantenimento di buoni rapporti con l'ordine soprannaturale costituiscono così una preoccupazione fondamentale della religione. L'interruzione di questi rapporti, quando si verifica, viene ricavata dall'esperienza della disgrazia (che di solito è considerata la conseguenza di trasgressioni, consapevoli oppure inconsce), oppure viene scoperta ricorrendo alla pratica della divinazione (nel Senato romano, per esempio, i resoconti di prodigi potevano essere accettati oppure rifiutati; ma se erano accettati, si impiegava allora qualche forma di divinazione per cercare di individuare quali potevano essere le modalità attraverso le quali eseguire l'espiazione). Il pentimento appartiene a quell'insieme di tecniche religiose il cui scopo è quello di rinfrancare lo spirito (come ad esempio la confessione dei peccati, il risarcimento, la purificazione, il sacrificio espiatorio) e che si possono situare alla frontiera che porta dall'impurità alla purezza, dal peccato alla salvezza, dalla comunità dei dannati alla comunità dei salvati. La funzione primaria di queste tecniche è quella di rendere oggettiva e di cancellare la causa della rottura del rapporto. Dal momento che molte importanti attività umane devono essere intraprese in uno stato di purezza rituale e forse morale (la guerra, la caccia e la pesca, il parto), le violazioni dei tabu, così come le infrazioni rituali e morali vengono spesso confessate ed espiate proprio in vista di tali attività.

***Confessione del peccato e accusa.*** La confessione del peccato, quasi sempre associata al pentimento, consiste in una esposizione orale degli errori commessi e nell'accettazione della responsabilità per le conseguenze di ordine personale e sociale che provengono appunto da tali errori. [Vedi *CONFESSIONE DEI PECCATI*, vol. 2]. La confessione può avvenire in forma privata (direttamente alle divinità nella forma di una preghiera penitenziale, oppure a un rappresentante degli dei particolarmente accreditato), oppure può essere fatta pubblicamente. In molte culture l'atto della confessione è presentato come intrinsecamente catartico: in questo caso la sincerità del fedele risulta del tutto irrilevante. In talune circostanze, invece, la confessione e l'accusa sono strettamente collegate tra loro, specialmente nei casi in cui siano implicati sortilegio e stregoneria. In alcune zone dell'Africa, per esempio, in cui l'iniziativa che porta al sortilegio viene considerata involontaria (al contrario della stregoneria, ritenuta un'abilità che deve essere appresa), le confessioni di atti di sortilegio si mutano in accuse contro coloro che l'hanno imposto. Tra gli Ashanti del Ghana, le donne confessavano spesso atti di sortilegio involontario davanti ai santuari degli spiriti che le tormentavano. I Bete della Costa d'Avorio pensano che la confessione dei sortilegio implichi automaticamente l'assoluzione. Tra gli Irochesi dello Stato di New York e dell'Ontario che professano la religione della Buona Parola del Lago Ameno, il sortilegio è ritenuto una grave offesa che esige una confessione, pubblica oppure privata. Durante i celebri processi per sortilegio di Salem, nel 1692, molte streghe pubblicamente accusate riconobbero la propria colpevolezza e furono infine perdonate e reintegrate nella comunità. La confessione può essere vista anche come una autoaccusa: all'interno del movimento revivalista noto con il nome di Grande Risveglio, che ebbe inizio nel 1734 nel New England, molte persone si accusarono pubblicamente di varie offese morali (evitando così l'accusa altrui) e solo in questo modo poterono infine sperimentare la conversione religiosa.

***Riti di penitenza.*** Il pentimento può assumere la forma di una presentazione di espressioni esteriori di rimorso e di afflizione, eseguita dal penitente, di fronte a spettatori, secondo un rituale preciso. L'afflizione penitenziale assume spesso la forma di certi abiti che sono associati a quelli caratteristici del lutto per i defunti: indossare panni ruvidi e cenci, imbrattarsi di cenere oppure di fango, infliggersi spontaneamente delle sofferenze, digiunare e astenersi dai rapporti sessuali. La confessione può essere organizzata sotto la forma di un rito con sua propria efficacia (come avviene tra quegli Indiani della Costa nordoccidentale aderenti a gruppi di Shakers) oppure può fare parte di un protocollo espiatorio più complesso, che si conclude talora con un sacrificio (come presso i Nuer o presso gli antichi Israeliti). Il risarcimento o compenso costituisce spesso una caratteristica essenziale dei riti di penitenza, soprattutto in casi in cui altre persone sono state ferite oppure la loro proprietà è stata danneggiata o sottratta. La confessione viene talvolta considerata una condizione necessaria per poter partecipare a certi modelli formalizzati di espiazione, quali un sacrificio oppure una disciplina penitenziale che si svolgano in pubblico.

***Colpa.*** Il pentimento è uno strumento, approvato dalle istituzioni religiose, la cui finalità è quella di eliminare uno stato di eccessiva colpevolezza scaturito dalla consapevolezza di aver commesso una trasgressione con pensieri, parole oppure azioni: l'intera procedura che si svolge in pubblico e secondo quanto prescrive il rituale, di conseguenza, ha senso in vista dell'ammissione formale della propria colpa e della sua rimozione. Al fine di comprendere che cosa significhi la rimozione rituale della colpa, è utile tenere presente

che in passato venne operata una distinzione antropologica tra culture della colpa e culture della vergogna. Tale distinzione rappresentava un tentativo di spiegare in termini concreti il fatto che in alcune società (generalmente di piccole proporzioni) l'autocontrollo si fondasse essenzialmente su sanzioni *esterne*, quali la paura della vergogna, del ridicolo e della punizione, mentre in altre (spesso più complesse e stratificate) l'autocontrollo fosse determinato essenzialmente da sanzioni *interne*, in particolare dal desiderio di evitare sentimenti dolorosi. Quest'ultimo atteggiamento costituisce la struttura interiore dei valori della coscienza individuale ed è stato chiamato non a caso da Freud il «censore».

***Conversione.*** Il termine *conversione* può essere definito come l'ingresso volontario in un movimento religioso caratterizzato da rivendicazioni esclusive, sostenute da un sistema di valori in disaccordo con quelli del mondo esterno. Perché vi sia conversione, spesso risulta necessario che in precedenza si sia verificato un pentimento, proprio perché la conversione implica l'abbandono del vecchio per abbracciare il nuovo. [Vedi *CONVERSIONE*]. Soprattutto per quel che riguarda i movimenti revivalistici o millenaristici, il pentimento costituisce spesso un passo necessario per potervi entrare. In seguito al sorgere nel 1944 del culto Bagasin della Nuova Guinea (uno dei cosiddetti cargo-cults), ai suoi membri fu imposto di confessare tutte le trasgressioni passate – in primo luogo la stregoneria e le liti per le donne – al fine di dimostrare la loro genuina conversione al nuovo ordine. Due dei *leader* ribelli, Kaum e Dabus, attendevano a servizi confessionali tutti i lunedì. Ai seguaci veniva detto che quando il dio Kilibob fosse stato soddisfatto delle loro nuove intenzioni avrebbe infine reso bianche le loro pelli e avrebbe inviato aiuti attraverso gli spiriti dei defunti. Un altro *cargo cult*, il cosiddetto Vailala Madness di Papua, si caratterizzava perché proponeva una accusa e una confessione, entrambe pubbliche, come mezzo per prepararsi alla riforma. (Le trasgressioni erano soprattutto furto e adulterio: la multa stabilita era in ogni caso di un maiale. Tra le prescrizioni positive c'erano invece l'osservanza della domenica e la preparazione delle feste per gli antenati). Il rito della confessione pubblica può, in questo caso, essere stato mutuato con opportuni adattamenti dal Cattolicesimo. Qualunque sia la sua origine, però, esso servì per dare forma a un rituale che segnasse l'adesione a una nuova moralità e l'abbandono della vecchia. Ancora, l'enfasi posta sulla conversione a una nuova vita è un elemento qualificante della religione della Buona Parola (Gaiwiio), il cui sistema di credenze si basa sulle visioni portatrici di rivelazione che dal 1799 in poi furono ricevute dal suo capo, Lago Ameno (Ganio'Daí Io') dei Seneca, il cui insegnamento è tuttora rispettato da circa la metà dei quindicimila Irochesi dello Stato di New York e dell'Ontario. La codificazione di queste visioni articola un programma culturale ed etico di adattamento tra bianchi e Indiani. Da coloro che si convertono a questa religione si pretende l'astinenza dall'alcool, dal gioco d'azzardo, dalla stregoneria, dal pettegolezzo, dalla vanità, dalla boria e dall'orgoglio: in breve, essi devono abbandonare molte usanze del passato. Al posto di queste, vengono offerti i precetti di una sorta di codice, che richiedono tra l'altro l'adozione del sistema agricolo dei bianchi (in particolare il lavoro dell'uomo nei campi), l'apprendimento della lingua inglese e il rispetto per la vita familiare e per i bambini.

**Le tradizioni della Grecia classica.** Presso gli antichi Greci, la causa delle malattie, degli incidenti e delle altre disgrazie veniva variamente identificata come: 1) conseguenza di un mutamento; 2) effetto di un sortilegio; 3) vendetta divina per una offesa arrecata all'onore di una particolare divinità; oppure 4) punizione per aver commesso trasgressioni di natura rituale o morale. Se si incorreva in una colpa – circostanza che veniva indicata essenzialmente con il termine *miasma*, contaminazione, profanazione – si poteva riacquistare uno stato di purezza attraverso la *katharsis* (purificazione rituale). La coscienza del peccato, cioè il sentimento della colpa, raramente veniva interpretato in termini di sofferenza di natura unicamente emotiva. Le idee dell'oratore ateniese Antifonte (V secolo a.C.), espresse nell'*Uccisione di Erode* 5,93, costituiscono una singolare eccezione a questa regola; in generale, invece, il senso di colpa non era rivolto verso l'interno, ma verso l'esterno, in una anticipazione angosciosa delle conseguenze dell'azione, vale a dire nell'attesa di una sventura fisica. Dopo il V secolo a.C. il termine *enthymios* («che turba l'animo») e i suoi derivati furono spesso utilizzati per indicare scrupoli o ansie di natura religiosa, ma nel senso di anticipazione del destino malvagio provocato dalle cattive azioni. In questo senso Euripide interpretava le Erinni come proiezioni ipostatizzate del senso di colpa, che perseguitano Oreste sotto forma di spiriti vendicatori, simboli della sua coscienza inquieta per le passate trasgressioni (come in *Oreste* 396).

Per l'esistenza del pentimento e della confessione dei peccati presso i Greci, così come per l'esistenza di un senso di colpa rivolto verso l'interno, si possono addurre soltanto un numero limitato di testimonianze. Si possono citare, per esempio, alcune iscrizioni lidie e frigie del II e del III secolo d.C., dedicate da persone che si credevano punite con la malattia per specifiche trasgressioni (di solito offese rituali): secondo questa credenza, si sarebbe ottenuta la guarigione soltanto

identificando e confessando il peccato. Un'altra interessante testimonianza viene fornita dalla descrizione che Plutarco fa dell'uomo superstizioso, il quale confessa un gran numero di trasgressioni e si sottopone e varie espressioni rituali di pentimento, indossa indumenti ruvidi e cenci, si rotola nel fango e ricorre a vari mezzi magici di purificazione (*Sulla superstizione* 168d). Questi riti di pentimento, tuttavia, sembrano essere di origine asiatica piuttosto che greca; l'esempio di Plutarco è forse preso a prestito dal culto della dea Siria, che egli notoriamente disprezzava. Ancora: si potrebbe citare la conclusione del primo trattato ermetico (*Poimandres* 38), che è un invito al pentimento molto simile agli appelli che si ritrovano nella religione giudaica e in quella cristiana. Ma il fenomeno forse più vicino all'idea di pentimento si trova in certi riti di purificazione praticati in alcuni culti greci, tra i quali l'Orfismo e i misteri di Samotracia, i misteri eleusini e quelli dionisiaci. Si deve sottolineare che quella che veniva richiesta agli iniziati era la purezza rituale, non morale; in particolare, essi dovevano essere esenti da colpe di sangue. L'ammissione ai misteri richiedeva pertanto riti di purificazione, come per esempio imbrattarsi di fango per paura di doversi poi, dopo la morte, voltolarsi davvero nella melma. Nei misteri di Samotracia gli iniziati dovevano inoltre confessare ogni loro crimine significativo (Plutarco, *Apophthegmata Laconica* 217d, 229d): in questo modo si acquisiva l'espiazione di ogni contaminazione rituale. Il fenomeno della conversione era del tutto estraneo a questi culti, ma era comune per le scuole filosofiche, che assumevano anzi un atteggiamento intransigente dal punto di vista ideologico, al punto da rendere possibile il fenomeno della conversione. Per esprimere il concetto di conversione, Platone usò il termine *epistrophe* (*Repubblica* 518ss.); Cicerone invece la chiamò *conversio* (*De natura deorum* 1,77). Cebete (un filosofo del I secolo d.C.), infine, nel *Pinax*, in cui descriveva il vizio e la virtù, afferma che il pentimento, che nell'opera viene rappresentato dalla personificazione di Metanoia, fornisce la liberazione dalla vita malvagia (capitolo 26). [Vedi *PURIFICAZIONE*, vol. 2].

**Le tradizioni del Vicino Oriente.** Il pentimento è un aspetto di particolare rilevanza in molte religioni del Vicino Oriente antico, se associamo in questo gruppo le religioni mesopotamiche, l'Ebraismo, l'Islamismo e il Cristianesimo. In queste religioni la malattia e la sventura erano generalmente imputate a una trasgressione, rituale oppure morale, intenzionale oppure inconsapevole. Le preghiere penitenziali accadiche e sumeriche enumerano, per esempio, trasgressioni di natura tanto etica quanto rituale. La religione dell'antico Egitto costituisce una apparente eccezione, se si accetta l'affermazione di Henri Frankfort secondo il quale gli antichi egizi non possedevano una reale coscienza del peccato; essi, comunque, non possedevano alcuna idea di peccato originale. Il capitolo 125 dell'egizio *Che il mio nome fiorisca* contiene un testo che il defunto è invitato a recitare mentre entra nella sala del giudizio: in questo scritto troviamo affermazioni che sono l'esatto opposto rispetto a una confessione dei peccati, trattandosi piuttosto di una dichiarazione di innocenza, che utilizza una lista stereotipata dei vari tipi di crimini e di trasgressioni *non* commessi. Siegfried Morenz, tuttavia, a buon diritto insiste sul fatto che questa ostentazione di innocenza costituisce in realtà una sorta di magia funeraria, in cui il defunto si identifica con Osiride per sottrarsi al giudizio. Le prolisse dichiarazioni di innocenza forniscono una testimonianza indiretta del fatto che esistesse davvero una coscienza del peccato; nondimeno il fenomeno del pentimento è del tutto assente. Dichiarazioni cerimoniali di innocenza, peraltro, si incontrano anche in alcune cerimonie degli Indiani Blakfeet e nell'Antico Testamento (Dt 26,13s.; Sal 26,4s.; 1 Sam 12,3).

***Ebraismo.*** Nell'antico Israele, come nel resto del Vicino Oriente, si avvertiva la paura di commettere mancanze senza rendersene conto e di incorrere pertanto in una colpa (Dt 29,28; 1 Sam 26,19; Sal 19,13; Gb 1,5). La Bibbia, tuttavia, si occupa in maniera molto più diffusa della colpa contratta a seguito di colpe consapevoli e intenzionali, che vengono descritte diverse volte. Il senso di colpa può essere un moto del cuore: in 1 Sam 24,5 e 2 Sam 24,10 si usa l'espressione «il cuore di Davide lo affliggeva». Il senso di colpa può essere descritto nei termini di una sofferenza fisica: nel corso di una ricerca sull'offerta per un *asham* (colpa), Jacob Milgrom ha mostrato che la radice verbale *'shm* indica le fitte al cuore e il rimorso causati dalla colpa e ne ha concluso che dovrebbe essere tradotta come «sentimento di colpevolezza» (cfr. Lv 5,24s.; Nm 5,6s.). La radice ebraica *shav* («voltarsi, voltarsi indietro») passò infine a indicare il pentimento, vale a dire un rivolgersi indietro verso Dio. La stessa radice era impiegata per indicare il peccato o l'apostasia, cioè il voltare le spalle a Dio (Gs 22,16). L'uso di *shav* con il significato di «pentimento» viene messo in evidenza dai profeti classici dell'VIII secolo (Am 4,6-11; Os 3,5, 5,4; Is 1,27; 6,10), e diventa più comune dopo il VI secolo (sue varianti ricorrono ventisette volte in *Geremia*, ventitré volte in *Ezechiele* e ventotto nei libri postesilici). I primi profeti si rivolgevano a Israele nella sua totalità e chiedevano un pentimento a tutta la nazione, ma in un secondo momento altri profeti, quali per esempio Ezechiele, posero l'accento piuttosto sul pentimento individuale (Ez 18,21; 18,27; 33,9; 33,11).

I profeti di Israele non distinguevano nettamente fra trasgressioni rituali e morali, ma richiamavano piuttosto Israele a un rapporto precedente, migliore, con Dio, quale definito dai termini dell'alleanza. Per lo storico del Deuteronomio, il pentimento e la conversione sono essenzialmente un volgere le spalle ai peccati di natura cultuale, quali soprattutto l'idolatria (1 Sam 7,3; 1 Re 13,33; 2 Re 17,7-18).

Il pentimento richiesto dai profeti di Israele è legato alle sue manifestazioni rituali, come si può constatare in Gio 2,12s.: «Ritornate a me [Jahvè] con tutto il vostro cuore, con il digiuno, con il pianto e con l'afflizione; e lacerate il vostro cuore e non le vostre vesti». Queste manifestazioni si accordano con i tradizionali riti di pentimento del Vicino Oriente: digiunare, indossare panni ruvidi o abiti da lutto, strapparsi le vesti, cospargersi il capo di polvere, sedere nella cenere (Est 4,16; 1 Re 21,27; Ne 9,1; Gio 3,5-9). Tali manifestazioni comprendono anche l'offerta di un sacrificio (Mic 6,6ss.; Is 1,10-17; occasionalmente, come in Gl 2,14, il sacrificio costituisce un dono oppure una benedizione più che una espiazione). Per i profeti, il perdono dei peccati dipende dal pentimento, che, secondo loro, consiste nell'evitare il male (Is 33,15) e nel praticare il bene (Am 5,14s.; Ger 26,13).

Perché l'espiazione sacrificale possa aver luogo, prima deve avvenire la confessione (*hitvaddut*), il risarcimento dei beni alle persone e la riparazione (*asham*) per l'offesa a Dio (Nm 5,6ss.). Nel caso di un peccato intenzionale, inoltre, il rimorso deve essere espresso ad alta voce (cfr. Dn 9,5-20; Ne 1,6-37), perché non è possibile l'espiazione attraverso un sacrificio per il peccatore che non confessa oppure non si pente (Nm 15,27-31). Nella letteratura sapienziale, la confessione, che è considerata una premessa indispensabile per poter accedere all'espiazione sacrificale, comporta l'ammissione di aver commesso uno specifico peccato e l'accettazione del relativo biasimo (Sal 32,5; 38,18; Prv 28,13).

Durante il periodo del Secondo Tempio (516 a.C.-70 d.C.), la nozione di pentimento o di conversione (in ebraico *teshuvah*; in greco *metanoia*) ebbe una importanza fondamentale per l'Ebraismo. Il concetto poteva includere la nozione profetica di restaurazione così come il concetto di conversione tipico dei pagani. Il filosofo ebreo Filone di Alessandria (morto intorno al 45-50 d.C.), per esempio, guardava alla tradizione ebraica della conversione o del pentimento attraverso le lenti della filosofia greco-romana, per cui il proselita (*epelus*) era sottoposto a una conversione (*metanoia*) da una vita di vizi a una di virtù (*De virtutibus* 175-186; *De Abrahamo* 17; *Quaestiones et solutiones in Genesim* 1,83). In ogni epoca, la caratteristica che qualificava la pietà di un ebreo era costituita proprio dal suo volgersi costantemente a Dio. Pentimento significa rottura permanente con il peccato (Eccl 34,25s.; *Oracoli sibillini* 1,167-70; Filone, *De specialibus legibus* 1,93 e 1,240). Nel Giudaismo di epoca rabbinica, pentimento (*teshuvah*) e buone azioni insieme esprimono gli ideali della devozione giudaica (*Avot* 4,21s.). Nell'Ebraismo moderno, infine, i «giorni del timore» (Ro'sh ha-Shanah, seguiti da una settimana di pentimento, che culmina nel Yom Kippur) sono un periodo di comune contrizione e di confessione dei peccati. Il suono rituale dello *shofar*, cioè del corno di ariete, che comincia un mese prima del Ro'sh ha Shanah e che termina il giorno stesso della festa, comprende quattro suoni simbolici: *teqi'ha* (il risveglio), *shevarim* (il singhiozzare del cuore contrito), *teru'ah* (il pianto di un cuore consapevole della propria colpa) e *teqi'ah* (di nuovo il suono del risveglio). Nello Yom Kippur i peccati vengono confessati attraverso una serie di preghiere prestabilite, che sono recitate sia in privato che pubblicamente all'unisono.

***Islamismo.*** La concezione teologica più importante dell'Islamismo è che Dio è compassionevole e misericordioso. Il pentimento ha perciò rivestito un ruolo centrale in tutta la storia dell'Islamismo. Nel corso della storia, numerosi messaggeri divini hanno cercato con scarso successo di esortare gli uomini a ritornare da Dio, vale a dire a pentirsi. Il termine arabo che esprime il pentimento, *tawbah*, significa letteralmente «ritorno» a Dio. Coloro che respingono il messaggio sono qualificati come infedeli (in arabo: *kuffar*; letteralmente: «ingrati»). Nondimeno, i peccatori possono sempre pentirsi, convertirsi alla verità e compiere buone azioni (Corano 6,54; 42,25s.). Essi vengono purificati da tutti i loro peccati e reintegrati nella loro originaria condizione di innocenza. Il pentimento deve essere seguito dalla fede e dalle buone opere (Corano 25,70). Lo *zakat* (elemosina) è un segno continuo di pentimento, che deve manifestarsi per tutta la vita (Corano 66,5; 9,112).

L'Islamismo tradizionale non è così interessato al pentimento quanto lo sono i sufi e i Mu'tazilah. Secondo i sufi, infatti, che rappresentano la corrente mistica dell'Islam, la prima tappa (*maqamah*) sul sentiero mistico prende il suo avvio proprio dal pentimento. Una guida spirituale (*shaykh*) arruola il penitente come suo discepolo (*murid*) e gli assegna un regime di pratiche ascetiche. I sufi riconoscono tre gradi di pentimento, che sono, in ordine ascendente: 1) *tawbah* (volgersi a Dio), che è motivato dalla paura; 2) *inabah* (rivolgersi di nuovo), motivato dal desiderio di ricompensa; 3) *awbah* (rivolgersi ancora), motivato dall'amore per l'obbedienza. Per i sufi, la vita è una continua lotta

contro il *nafs* (l'«io», cioè la natura inferiore). I Mu'tazilah, invece, che proponevano, nell'ambito dell'Islamismo, una visione teologica liberale, enfatizzavano tre elementi nel pentimento: 1) il risarcimento; 2) l'importanza di non ripetere l'offesa; 3) la continuità del rimorso. Nella maggior parte delle forme dell'Islamismo, comunque, il pentimento costituisce una istituzione relativamente informale.

***Cristianesimo.*** I movimenti di riforma religiosa capeggiati da Giovanni Battista e da Gesù di Nazareth presentavano alcune caratteristiche revivalistiche o millenaristiche. Entrambi, infatti, enfatizzavano la necessità di un pentimento o di una conversione e prendevano dal Giudaismo il duplice strumento della restaurazione e del proselitismo. Anche se le attività di Giovanni sono state poi rilette in chiave cristiana dalla tradizione evangelica, appare tuttavia evidente che Giovanni invitava gli Ebrei a un pentimento che egli suggellava con un bagno rituale che richiamava l'abluzione dei proseliti giudaici (Mt 3,1-12; Lc 3,1-20; At 13,24; 19,4). Coloro che si sottoponevano a questo battesimo venivano ammessi a una comunità protesa verso una dimensione escatologica, in cui ci si preparava all'imminente esame del giudizio divino. Anche la figura di Gesù viene presentata mentre invita gli Ebrei a pentirsi (Mc 1,14s.; Lc 13,1-5; 15,7) e il rito del battesimo, ereditato da Giovanni, fu perpetuato come rito di iniziazione nella comunità dei salvati. Risulta in questo modo evidente come la particolare attenzione prestata al pentimento, e che sarà destinata a caratterizzare molte correnti del Cristianesimo nel corso della sua storia, sia in realtà ereditata essenzialmente dal Giudaismo.

Meritano di essere richiamati a questo proposito due termini greci utilizzati nella letteratura cristiana antica, che esprimono l'idea fondamentale del pentimento: *metanoia* e *metameleia*. Fin dall'inizio dell'era volgare, entrambi i termini passarono a indicare un mutamento di atteggiamento oppure di scopo, come anche il rincrescimento per gli errori passati, a differenza di quanto accadde nei testi greci non cristiani, in cui questi termini non si trovano usati in senso etico o religioso prima di un'epoca assai più tarda.

Come nell'Ebraismo, così anche nel Cristianesimo primitivo le forme del termine *metanoia* (che ricorrono circa una cinquantina di volte nel Nuovo Testamento) continuarono a indicare la conversione a una nuova fede e l'abbandono della vecchia, oppure la reintegrazione nella nuova fede attraverso la confessione e il ripudio dei peccati. Utilizzando la stessa parola, l'*Apocalisse* riporta una serie di visioni in cui Gesù risorto esige che i cristiani, che in Asia Minore erano scesi a compromessi con il paganesimo (Ap 2,5; 2,16; 2,21; 3,3; 3,19), si pentissero della loro condotta; del relativo protocollo rituale (se pure esisteva) non viene fatta menzione. Giovanni usa lo stesso termine per la conversione dei pagani (Ap 9,20s.; 16,9ss.). Il rigorismo etico espresso nella *Lettera agli Ebrei* (6,4ss.; 10,26-31; 12,14-17) rivela un problema riguardante casi di apostasia verificatisi dopo il ricevimento del battesimo.

L'ideale della purezza morale nella Chiesa cristiana veniva contraddetto dalla realtà. Durante il II e il III secolo, infatti, i cristiani furono sottoposti a una sorta di crisi penitenziale. Nel II secolo si pensava che il battesimo conferisse l'innocenza, insieme alla remissione di tutti i peccati precedenti. Dal momento che il battesimo e il martirio erano gli unici due mezzi per sradicare il peccato che era stato commesso dopo aver ricevuto il battesimo, diventò comune la pratica di farsi battezzare in età adulta oppure addirittura sul letto di morte. Sorsero allora molti movimenti di riforma. Il profeta Elkesai (vissuto intorno al 100 d.C.) esortava gli uomini a pentirsi e a sottoporsi a un secondo battesimo per espiare i peccati. I marcioniti e i montanisti (metà del II secolo) proclamavano forme diverse di rigorismo etico. In un complesso documento chiamato il *Pastore di Herma* (compilato verso il 100-150 d.C.), alcune visioni rivelatrici legittimano la possibilità di un secondo e definitivo pentimento. È singolare notare che forme derivate dalla radice della parola *metanoia* sono presenti in questo testo quasi un centinaio di volte. L'autore profetico esorta i cristiani a pentirsi degli abusi derivanti dal possesso di ricchezze e dalla conduzione di affari pubblici (*Visioni* 3,6,5; *Comandamenti* 10,1,4; *Similitudini* 9,20,1). Nel documento non appare una connessione esplicita tra l'appello al pentimento e una procedura rituale formalizzata. Tertulliano (vissuto intorno al 160-225 d.C.), prima di convertirsi al Montanismo, scrisse il *De paenitentia*, in cui trattava sia del pentimento richiesto ai candidati per il battesimo (capitoli 4ss.), sia di una singola opportunità finale per il pentimento successiva al battesimo (capitolo 7), dopo la quale il penitente non avrebbero dovuto mai più ritornare al peccato (capitolo 5). Il comportamento rituale del pentimento descritto da Tertulliano comprendeva il giacere su sacchi e ceneri, un trattamento severo del corpo, la limitazione di cibo e bevande e il pianto (capitolo 9). La tradizione ortodossa sviluppò la pratica della confessione auricolare («nell'orecchio») a un sacerdote inteso come sostituto di Dio. A partire dal III secolo, si cominciò a considerare un sistema di penitenza pubblica alla stregua di un secondo battesimo. Escluso dall'Eucaristia, il penitente si sottoponeva a un regime di digiuno, preghiere ed elemosina. Il Concilio di Trento (1545-1563) riaffermò che il penti-

mento deve comprendere tre elementi, cioè la contrizione, la confessione e la soddisfazione.

**Le tradizioni delle società di modesta ampiezza.** Presso i Nuer del Sudan, alcune azioni sono considerate cattive perché Dio le punisce. I peccati (*dueri*) sono contro Dio ed egli è colui che li punisce. Tali peccati comprendono l'incesto e l'adulterio, come anche la violazione di certe proibizioni, per esempio il mangiare insieme a coloro contro i quali i propri parenti sono in contrasto per motivo di sangue e mungere la loro mucca e berne il latte. Secondo la credenza dei Nuer, la persona che commette *dueri* si pone in una situazione di pericolo fisico, poiché i peccati morali si accumulano e predispongono il peccatore alla calamità. I peccati allora distruggono una persona, ma possono anche essere «cancellati» (*woc*) per mezzo del sacrificio. I Nuer sono soliti confessare i propri peccati nel corso di alcuni sacrifici, durante i quali il fedele deve rivelare tutti i suoi risentimenti e le sue lamentele nei confronti degli altri, se vuole che il suo sacrificio sia davvero efficace. (In realtà egli confessa le mancanze altrui). Le colpe e i sentimenti di afflizione vengono cancellati dal sangue della vittima sacrificale. Tali sacrifici sono considerati efficaci solamente quando vengono compiuti con il volere e il desiderio del peccatore.

Presso gli Shakers la confessione rituale fu praticata fin dagli inizi della storia del gruppo (tra la fine del XIX secolo e l'inizio del XX), ma fu in seguito abbandonata. Il fondatore, John Slocum, enfatizzò la necessità di confessare i peccati e di chiedere il perdono per ottenere la salvezza. Ogni venerdì, Slocum voleva ascoltare privatamente la confessione dei singoli penitenti – anche se poi egli suonava una campanella per tutto il tempo, cosicché non poteva in realtà udire nulla. I primi Shakers credevano che la capacità di ascoltare confessioni fosse un dono. Louis, uno dei *leader* degli Shakers che possedeva questo dono, riceveva con pazienza tutti i penitenti, che arrivavano portando ciascuno un mazzo di legnetti, un espediente per poter ricordare tutti i propri peccati. Ogni volta che veniva confessato un peccato (mentre Louis suonava la campanella), un legnetto veniva posto sul tavolo e al termine della confessione venivano bruciati tutti insieme. Per gli Shakers, la confessione costituiva una autentica catarsi, grazie all'immediato sollievo che il singolo poteva provare, ma non era legata ad alcuna forma di rigenerazione spirituale.

I fenomeni della confessione e del pentimento sono tratti culturali caratteristici della cultura dei nativi americani, del tutto indipendenti dalle influenze cristiane. Questa conclusione è confortata dall'antichità delle testimonianze reperite, come anche dal fatto che i confessori tribali sono in qualche modo dei funzionari indigeni. Gli esempi abbondano. Gli Indios Aurohuaca della Sierra Nevada colombiana, per esempio, considerano qualsiasi forma di malattia una punizione per i peccati commessi. Quando uno sciamano viene convocato per la guarigione, non tratterà i pazienti finché non avranno confessato i loro peccati. Gli Ijca della Colombia si astengono dal sale e dall'alcol prima della confessione. Gli Shakers indiani, quando visitano il sacerdote (*mama*), hanno l'abitudine di portare con sé delle specie di promemoria, costituiti da mucchietti di chicchi di grano o da cordicelle annodate, strumenti che li aiutino a ricordare ogni loro peccato. Analogamente, gli Huichol del Messico meridionale confessano le loro trasgressioni in materia sessuale durante il loro viaggio verso il settentrione alla ricerca del peyote (*hikuri*). Le donne intrecciano nastri di foglie di palma per ogni peccato e le gettano nel fuoco dopo aver pronunciato il nome di ogni loro amante. Presso i Maya dello Yucatán, le donne durante le doglie mandano a chiamare lo sciamano locale per confessargli i propri peccati, in particolare quelli di natura sessuale. Gli Inuit (Eschimesi) manifestano il loro timore che violazioni conscie o inconsapevoli dei vari tabu possano offendere Sedna, la signora degli animali, che dimora sul fondo del mare e il cui dispiacere potrebbe minacciare le provviste di cibo. Come ha osservato Weston La Barre, il prezzo del peccato è la fame. Se l'individuo colpevole confessa, tutto va bene: si catturano foche e caribù. Se non confessa, lo sciamano (*angakkoq*) deve scovare il colpevole e assicurare una confessione.

[Vedi *MERITO*].

## BIBLIOGRAFIA

Lo studio più completo sul fenomeno della confessione, ricco di informazioni sulla connessa nozione di pentimento, è R. Pettazzoni, *La confessione dei peccati*, I-III, 1929-1936, rist. Bologna 1968. Risulta comunque poco convincente l'ipotesi avanzata da Pettazzoni di uno sviluppo evoluzionistico della nozione di confessione, dal magico al teistico. Una discussione più teorica sul fenomeno del pentimento si trova in A. Esser, *Das Phänomen Reue. Versuch einer Erhellung ihres Selbstverständnisses*, Köln 1963. Per una discussione più concisa, ma inserita in una prospettiva storico-religiosa, cfr. G. Widengren, *Religionsphänomenologie*, Berlin 1969, pp. 258-279 (trad. it. *Fenomenologia della religione*, Bologna 1984). Per una critica alla tipologia della cultura della vergogna distinta dalla cultura della colpa, cfr. G. Piers e M.B. Singer, *Shame and Guilt*, Springfield/Ill. 1953.

Per una panoramica sulle nozioni di confessione, di pentimento e di colpa nell'antichità, cfr. Fr. Steinleitner, *Die Beicht im Zusammenhänge mit der sakralen Rechtspflege in der Antike*, Leipzig 1913. Per le religioni greca e romana e per i sistemi filosofici, cfr. A.D. Nock, *Conversion. The Old and the New in Reli-*

*gion from Alexander the Great to Augustine of Hippo*, Oxford 1933 (trad. it. *La conversione. Società e religione nel mondo antico*, Roma-Bari 1985). Uno studio straordinariamente completo sul concetto di contaminazione e di purezza in Grecia e, inoltre, corredato da una esauriente bibliografia, è R.A. Parker, *Miasma. Pollution and Purification in Early Greek Religion*, Oxford 1983. Ancora indispensabile è K. Latte, *Schuld und Sünde in der Griechische Religion*, in «Archiv für Religionswissenschaft», 20 (1920-1921), pp. 254-98. Per il mondo romano, cfr. Anna-Elizabeth Wilhelm-Hooijbergh, *Peccatum. Sin and Guilt in Ancient Rome*, Groningen 1954.

H. Frankfort, *Ancient Egyptian Religion. An Interpretation*, New York 1948 (trad. it. *La religione dell'antico Egitto*, Torino 1957, 1991), delinea l'antico concetto egizio di peccato e di innocenza, ma la trattazione dello studioso è stata successivamente corretta da S. Morenz, *Egyptian Religion*, Ithaca/N.Y. 1973 (trad. it. *Gli Egizi*, Milano 1983). Per il rapporto tra pentimento ed espiazione sacrificale nell'antico Israele, cfr. J. Milgrom, *Cult and Conscience. The Asham and the Priestly Doctrine of Repentance*, Leiden 1976. Importante risulta anche W.L. Holladay, *The Root Subh in the Old Testament*, Leiden 1958.

Uno dei pochi studi dettagliati sul concetto cristiano di pentimento nel contesto del Giudaismo, delle fonti greco-romane e delle successive fonti patristiche, è A.H. Dirksen, *The New Testament Concept of Metanoia*, Washington/D.C. 1932. Una serie di saggi, invece, condotti secondo criteri filologici sui termini ebraici e cristiani e sui concetti connessi al pentimento, corredata di ricchi riferimenti alle fonti dirette, si trova in G. Kittel e G. Friedrich (curr.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, I-X, Stuttgart 1933-1978 (trad. it. *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, I-XVI, Brescia 1965-1992). Il più importante studio sulla crisi penitenziale del II e III secolo è quello di H. Windisch, *Taufe und Sünde im ältesten Christentum bis auf Origenes*, Tübingen 1908. Per una selezione di testi cristiani antichi sul pentimento, tanto nel mondo greco che in quello latino (tradotti in tedesco), cfr. *Die Busse. Quellen zur Entstehung des altkirchlichen Busswesens*, Zürich 1969.

Sul fenomeno della confessione e del pentimento presso società di modesta ampiezza, si veda il ben documentato articolo di W. La Barre, *Confession as Cathartic Therapy in American Indian Tribes*, in A. Kiev (cur.), *Magic, Faith, and Healing*, New York 1964. Questa raccolta curata da Kiev, inoltre, contiene diversi altri saggi pertinenti all'argomento in questione. R.I. Levy, *Tahitians. Mind and Experience in the Society Islands*, Chicago 1973, è uno studio particolarmente importante. Br.R. Wilson, *Magic and the Millennium. A Sociological Study of Movements of Protest among Tribal and Third-World Peoples*, New York 1973, è una importante analisi dei movimenti revivalistici o millenaristici.

DAVID E. AUNE

**PERFETTIBILITÀ.** L'etimologia della parola *perfetto* rappresenta opportunamente la centralità dell'idea di perfettibilità nella religione. Derivato dal latino *per facere*, il termine *perfetto* implica il completamento, l'essere fatto completamente. Anche la parola greca *teleios* viene tradotta con «perfetto»: ed essa, inoltre, si accosta il concetto del raggiungimento di una meta o fine (*telos*). Aristotele considerava la perfettibilità per gli uomini come la capacità di raggiungere lo scopo di completare o realizzare la propria natura. Ricorrendo a questa definizione, possiamo ben riconoscere che la perfettibilità come scopo della realizzazione del più alto potenziale umano svolge nelle religioni un ruolo estremamente importante.

Anders Nygren (1960) ha descritto la dinamica della religione in forma quadruplice. In primo luogo, la religione rivela la realtà eterna e ultima, che rappresenta la perfezione nel senso della totalità, della completezza e dell'integrità. In secondo luogo, questa rivelazione della perfetta realtà ultima fa risaltare la natura imperfetta dell'umanità. La difficile situazione umana diventa allora visibile nella sua separazione e lontananza da ciò che è eternamente perfetto. In terzo luogo, la religione cerca di fornire un mezzo per vincere questa separazione. Pur avendo giudicato la natura umana radicalmente imperfetta se paragonata alla perfezione ultima, tuttavia la religione afferma che gli uomini sono perfettibili. I modi della purificazione e dell'espiazione vengono resi pubblici e possono essere perseguiti da tutti i membri della religione. L'affermazione della perfettibilità umana e l'offerta dei mezzi per realizzarla si trovano dunque al nucleo della religione. Come scrive Nygren, «una religione che non sostenga di rendere possibile l'incontro tra l'eterno e l'uomo, una religione che non affermi di essere il ponte gettato su un golfo altrimenti non attraversabile, sarebbe una mostruosità» (p. 44). Tutte le tradizioni religiose fanno in modo che il collegamento attraverso questo golfo si possa realizzare nelle due opposte direzioni: dal lato umano, per iniziativa degli uomini, oppure dal lato divino. Il carattere conclusivo della religione deriva appunto da questa mediazione tra l'umano e il divino: la religione rende possibile l'unione del singolo con l'eterno. Variamente espressa nelle diverse tradizioni religiose, la perfettibilità degli uomini si realizza attraverso l'identificazione oppure l'unione con la perfezione della realtà ultima. Questa dinamica della religione come mezzo di perfezione è propria di tutte le religioni, ma può essere percepita più chiaramente in Occidente nelle tradizioni bibliche e in Oriente nelle tradizioni induista e buddhista.

**La perfettibilità nelle religioni bibliche.** Per le tradizioni bibliche, Dio rappresenta la perfezione, l'incarnazione di ogni sapienza e di ogni virtù. Dio possiede la perfezione trascendente e metafisica. Nel Medioevo, Anselmo d'Aosta, arcivescovo di Canterbury (1093-1109), affermò che Dio è «ciò rispetto al quale nulla di

più grande può essere concepito». Per contrasto, gli uomini sono radicalmente distinti da questa perfezione divina e rispetto ad essa sono giudicati. Quando Isaia vide il Signore assiso sul suo trono, la sua risposta fu: «Me misero! Poiché sono perduto: sono un uomo dalle labbra impure» (Is 6,5). Le Scritture ebraiche rappresentano questa interpretazione della perfezione di Dio e dell'imperfezione dell'uomo nei termini di un patto. Dio è giusto e desidera stabilire il suo patto con l'umanità. Ma, come indica la storia degli inizi (Gn 1-11), l'umanità, che ha la sua origine con Adamo ed Eva, si comportò in modo malvagio e violò il patto. Eternamente giusto e amorevole, Dio ristabilì il suo patto con Abramo e con i patriarchi. Ma anche il popolo eletto, come racconta il Pentateuco, venne ripetutamente meno ai requisiti richiesti per il raggiungimento della perfezione. Infine i profeti affermarono che soltanto Dio è santo e che tutti gli uomini si sono colpevolmente allontanati da Dio.

Il Nuovo Testamento e il Cristianesimo ereditarono e svilupparono questa interpretazione della natura umana come frutto della caduta, e dunque colpevole e imperfetta. Paolo fornisce il fondamento di gran parte della successiva teologia quando afferma che il peccato era giunto «nel mondo attraverso un uomo», Adamo. Il peccato originale, dunque, rappresenta la condizione umana, sia in modo letterale sia in modo figurato. E quando questa condizione viene invece paragonata alla perfezione rivelata in Cristo, tutti i cristiani avvertono l'imperfezione rappresentata dalla difficile situazione umana.

Ma sia le Scritture ebraiche che il Nuovo Testamento affermano che questa difficile situazione umana può essere risolta: la condizione di caduta non è necessariamente permanente, perché gli uomini sono perfettibili. Nella Torah, il desiderio di Dio di ristabilire il patto con il suo popolo indica la possibilità per gli uomini di riavvicinarsi al divino. Questo rapporto di alleanza non è qualcosa di impossibile per gli uomini: come dice il *Deuteronomio* (30,11ss.), «questo comandamento non è troppo alto per voi, né troppo lontano... la Parola è vicina a voi, è sulla vostra bocca e nel vostro cuore, di modo che possiate osservarla».

Il Nuovo Testamento attribuisce a Gesù la chiara richiesta: «Siate voi dunque perfetti come è perfetto il Padre vostro celeste» (Mt 5,48). Considerata nel suo contesto, questa affermazione di Gesù segue la riformulazione dei principali comandamenti, in cui egli richiede la purezza interiore, l'obbedienza integrale allo spirito della legge, al di là della lettera. Quando Gesù riassume tutti i comandamenti nei due comandamenti dell'amore (Mt 22,37ss.), egli comprende anche l'essenza di questa richiesta di perfezione. Successivamente Gesù descrive ancora la perfezione, in modo altrettanto netto, nel dialogo con il giovane che chiede che cosa debba fare per ottenere la vita eterna (Mt 19,16ss.). Quando Gesù afferma che bisogna osservare i comandamenti, il giovane dice di averli sempre osservati e chiede che cosa gli manchi ancora. Gesù risponde proponendogli il requisito fondamentale dell'amore: «Se vuoi essere perfetto, va', vendi quello che possiedi, dallo ai poveri e avrai un tesoro nel cielo».

Anche se il Nuovo Testamento richiede con tutta evidenza la perfezione come uscita dalla difficile situazione umana, la tradizione cristiana ha discusso a lungo il significato della perfezione e il problema della perfettibilità per l'uomo. Agostino mise in dubbio la possibilità della perfezione umana per due motivi. In primo luogo, soltanto Dio possiede la perfezione in senso ontologico; gli uomini sono posti molto più in basso nella scala dell'essere e del potere. In secondo luogo gli uomini, a causa del peccato originale, non possono neppure desiderare una perfezione finita. Appartiene alla condizione umana, dunque, l'impossibilità per l'uomo di realizzare da solo i requisiti richiesti in Mt 5,48. L'unico modo in cui può essere realizzato questo progresso verso la perfezione morale e la salvezza è rappresentato dall'intervento della grazia di Dio. Senza grazia, gli uomini sperimentano la situazione descritta da Paolo (Rm 7,19): «Non compio il bene che voglio, ma il male che non voglio». Per questo Agostino sosteneva che la perfettibilità degli uomini deriva esclusivamente dall'azione precedente di Dio. Dio, in altri termini, predetermina chi riceverà la salvezza, ma questa predeterminazione non elimina affatto il libero arbitrio per gli uomini. La salvezza è possibile per coloro che ricevono la grazia, ma la perfezione completa è situata oltre questa vita, anche per i santi. Questa idea, che attribuisce esclusivamente a Dio l'iniziativa per la perfezione dell'uomo, trova alcuni paralleli nelle Scritture e nella tradizione dell'Ebraismo. Isaia, per esempio, ricevette la purificazione da uno sei serafini che gli toccò la bocca con un carbone ardente (Is 6,6s.).

Pelagio, un monaco inglese del V secolo, mise in dubbio le conclusioni di Agostino, affermando che Dio non poteva aver ordinato nulla (e dunque neppure la perfezione) che l'uomo non potesse raggiungere. Egli era molto più ottimista sulle possibilità del libero arbitrio di raggiungere la perfezione. Questo approccio ha attirato molti cristiani e, come osserva R.N. Flew, la storia del Cristianesimo (e del concetto di perfezione) può essere definita una continua alternanza «tra gli estremi del Pelagianesimo e gli estremi della doppia predestinazione» (Flew, 1968, p. 99). [Vedi *LIBERO ARBITRIO E PREDESTINAZIONE*, vol. 4].

Tommaso d'Aquino concordava su questo punto con Agostino, anche se attribuiva una maggiore speranza alla perfettibilità per l'uomo. La perfezione assoluta, egli diceva, appartiene soltanto a Dio e non può essere posseduta dagli uomini; tuttavia una perfezione inferiore non soltanto è loro possibile ma aleggia in qualche modo su di essi. Questa «perfezione evangelica» richiede la cancellazione di ogni peccato mortale e una fervente pratica dell'amore di Dio. Fu rispetto a questo tipo di perfezione che la Chiesa cattolica interpretò il dialogo (sopra citato) di Gesù con il giovane ricco per proporre due distinti modelli di condotta virtuosa. Il primo modello consiste semplicemente nel seguire i comandamenti, come il giovane diceva di aver fatto. Questo è il modello della virtù e della salvezza ordinarie. Ma la risposta di Gesù («Se vuoi essere perfetto...») propone un modello più elevato, un «piano di perfezione» per coloro che desiderano assicurarsi la salvezza mediante opere di superogazione. La Chiesa tradizionalmente interpretò questo secondo piano di perfezione per giustificare i voti di povertà, castità e obbedienza.

All'interno del Cristianesimo, questa distinzione tra i soldati semplici e le *élite* dell'esercito spirituale fornì la struttura per il movimento anacoretico e per quello monastico. Mistici e asceti di vario genere sono sempre fioriti nella tradizione cristiana accanto al Cristianesimo ufficiale. La ricerca del mistico è una ricerca della perfezione, sia nel senso di libertà dal peccato sia nel senso, addirittura più importante, di contemplazione e di unione con Dio. Rinunciando al corpo, il mistico frequentemente ha utilizzato un rigido ascetismo per controllare i desideri della carne. Giovanni della Croce, per esempio, nella sua ricerca della visione di Dio, indossava sotto gli abiti un cilicio pieno di nodi.

La Riforma rappresentò una oscillazione del pendolo cristiano, che ritornò dal Pelagianesimo alla vecchia idea della predestinazione. Martin Lutero sviluppò una teologia radicalmente teocentrica, in cui la salvezza umana e la perfezione dipendono esclusivamente dalla grazia di Dio. Secondo Lutero, il libero arbitrio non può essere considerato un mezzo di perfezione, perché gli uomini, nella loro condizione decaduta, possiedono soltanto l'ostinazione, che è separata da Dio. Anche Calvino considerava l'umanità totalmente distinta da Dio e incapace di fare qualcosa, da sola, per raggiungere la perfezione. Calvino e gli altri riformatori, comunque, credevano ancora che l'umanità riflettesse l'immagine di Dio e che fosse perciò perfettibile mediante la grazia di Dio. In questo mondo, ad ogni modo, anche con l'aiuto della grazia non è possibile compiere altro che un modesto progresso verso la perfezione, poiché la perfezione finale può sopraggiungere soltanto nella vita ultraterrena o nel regno di Dio. I teologi protestanti moderni hanno in genere riaffermato queste idee dei riformatori sulla perfettibilità. Reinhold Niebuhr, per esempio, scrive: «Le richieste etiche di Gesù non possono realizzarsi nell'attuale esistenza dell'uomo... la loro realizzazione completa è possibile soltanto quando Dio trasmuterà l'attuale disordine del mondo nella sua unità finale» (*An Interpretation of Christian Ethics*, 1936, p. 56).

L'eccezione più significativa alla riluttanza della Riforma protestante ad accettare la perfettibilità dell'uomo fu la posizione di John Wesley. Predicando nell'Inghilterra del XVIII secolo, Wesley poneva la perfezione al centro della sua teologia. Egli fondava il Metodismo sull'idea che tutti i cristiani dovessero sforzarsi di ottenere la perfezione già in questa vita. Come modello per la perfezione morale egli poneva in primo luogo la perfezione evangelica, anche se, in qualche caso, egli accennava alla perfezione assoluta, quella che unisce ciascuno all'amore di Dio. Wesley, comunque, non era un pelagiano: egli credeva che la perfezione provenisse esclusivamente dalla grazia attraverso la fede. Ma egli sosteneva che i cristiani devono cercare questa grazia e questa fede seguendo i comandamenti e «portando ogni giorno la croce».

**La perfettibilità nelle tradizioni religiose dell'India.** Volgendoci ora dall'Occidente all'Oriente, possiamo osservare che anche le grandi tradizioni religiose dell'Asia hanno affermato, in modo assai simile, la perfettibilità dell'uomo. La tradizione induista, per esempio, ha insegnato che la perfezione assoluta rappresenta la natura della realtà ultima. Coloro che composero le Upaniṣad (intorno all'800 a.C.), riflettendo sul *brahman*, l'Assoluto, l'origine dell'universo, affermarono che esso trascende il mondo eppure è anche immanente in tutte le cose nel mondo. I pensatori delle Upaniṣad descrivevano la sua perfezione in modo positivo, dicendo che essa è più alta del «grande», più alta anche del «non manifesto». Ma essi descrivevano il *brahman* principalmente attraverso la negazione, *neti neti*, affermando che il *brahman* «non è questo, non è quello». Poiché esso trascende il mondo, non può essere descritto da nessun termine – neppure da quelli positivi – che sia adatto alle cose terrene. I successivi pensatori di ispirazione teistica, come ad esempio l'autore della *Bhagavadgīta*, utilizzarono questo linguaggio per descrivere divinità come Kṛṣṇa (il «non nato, senza inizio»), splendide fino a un grado che gli uomini non possono comprendere.

Il Buddhismo, pur rifiutando la nozione di divinità, adottò l'idea di un Assoluto trascendente. Tale Assoluto può essere visto sia come *nirvāṇa*, lo stato beato dell'illuminazione trascendente, sia come *dharma*, la

verità che è alla base di tutta l'esistenza e insieme la trascende.

A paragone con questo Assoluto perfetto, gli uomini, secondo la tradizione induista e quella buddhista, mancano di perfezione in tre modi. In primo luogo, mancano di perfezione nella sapienza: essi non comprendono l'Assoluto e il loro rapporto con esso. Secondo l'Induismo, specialmente nella tradizione Vedānta, ciò significa che i singoli non sanno di essere anch'essi uniti strettamente, in una unità profonda, con il *brahman*. In secondo luogo, gli uomini mancano di perfezione nell'azione: avendo una percezione sbagliata della realtà, essi agiscono in vari modi che sono però tutti contrari alla verità assoluta. Il termine *karman* indica questo genere di azione sia per la tradizione induista sia per quella buddhista. Il *karman*, che può essere positivo o negativo, si fonda sul desiderio e genera una forza causale che deve essere utilizzata. In terzo luogo, infine, a causa del *karman* e delle sue conseguenze, gli uomini mancano di perfezione nella loro esistenza: essi sono legati a cicli continui di *saṃsāra*, o reincarnazione. Nel corso di questi cicli essi sono lontani e separati dalla realtà assoluta.

Nonostante questa triplice imperfezione dell'umanità, le tradizioni dell'India affermano che la perfettibilità è possibile. Secondo l'Induismo, infatti, gli uomini sono perfettibili perché in ultima analisi sono, anche senza saperlo in modo conscio, scintille del divino, gocce dell'acqua di un oceano infinito. L'anima umana (*ātman*) è tutt'uno con l'Assoluto (*brahman*). Nella tradizione del Buddhismo, invece, la perfettibilità umana si pone come il presupposto fondamentale di tutti gli insegnamenti del Buddha. Egli insegnò agli uomini a «rifugiarsi in se stessi» e a «lavorare con diligenza per la [loro] liberazione» (*Dīgha Nikāya* 2,100 e 120). Chiunque si fosse comportato così, egli sosteneva, avrebbe potuto raggiungere il suo potenziale umano più alto, proprio come avevano fatto gli *arhat*, i profeti.

Per superare la distanza che separa dalla perfezione, la tradizione induista e quella buddhista prevedono vari sentieri, alcuni che ammettono la semplice iniziativa umana e altri che richiedono l'intervento divino. Nella tradizione induista, per esempio, l'iniziativa umana viene richiesta se si vuole seguire i due sentieri chiamati *karma-mārga*, il sentiero dell'azione, e *jñāna-mārga*, il sentiero della sapienza. Il *karma-mārga*, illustrato e predicato dalla *Bhagavadgītā*, richiede che gli uomini, nella loro esistenza, svolgano tutte le loro azioni senza attaccamento. Così facendo, si libereranno dal *karman* e dal desiderio. Il *jñāna-mārga*, invece, rappresenta il classico sentiero induista della meditazione, rivolta all'ottenimento della sapienza capace di vincere la separazione dall'Assoluto. Con i suoi consigli rivolti all'ascetismo e alla meditazione solitaria, questo sentiero ricorda la via del misticismo tipica delle tradizioni di origine biblica. Anche il primo sentiero proposto dal Buddhismo segue questo modello di meditazione.

Il Buddhismo divideva il sentiero verso la perfezione o la purificazione in tre fasi: *śīla*, la condotta etica; *samādhi*, la concentrazione; e *prajñā* (pali: *paññā*), la sapienza. Queste tra fasi costituiscono un percorso graduale verso la perfezione, che ciascuno può ricercare anche nel corso di molte vite successive. Al primo stadio, affermava il Buddhismo, l'uomo deve sviluppare la sua condotta etica astenendosi dall'uccidere, dal rubare e dal mentire, così come da una condotta sessuale disordinata e dagli alcolici. L'etica buddhista, inoltre, ricostruibile attraverso le elaborate liste di precetti che incombevano su monaci, monache e laici, esigeva una «giusta vita»: una vita che non porti danno alcuno né a se stessi né agli altri. La forma più alta di condotta etica, insegna il Buddhismo, consiste nel controllo non soltanto delle proprie azioni esteriori, ma anche dei propri desideri interiori.

Il secondo aspetto del sentiero buddhista è il *samādhi*, lo stato ipnotico o, più precisamente, la concentrazione. In questo stadio il buddhista, avendo già controllato la propria condotta, cerca di controllare e calmare la propria mente. La mente viene concentrata su «un punto», in modo da essere pronta a recidere il proprio attaccamento con il mondo. Il culmine del *samādhi* si realizza nello sviluppo dei *dhyāna* (pali: *jhāna*), o stati ipnotici elevati. Il seguace esperto, infine, raggiunge lo stadio dello sviluppo della sapienza (*prajñā*) nella meditazione. A questo punto il buddhista raggiunge la perfezione vincendo l'ignoranza e guardando la verità, *dharma*. Il raggiungimento della sapienza rappresenta il potenziale umano più elevato, e i buddhisti affermano che il Buddha e gli innumerevoli *arahant* hanno raggiunto appunto questo stadio, chiamato *nirvāṇa*. Le descrizioni buddhiste di questi individui perfetti affermano che essi vinsero tutti i difetti: egocentrismo, desiderio, sensibilità, dubbio, orgoglio e, infine, ignoranza.

Nonostante l'accento sia posto soprattutto sull'iniziativa personale, la tradizione buddhista e quella induista propongono anche vie verso la perfezione paragonabili alla nozione cristiana della grazia. Nell'Induismo, per esempio, la via della *bhakti*, della devozione rivolta a una particolare divinità, rappresenta un caso importante di sentiero verso la perfezione e la salvezza. Nella *Bhagavadgītā*, dunque, Kṛṣṇa, l'incarnazione divina della perfezione, afferma che se un uomo lo venera e lo ama, costui sarà unito con lui. Per milioni di indui-

sti, questo genere di devozione costituisce il sentiero più accessibile e più accettabile verso la perfezione.

Ma la tradizione buddhista conosce anche sentieri verso la perfezione e la liberazione che dipendono piuttosto dalla grazia extraumana che dall'iniziativa umana. L'esempio più calzante di questo tipo di sentiero si incontra nelle dottrine della setta della Terra Pura (nel Buddhismo Mahāyāna) che venera il Buddha Amida. Maestri come Hōnen e come Shinran in Giappone affermarono che, dal momento che alla loro epoca la via della meditazione verso la purificazione risultava troppo difficile per la maggior parte degli uomini, tutti dovevano confidare nella grazia del Buddha Amida. Essi insegnarono alla gente il canto *Namu Amida Butsu*, che invoca la misericordia di Amida, e affermarono che esso è l'unico requisito per la salvezza. Come nel Cristianesimo, anche all'interno del Buddhismo della Terra Pura si sono prodotte vivaci discussioni sul rapporto che nel processo della salvezza intercorre tra grazia divina e impegno umano.

Riassumendo: la perfettibilità dell'uomo rappresenta un ideale fondamentale per le tradizioni religiose dell'Asia e dell'Occidente. Perfettibilità significa la possibilità di trascendere la difficile situazione umana segnata dalla separazione dalla perfezione della realtà ultima. In tutte le tradizioni religiose, la perfettibilità implica una purificazione etica, ma in genere oltrepassa tale purificazione fino a un certo grado di perfezione assoluta, posta significativamente in armonia con la realtà ultima. Le tradizioni asiatiche e quelle bibliche affermano concordemente che gli uomini progrediscono gradualmente verso l'ideale della perfezione. Molti teologi cristiani hanno affermato che la perfezione non può essere pienamente realizzata in questa vita, mentre in genere i pensatori indiani hanno inserito la perfettibilità nel contesto del processo della reincarnazione.

[Vedi *SANTITÀ*].

## BIBLIOGRAFIA

A. Nygren, *Essence of Christianity. Two Essays*, London 1960, analizza le strutture della religione illustrando in modo opportuno l'importanza della perfettibilità. Due libri in particolare tratteggiano la nozione di perfettibilità in Occidente: J. Passmore, *The Perfectibility of Man*, London 1970 (che esamina la storia dell'idea dall'antica Grecia fino ai giorni nostri); e R.N. Flew, *The Idea of Perfection in Christian Theology*, New York 1968 (che limita il suo interesse alla teologia cristiana). La storia dell'idea di perfettibilità nelle religioni dell'Asia non è stata ancora scritta, ma due libri forniscono una comparazione tra i concetti asiatici e quelli occidentali: S. Ratnayaka, *Two Ways of Perfection. Christian and Buddhist*, Colombo 1978 (che paragona il pensiero del Buddhismo Theravāda alla teologia di John Wesley); e G.D. Bond e R. Kieckhefer (curr.), *Sainthood in World Religions*, Berkeley 1985 (una antologia che esamina l'idea della perfezione individuale nelle maggiori tradizioni religiose).

GEORGE D. BOND

**POESIA E RELIGIONE.** Quando Shelley osserva nella sua *Defense of Poetry*, 1821 (trad. it. *Difesa della poesia*, Roma 1988), che «nella giovinezza del mondo gli uomini danzano e cantano e imitano oggetti naturali, osservando in queste azioni, come in tutte le altre, un certo ritmo o un certo ordine» e che questo ordine «segna le relazioni, fino ad allora sconosciute, esistenti tra le cose e rende continua la loro comprensione», egli indica nel rito l'origine della poesia. Questa osservazione è stata confermata dalle scoperte degli antropologi, nel passato e ancora fino ai nostri giorni. La poesia che si conserva nelle tradizioni orali rappresenta un ricordo particolarmente vivido di questa origine rituale. [Vedi *LETTERATURA E RELIGIONE*, *TRADIZIONE ORALE*; vedi anche *MITO*, *PERIPEZIE EROICHE DI RICERCA*, vol. 1; *TEATRO E RITUALITÀ*, vol. 2].

**Origini rituali.** Il rito, in quanto formalizzazione e focalizzazione delle azioni e dei movimenti essenziali della vita umana – generazione, produttività, morte – pone l'uomo a contatto con poteri che egli non conosce e che controllano i cicli della terra e quelli della sua propria esistenza. Per sua stessa natura, il rito celebra non soltanto il noto, ma anche l'ignoto. Molte delle divinità più antiche erano, per la verità, personificazioni di poteri ignoti e misteriosi celebrati nel rito: divinità del sole, della primavera, del raccolto.

Alcuni studiosi ritengono che nel passaggio dal rito all'arte si realizzi un salutare e inevitabile movimento che indica uno spostamento dalla dimensione pratica a quella contemplativa. Lo scopo del rito è quello di assicurare il sorgere del sole o un raccolto abbondante, oppure quello di placare il mare o il cielo in collera; l'uomo si preoccupa soltanto della propria sopravvivenza in un mondo spesso pericoloso. In questa visione, quando il rito si è trasformato in arte, l'uomo, come dice Jane Ellen Harrison in *Ancient Art and Ritual*, (London 1913), «si è elevato al di sopra dell'azione, si è separato dai danzatori ed è diventato uno spettatore» (pp. 72s). Passare dal rito all'arte significa passare dall'azione alla contemplazione. Il rito nasce dai bisogni immediati dell'esistenza; l'arte fornisce la necessaria «distanza» dall'esistenza. Ciò che rimane comune a entrambi, tuttavia, è il bisogno di avere a che fare, sia mediante l'azione, sia mediante la contemplazione, con i misteriosi poteri dell'universo.

C'è tuttavia un altro modo di considerare il rapporto tra rito e arte: essi erano una volta indissolubilmente integrati tra loro e la rottura di quella integrità è stata una grave perdita. Nella società primitiva, come scrive Gerardus van der Leeuw in *Wegen en Grenzen. Studie over de Verhouding van Religie en Kunst* (1932) «tra religione e arte... non c'è un contrasto reale. Ciò che per noi corrisponde a una serie di piani chiaramente separati, è invece considerato dall'uomo primitivo come una serie di cerchi concentrici». Ma «sotto il peso della nostra cultura moderna, l'unità della vita umana si è persa in modo irrecuperabile... Quando danziamo, non preghiamo; quando preghiamo, non danziamo». [Vedi *RITO*, vol. 2; *STUDI RITUALI*, vol. 5].

**Religione e poesia.** Indipendentemente dal fatto che si consideri il passaggio dal rito all'arte un progresso oppure un declino, resta vero che la religione ha continuato a essere vista come parte dell'esperienza poetica. Mentre nessuno affermerebbe che esiste una perfetta identità tra religione e poesia, spesso però si riconosce che c'è una relazione tra di loro, anche sulla base di quanto è emerso dalle nuove teorie sulla poesia. Al momento attuale, peraltro, il modo di concepire questo rapporto spazia in tutte le direzioni: dall'idea che la poesia debba essere destinata al servizio di una dottrina religiosa; all'affermazione che la poesia sussiste soltanto nel suo interesse e in un mondo a sé stante, i cui valori sono irrilevanti per la religione così come per la filosofia o anche per l'intera esistenza umana. Tra questi due estremi, comunque, c'è spazio per un grande numero di interpretazioni diverse: la poesia come espressione delle aspirazioni e della fede dell'uomo; la poesia come esplorazione dei dilemmi umani posti da una richiesta o da un impegno religioso; la poesia come manifestazione dell'interesse dell'uomo per le realtà ultime; la poesia come surrogato di un credo religioso che è stato perduto: il rifugio dell'uomo dal caos che si affanna intorno a lui. È possibile valutare opportunamente il modo in cui si è giunti a queste differenti concezioni, quando si considerano alcuni dei tipi di poesia che sono stati, nel tempo, chiamati religiosi.

Una certa poesia è chiaramente e dichiaratamente religiosa quando è strettamente collegata con l'esperienza del trascendente da parte del genere umano, con qualunque nome questo trascendente sia chiamato: sacro, divino, numinoso.

Nella Bibbia, per esempio, i Salmi sono una poesia di questo genere, sebbene siano espressi in forma di preghiera o di riflessione sull'esperienza di Dio da parte del salmista; cantici come il «Cantico di Debora» (Gdc 5) e il *Magnificat* di Maria (Lc 1,46-55) cantano le lodi di Dio per il suo benevolo intervento a favore del suo popolo; la maggior parte delle profezie ebraiche si trova espressa in forma poetica, come si può vedere nelle esperienze di visioni di Isaia oppure nelle lamentazioni di Geremia; il *Libro di Giobbe* è un poema di grandezza epica inserito in una narrazione in prosa; e infine l'intero libro della *Apocalisse* è una esaltata visione poetica della Gerusalemme celeste e della fine dei tempi.

Un altro genere di poesia che si può chiaramente e specificamente definire religioso comprende opere assai differenti tra loro, come gli inni sanscriti dell'antico *Ṛgveda* indiano; il poema anglosassone *The Dream of the Rood* (Il sogno della croce); alcuni inni medievali in latino come il *Dies irae* e le allegorie come la *Pearl* e il *Roman de la rose*; la *Commedia* di Dante, con la sua indagine in chiave allegorica e simbolica della rivelazione divina; le liriche devozionali di George Herbert del XVI secolo e di Gerard Manley Hopkins del XIX; nella poesia moderna, il misticismo lirico del poeta induista Rabindranath Tagore, la ricerca religiosa presente in *Four Quartets* di T.S. Eliot (trad. it. *Quattro quartetti*, Milano 1976) e lo splendido eclettismo liturgico di *The Anathemata* di David Jones.

Si possono reperire moltissimi altri testi poetici, comunque, che – sebbene non siano espressamente o specificamente di carattere religioso – sono stati spesso pensati in questa chiave. Una simile poesia può non indirizzarsi alla divinità o indagare direttamente l'esperienza umana di Dio, ma concentrare tutta la sua attenzione – spesso in forma di ricerca – sul desiderio umano di certezza e di trascendenza, sulle «realtà ultime» e sui cruciali dilemmi morali della vita umana. Tale è, per esempio, il magnifico frammento di Keats *La caduta di Iperione* e *Mont Blanc* di Shelley: per meglio dire, la maggior parte della poesia romantica, a partire dalle grandi visioni metafisiche del *Faust* di Goethe fino alle torturate e ribelli riflessioni di Baudelaire.

In epoca più antica, una simile poesia è rappresentata dall'epica omerica, in cui le vicende umane hanno i loro paralleli e le cause ultime nelle azioni degli dei olimpici; da *Beowulf*, considerato, nella sua dimensione sia pagana sia cristiana, nella sua lotta contro i poteri ultimi del mondo; e forse anche dai *Canterbury Tales* di Chaucer, in cui la tradizione cristiana serve da sfondo – morale, drammatico e ironico – per una galleria senza precedenti di ritratti umani. La maggior parte della poesia moderna in Occidente può essere considerata «religiosa» in questo senso: basti richiamare le scettiche e ironiche indagini di Robert Frost, le tormentate meditazioni di Robert Lowell, le certezze e le incertezze di W.H. Auden, le speculazioni metafisiche di Wallace Stevens e le visioni mistiche di William Butler Yeats.

**Forme poetiche.** Forse è già chiaro che non esiste alcuna forma poetica che non sia mai stata usata per dar voce a una esperienza religiosa. Nella Bibbia, per esempio, si trovano inni rituali (Sal 100), elegie (il lamento di David in 2 Sam 1,19-27), epitalami (il *Cantico dei cantici*), proverbi (il *Libro dei Proverbi*), oracoli (Is 19,1-15), preghiere (Gio 2,2-9), cantici (il «Cantico di Simeone», Lc 2,29-35) e visioni simboliche (il libro dell'*Apocalisse*).

Forme poetiche particolarmente estese sono state mezzi assai efficaci per esprimere contenuti religiosi: l'antico poema epico popolare babilonese di Gilgamesh e il poema epico indiano *Rāmāyaṇa*; poemi epici più «letterari» come il *Paradise Lost* di Milton; tragedie tanto differenti tra loro come il *Polieucte* di Corneille e l'*Athalie* di Racine, il *Doktor Faustus* di Marlowe, il *Samson Agonistes* di Milton, *Murder in the Cathedral* di T.S. Eliot; lunghi idilli come il *Mathnawi* del poeta persiano Rūmī (1256-1273), che celebra la ricerca da parte dell'anima dell'unione con Dio; cicli di inni come l'antico *Ṛgveda* indiano; grandi elegie come *In Memoriam* di Tennyson; e allegorie dei generi più disparati come il *Piers Plowman* medievale e *The Hind and the Panther* di Dryden. [Vedi *EPOPEA*, vol. 1].

Per esprimere sentimenti e aspirazioni religiose si è fatto ricorso anche alla maggior parte delle forme poetiche più brevi, ma tra di loro – accanto, ovviamente, agli inni e ai canti gioiosi – il sonetto e l'ode sono stati particolarmente favoriti. L'ode è stata usata di solito piuttosto per affermazioni pubbliche, come in *On the Morning of Christ's Nativity* di Milton e in *Song for saint Cecilia's day, 1687*, di Dryden; il sonetto, invece, è in genere riservato per espressioni più personali, come gli *Holy Sonets* di John Donne e i sonetti di G.M. Hopkins.

**Teorie letterarie.** Nella tradizione occidentale, c'è una teoria critica che è parallela allo sviluppo della poesia e che riguarda il rapporto tra poesia e religione. In *The Mirror and the Lamp. Romantic Theory and the Critical Tradition* (New York 1953; trad. it. *Lo specchio e la lampada*, Bologna 1976), M.H. Abrams ha affermato che ci sono quattro «coordinate» da tener presenti durante l'esame critico di un'opera d'arte: l'opera in sé, l'artista, l'argomento dell'opera e infine il suo pubblico. Ciascuno di questi elementi ha avuto un ruolo di primaria importanza in un particolare periodo durante la storia della teoria poetica (pp. 6-29; cfr. anche Giles B. Gunn, *Literature and Religion*, New York 1971, pp. 5-11).

Da Platone al Rinascimento, prevale in Occidente la teoria «mimetica», che mette in risalto il fatto che «l'opera richiama l'oggetto che essa imita» (Abrams, p. 10). Sebbene si parli spesso della «mimesis» (imitazione) in termini aristotelici, molto semplicemente questo concetto è legato piuttosto alla concezione platonica dell'imitazione. Benché nella *Repubblica* Platone rifiuti l'imitazione del mondo sensibile, egli difende la riproduzione dell'ideale, cioè delle idee trascendenti; per Aristotele, invece, la *mimesis* non riguarda le idee trascendenti, ma soltanto le azioni umane immanenti. La concezione poetica risultante dalla maggior parte dei testi composti prima del Rinascimento rappresenta, infatti, una fusione della dottrina aristotelica dell'imitazione delle forme immanenti con quella platonica della rappresentazione del trascendente. Perciò in genere la letteratura di questo periodo, almeno implicitamente, ha accolto quella concezione essenzialmente platonica che vede la realtà sensibile come in qualche modo una imitazione, un riflesso oppure una analogia del mondo soprasensibile, lasciando così aperte ampie possibilità alla creazione di una poesia di carattere religioso.

Il Rinascimento segna un mutamento dalla concezione mimetica della poesia a il passaggio a quella che Abrams definisce concezione «pragmatica», di cui una delle prime espressioni classiche è l'*Apologie for Poetrie* di Sir Philip Sidney (1580). L'attenzione passa ora dall'argomento dell'opera al suo pubblico. Lo scopo immediato della poesia è quello di produrre piacere nei suoi lettori, ma la sua finalità ultima è quella di ammaestrare, soprattutto di insegnare un modo di agire; perciò la dimensione morale della poesia diventa di primaria importanza. Questa impostazione è proseguita nell'*Essay of Dramatick Poesie* di John Dryden (1668) e nel lavoro critico di Samuel Johnson, soprattutto nel suo celebrato *Preface to Shakespeare* (1765).

Il terzo periodo messo in luce da Abrams è rappresentato dalla teoria «espressionistica», che appare nel periodo romantico, in cui acquisisce maggiore importanza la figura dell'artista. I sentimenti, i desideri, le aspirazioni dell'autore sono cruciali per la poesia; nelle sue dimensioni religiose, perciò, la ricerca della trascendenza – sia attraverso l'esplorazione dell'io più profondo, sia attraverso l'interazione dell'io con la natura – diventa enormemente importante. I grandi teorizzatori del pensiero filosofico di questo periodo sono Rousseau, Friederich Schlegel e Coleridge, ma opere come il *Prelude* di Wordsworth, le profezie visionarie di Blake, le lettere di Keats e la *Defence of Poetry* di Shelley, gettano piena luce sulle dimensioni religiose della poesia romantica.

L'ultimo periodo è quello in cui predomina la teoria «oggettiva», che mette in primo piano l'attenzione sull'opera stessa. La dottrina dell'*art pour l'art*, sposata nel tardo XIX secolo da alcuni simbolisti francesi e da altri artisti, è una perfetta espressione di questo atteg-

giamento. Un altro approccio, abbastanza differente ma che in buona misura raggiunge lo stesso risultato, è il neoaristotelismo dei cosiddetti Critici di Chicago, i quali hanno ripreso la critica formale di Aristotele. Un altro ancora, che ha lasciato durevoli contributi all'elaborazione teorica e pratica della critica moderna, è la Nuova Critica degli anni '30 e '40, guidata da critici come I.A. Richards, William Empson, John Crowe Ransom e Cleant Brooks, i quali prestano tanta attenzione alla struttura interna di una poesia al punto da escludere qualsiasi riferimento esterno.

Sebbene sia possibile isolare questi quattro periodi, nessuno di essi probabilmente è mai esistito allo stato puro; è una questione di enfasi, più che di interesse esclusivo. Ovviamente, tuttavia, alcuni momenti si prestano più di altri a esprimere una esperienza religiosa, in particolare il periodo mimetico e quello espressionistico. Quello mimetico, mettendo in risalto il soggetto dell'opera, naturalmente è adatto all'espressione di un ampia gamma di ideali, di storie e di esperienze religiose. Quello espressionistico, da parte sua, favorisce la manifestazione dei sentimenti, delle credenze e delle aspirazioni religiose proprie del poeta. Un particolare momento, invece, quello oggettivo, è stato percepito come particolarmente contrario all'esposizione dell'esperienza religiosa. La sua preoccupazione per la struttura formale e per il significato linguistico, fino a escludere eventuali allusioni a fonti estranee alla poesia, si oppone chiaramente a una seria presa in considerazione del fatto che il poeta esprima i propri sentimenti religiosi o la propria percezione del trascendente.

Una tale riduzione ha spesso, comunque, incontrato resistenze. Proprio come i giudizi della teoria espressionistica e i metodi del romanticismo furono alla fine contraddetti da una eccessiva accentuazione della critica sull'opera stessa, così questo approccio oggettivo è stato a sua volta bilanciato in epoca moderna da altri, e spesso più diffusi, schemi di critica della poesia: la critica archetipica di Northrop Frye; l'approccio culturale ad ampio raggio di Edmund Wilson; l'opera profondamente storica di Douglas Bush; la critica umanistica di Lionel Trilling. La diversità di impostazioni nella storia letteraria ha lasciato una ricca eredità di approcci per i critici moderni. Da quanto risulta, sembra minimo il pericolo di perdere di vista del tutto le dimensioni religiose della poesia.

**Il linguaggio della religione e la poesia.** Non sorprende che si debba fare ricorso a espressioni allegoriche sia in poesia sia nel linguaggio della religione, dal momento che entrambe hanno a che fare con l'arcano: la religione con i misteri legati alla realtà trascendente, la poesia con tutti quelli che toccano direttamente l'uomo, relativi all'esperienza di sé e del mondo, oppure della sua esperienza con il divino. La poesia, per sua natura, si occupa di quegli aspetti dell'esperienza umana che mettono a dura prova l'analisi razionale o scientifica: finezze di sentimento, risposte appassionate, lampi di intuizione. La religione ha come proprio oggetto ciò che per definizione è incomprensibile: il divino.

A causa delle limitazioni del linguaggio, è possibile parlare di cose simili – essenzialmente immateriali, invisibili – soltanto in maniera indiretta, per analogia con ciò che è visibile. Da questa esigenza deriva il ricorso a mezzi quali immagini, metafore, allegorie e simboli. La stessa cosa avviene nelle tradizioni religiose: nell'Antico Testamento, Dio si rivela in un roveto ardente (Es 3,1-6), in una colonna di nubi (Es 13,21), in un turbine di vento (Gio 38,1ss.); tra gli Indiani delle Pianure dell'America settentrionale l'immagine della ruota della medicina rappresenta il loro modo di rappresentare l'universo; e nel Buddhismo ci si serve dell'immagine del sentiero per spiegare il processo dell'illuminazione spirituale. In modo analogo, nella poesia l'autore dell'opera medievale moralistica *Everyman* personifica le virtù morali e teologiche, Herbert usa l'immagine della puleggia (*The Pulley*) per parlare del rapporto dell'uomo con Dio e Hopkins vede nell'elica a vento (*The Windhover*) una immagine di Cristo.

Soprattutto dall'inizio del XIX secolo il simbolo è stato considerato un importante mezzo di comunicazione per la poesia religiosa. L'allegoria (e, qualcuno aggiungerebbe, la metafora) accoglie una serie più o meno definita di rapporti tra una immagine e il suo referente; il simbolo, invece, resta senza limite di tempo, portando con sé una indefinita (e invero indefinibile) serie di connotazioni, che aumentano non appena il simbolo viene usato in nuovi contesti all'interno di una poesia.

Così nella *Rime of an Ancient Mariner* di Coleridge, l'albatro che vola intorno al collo del marinaio è una metafora quasi perfetta per indicare la sua colpa, mentre il sole e la luna nella poesia sono simboli che mutano costantemente aumentando di significati man mano che la poesia procede e che possono non essere stati ancora pienamente definiti. Nella poesia religiosa l'uso del simbolo presenta vantaggi particolari: suggerendo altrettanto rispetto a quanto dice apertamente, esso può descrivere distintamente ciò che in definitiva è numinoso e incomprensibile. Il simbolo dell'acqua o quello della montagna utilizzati da Shelley in *Mont Blanc*, quello della rosa e della torre di cui si serve Yeats, quelli della luce e dell'acqua, cui ricorre T.S. Eliot, e infine l'uso da parte di Paul Claudel del mare per descrivere l'esperienza mutevole, per l'uomo, della vita della grazia divina, sono tutti tentativi del poeta

per comunicare la sua intuizione del trascendente, per poter descrivere dettagliatamente e comunicare l'incomprensibile.

**Poesia e religione.** Per quanto la poesia e la religione possano avere in comune molti aspetti – la forma, il soggetto, l'inclinazione – tuttavia esse si differenziano per l'atteggiamento che si assume nei loro confronti. Ci si avvicina alla poesia come a un oggetto non di culto, ma di piacere e di conoscenza. L'esperienza religiosa, invece, è per sua stessa natura in primo luogo legata al momento del culto, durante il quale il religioso prova un senso di sgomento davanti al trascendente. Queste due realtà, comunque, possono essere collegate tra loro, per esempio quando la poesia possiede un afflato religioso talmente intenso da spingere il lettore a passare dall'esperienza poetica a quella di culto, facendo in questo modo insorgere il problema del rapporto tra poesia e preghiera.

L'abate Henri Brémond, in *Prière et poésie* (1926), manifesta un approccio dichiaratamente romantico nel momento in cui riconosce nell'ispirazione l'origine comune della poesia e della preghiera: il dono naturale dell'ispirazione poetica, quello soprannaturale che ispira la preghiera – entrambi sono doni di Dio, entrambi portano a Dio, ma l'uomo di preghiera nella sua esperienza supera il poeta.

Brémond è stato criticato, anche dai suoi ammiratori, per aver indebitamente confuso preghiera e poesia, dal momento che tra esse rimane, come riconosce lo stesso Brémond, una differenza cruciale (tra le altre): la poesia, per sua natura, si conclude nella parola; la preghiera, per quanto possa usare nel suo svolgimento molte parole – pubbliche oppure private – termina nel silenzio. Lo scopo ultimo della preghiera è il silenzio dell'adorazione davanti a Dio.

In ultima analisi, comunque, questo dibattito può essere di minore importanza rispetto al fatto che la poesia e la preghiera, e perciò la poesia e la religione, si sono reciprocamente sostenute nei secoli. I grandi poeti – Isaia, Eschilo, Dante, Giovanni della Croce, Hopkins, Tagore – sono stati talmente ispirati dalla loro esperienza di un Dio trascendente che sono stati spinti a pronunciare parole di incomparabile bellezza. E il meglio di questa poesia religiosa può, a sua volta, toccare il lettore per portarlo al di là della poesia verso la preghiera, al di là dell'esperienza della bellezza verso una esperienza dell'Autore ultimo della bellezza. Come scrisse Coleridge, nella memorabile notte del 1807 quando ascoltò l'amico Wordsworth recitare gli ultimi versi del suo grande *Prelude*: «E quando mi alzo, mi trovo in preghiera».

[Vedi *LETTERATURA E RELIGIONE*].

**BIBLIOGRAFIA**

La maggior parte della ricerca scientifica su poesia e religione è compresa in studi sul tema più generale di letteratura e religione. Il libro più utile è G.B. Gunn (cur.), *Literature and Religion*, New York 1971: questi saggi offrono una eccellente serie di approcci teorici, mentre l'introduzione dello stesso autore è un'utile rassegna della storia e dello stato attuale della ricerca. Un'altra notevole raccolta di saggi sull'estetica della letteratura e della religione è N.A. Scott, Jr. (cur.), *The New Orpheus. Essays toward a Christian Poetic*, New York 1964, che contiene anche un'utile bibliografia. V. Ruland, S.J., *Horizons of Criticism. An Assessment of Religious-Literary Options*, Chicago 1975, è un'ampia rassegna sull'argomento, con ricca bibliografia. Per una metodologia della letteratura e della religione, cfr. Sallie McFague (TeSelle), *Literature and the Christian Life*, New Haven 1966. Due importanti approcci teologici sono P. Tillich, *Theology of Culture*, New York 1959, che rompe le barriere tra sacro e profano; e W.F. Lynch, *Christ and Apollo. The Dimensions of the Literary Imagination*, New York 1960, che offre una visione concreta dell'immaginazione letteraria. Sulle origini rituali dell'arte, Jane E. Harrison, *Ancient Art and Ritual*, 1913, Bradford-on-Avon 1978, è una splendida e spesso toccante introduzione; mentre G. van der Leeuw, *Wegen en Grenzen. Studie over de Verhouding van Religie in der Kunst*, Amsterdam 1932, offre una più sostanziosa fenomenologia e teologia delle arti. La terza parte è specificamente sulla poesia e il sacro. Un'utile fonte sulla poesia religiosa orale – di popolazioni come i Tatari, i Polinesiani e di alcune popolazioni africane – è H.M. Chadwick e Nora K. Chadwick, *The Growth of Literature*, III, Cambridge 1940. Uno studio classico sulla preghiera e la poesia è H. Brémond, *Prière et poésie*, Paris 1926. Una trattazione più recente e più completa è W.T. Noon, *Poetry and Prayer*, New Brunswick/N.J. 1967.

J. ROBERT BARTH, S.J.

**POSSESSIONE SPIRITICA.** Con l'espressione possessione spiritica si può definire qualsiasi stato alterato o inconsueto di coscienza e qualsiasi comportamento da esso indotto, quando siano comunemente avvertiti nei termini di una influenza da parte di spiriti avversi, demoni oppure divinità. I posseduti agiscono quasi attraverso una diversa personalità – anima oppure spirito che sia – entrata nel loro corpo assumendone il controllo e causando alterazioni evidenti nella fisionomia, nella voce e nei modi abituali, che spesso divengono grotteschi e blasfemi. Justinus Kerner, scienziato tedesco del XIX secolo e discepolo del filosofo della natura Friedrich Schelling descrive così una donna posseduta dal demonio da lui osservata nella natia Svevia:

> Nello stato in cui ella si trovava, gli occhi erano fortemente serrati, il viso contratto e orribilmente stravolto, la voce ripugnante, piena di urla, gemiti profondi e parole volgari; il suo discorso esprimeva la gioia di creare sconforto e di infliggere

offese e di bestemmiare Dio e l'universo indirizzando terribili insulti ora al medico ora a se stessa... La cosa più spaventosa era il modo in cui si infuriava quando doveva farsi toccare oppure doveva essere ripulita durante gli accessi: allora si difendeva con le mani insultando tutti quelli che le si avvicinavano usando i termini più osceni; il suo corpo si inarcava all'indietro e si contorceva per terra per poi giacere lungo disteso, rigido e freddo come quello di un cadavere.

(Cit. in Oesterreich, 1930).

Tra i posseduti, coloro che soffrono di quella forma che lo studioso tedesco Traugott K. Oesterreich chiama sonnambulismo da possessione non ricordano nulla del loro stato di sofferenza; altri invece lo sperimentano in una forma più «lucida», tanto da essere in grado di farne un resoconto, come fossero stati degli «spettatori passivi» di un dramma che si svolgeva dentro di loro. Spesso si dice che tali persone sono state infestate da più di uno spirito in simultaneità oppure in successione, adeguando di volta in volta il comportamento al diverso tipo di spirito presente. Benché la possessione sia talora considerata una cosa desiderabile, come nelle sedute medianiche, più spesso, almeno inizialmente, essa è vista come qualcosa di indesiderato, un male che necessita di cura, la quale consiste negli esorcismi che possono essere, a loro volta, faccende assai semplici che riguardano il guaritore e il paziente, oppure *performance* altamente elaborate e teatrali, che possono coinvolgere l'intera comunità di appartenenza del sofferente. [Vedi *ESORCISMO*, vol. 2].

In una forma oppure nell'altra, la possessione è comunque un fenomeno a diffusione mondiale, come dimostra, per esempio, lo studio dell'antropologa Erika Bourguignon la quale ha trovato che su un campione esaminato di 488 società, il 74% di esse crede nella possessione, con incidenza più elevata nell'area del Pacifico, la più bassa nelle culture native dell'America settentrionale e meridionale, e una buona diffusione nel continente eurasiatico e in quello africano, nonché nel bacino mediterraneo e presso i discendenti dei negri d'America. Inoltre la stessa ricercatrice ha rilevato che tale credenza ricorre più frequentemente presso le società agricole che presso quelle di cacciatori oppure raccoglitori, e che le donne vi sono più spesso soggette degli uomini. Va tuttavia precisato che stati alterati di coscienza, come per esempio lo stato di *trance*, non sempre sono interpretati come possessione spiritica, tanto che dalla ricerca della Bourguignon emerge che sul suddetto campione preso in esame, 437 società (cioè il 90% del totale) hanno forme più o meno istituzionalizzate di stati alterati di coscienza, ma soltanto 251 tra esse (cioè il 52% del totale) li percepiscono nei termini di una autentica possessione spiritica.

Gli studiosi hanno cercato di classificare i fenomeni di possessione in vari modi, in certi casi basandosi sul criterio della valutazione morale dello spirito: lo studioso francese Henri Jeanmarie rileva, per esempio, che l'esorcismo mira all'espulsione permanente dello spirito occupante in quelle società che vedono in esso una entità maligna, negativa, mentre presso quelle società che giudicano gli intenti dello spirito moralmente neutri, si assiste piuttosto al tentativo di trasformazione di quello spirito da «cattivo» a «benigno». Altri studiosi hanno piuttosto considerato la valutazione culturale dello stato di possessione in se stesso: così l'antropologo I.M. Lewis nel suo studio *Ecstatic Religion* (1971, trad. it. 1972) distingue tra possessione spiritica centrale e possessione spiritica periferica, la prima assai apprezzata almeno da una porzione della società, che vede anzi in essa il supporto alle proprie convinzioni morali, politiche e religiose, cosicché in tali casi la possessione è ritenuta desiderabile e gli spiriti sarebbero entità che agiscono simpateticamente con gli uomini. Il che non si può dire della possessione periferica che, almeno in via diretta, non costituisce invece un supporto del sistema religioso, morale e politico; in questo ultimo caso, allora, la possessione diventa davvero qualcosa di indesiderabile, che va curato, e gli spiriti vengono percepiti come maligni. Altri studiosi ancora, come Oesterreich sopra citato, hanno individuato la base per la classificazione nella fenomenologia dell'esperienza, distinguendo, come appunto fa Oesterreich, la possessione involontaria, o spontanea, da quella volontaria, o artificiale.

Questa distinzione compare implicitamente in molti altri sistemi classificatori: l'antropologo Raymond Firth, per esempio, nel suo *Tikopia Ritual and Belief* (1967, p. 296), distingue tra «possessione spiritica», «mediazione spiritica» e «sciamanismo» in base al livello di controllo dello spirito da parte di colui che lo ospita. Secondo Firth, la possessione spiritica concerne «fenomeni di comportamento anormale interpretati dagli altri membri della società come la dimostrazione che uno spirito sta controllando le azioni di una persona e probabilmente ne abita il corpo»; mentre la mediazione spiritica riguarda «l'uso di un tale comportamento da parte di membri della società come mezzo per comunicare con quelle che essi sentono come entità del mondo degli spiriti», sicché il comportamento del *medium* può anche essere del tutto normale e comprensibile; lo sciamanismo, infine, è per Firth quel complesso di fenomeni «in cui una persona, nella funzione di *medium* spiritico o no, è ritenuta comunque capace di controllare gli spiriti, esercitare la propria autorità su di essi secondo modalità socialmente riconosciute». Negli ultimi due casi, almeno dopo la fase

iniziale, lo stato di possessione è frequentemente indotto deliberatamente dall'inalazione di incenso o di fumi mefitici (come presso l'oracolo di Delfi nella Grecia antica), oppure dall'assunzione di droghe (come nell'Africa settentrionale e nel Medio Oriente) oppure comunque di sostanze capaci di coinvolgere la sfera emotiva (il sangue della vittima sacrificale in qualche zona dell'India), oppure ancora dal ricorso a mezzi meccanici (suono di tamburi, danze, iperventilazione, ripetizione fino allo stordimento delle stesse formule).

Tutte le classificazioni sopra descritte costringono però la realtà della possessione in uno schema concettuale rigido, che rischia di farle smarrire la fluidità che è la caratteristica di fondo del fenomeno; in effetti capita che il posseduto sperimenti – anche se non nel corso di una medesima seduta, comunque nel corso di tutta la sua relazione con lo spirito – tutti e tre gli stati così ben distinti dall'analisi di Firth. L'antropologa Esther Pressel osserva che nei culti afroamericani del Brasile le possessioni tendano a passare da uno stadio iniziale involontario a uno successivo volontario, poiché il soggetto ospitante ha nel frattempo imparato a controllare lo spirito che ha preso dimora in lui. Io stesso ho sperimentato il caso di una donna marocchina soggetta a periodi di possessione intermittenti, durante i quali ella diveniva veramente la vittima dello spirito (*jinni*) che la possedeva, pur essendo, in altri momenti, del tutto capace di controllarlo e di comunicare i messaggi provenienti da esso a chi la circondava. Pur mancando testimonianze dirette, si diceva addirittura che ella avesse indotto lo spirito a commettere azioni delittuose per conto di lei e della sua clientela segreta.

Insomma, una troppo rigida definizione della possessione spiritica impedisce di riconoscerne il potere come metafora autentica e credibile di altre condizioni non abitualmente associate dagli studiosi occidentali con lo stato di *trance* oppure con gli stati alterati di coscienza. Le metafore della possessione, per esempio, erano usate in Marocco per descrivere stati di estrema eccitazione sessuale nelle loro diverse manifestazioni, oppure l'ira cieca, l'amore, la depressione morbosa e tutte quelle occasioni in cui il soggetto non voleva accettare le conseguenze di quanto aveva pur desiderato. Anche nel mondo occidentale le metafore della possessione possono servire per alludere all'amore, a un profondo dolore, a fenomeni di perdita della personalità oppure di personalità multipla, a comportamenti da automa: in pratica a tutti quei casi in cui il soggetto si sente in qualche modo «fuori di sé», e possono essere spiegate come un residuo di una più antica credenza nella possessione spiritica.

La trattazione dell'argomento, in questa voce, riguarderà soltanto la possessione spiritica nelle modalità definite da Firth. L'esorcismo invece dovrà essere suddiviso nella sua applicazione permanente e in quella trasformativa, cioè a seconda che lo scopo prefisso sia quello di scacciare definitivamente lo spirito, liberando totalmente il paziente dalla sua influenza, oppure sia quello di trasformare la natura dello spirito stesso rendendola benigna, limitandosi soltanto alla modificazione dei rapporti tra spirito e paziente, che in questo caso viene di solito assunto all'interno di un culto che periodicamente gli fa rivivere l'esperienza di possessione e gli fa riaffermare i suoi legami con lo spirito stesso che lo possiede.

**Stati alterati di coscienza.** Tale situazione fa riferimento a qualsiasi caso soggettivamente sentito oppure oggettivamente considerato nei termini di una considerevole deviazione dal «normale» stato di vigilanza; in questo senso il sonno, il sognare, l'ipnosi, il lavaggio del cervello, l'astrazione mentale, la meditazione e le varie esperienze mistiche sono tutti stati alterati di coscienza, dal momento che in tutti si ravvisano disturbi alla concentrazione, all'attenzione, alla capacità di giudizio e alla memoria, oppure si assiste all'applicazione di moduli del pensiero arcaico, a percezioni distorte, compresa la perdita del senso dello spazio e del tempo e della percezione del corpo, alla sopravvalutazione delle esperienze soggettive che spesso trasmettono un senso ineffabile di ringiovanimento unito alla perdita di controllo e all'aumento della suggestionabilità. [Vedi *COSCIENZA, STATI DI*].

Sovente lo stato alterato di coscienza, messo in rapporto con la possessione spiritica, dà come risultato lo stato di *trance* (dal latino *trans*: «attraverso», e *ire*: «andare», da cui deriva l'antico verbo francese *transir*, che esprimeva il passare dalla vita alla morte, da cui a sua volta deriva il vocabolo in questione). Si può definire come *trance* «una condizione di dissociazione caratterizzata dalla sospensione del movimento volontario e, di solito, accompagnata da automatismi negli atti e nel pensiero illustrati dalla condizione ipnotica e medianica» (dal *Penguin Dictionary of Psychology*, Harmondsworth 1971, p. 38). Il soggetto subisce un distacco dagli strutturati moduli di riferimento che sostengono abitualmente il suo modo di interpretare e comprendere il mondo; egli «è via» come dice la gente di Bali, cioè, pressappoco, è un dissociato nel senso letterale del termine (dal latino *de*: «da», e *socius*: «compagno»), cioè rimosso dalla società e dall'abituale compagnia.

Lo stato di *trance* rituale, risultato della possessione, è indotto con vari mezzi, sia psicologici che fisiologici che farmacologici; le tecniche più comuni contempla-

no il bombardamento dei sensi (stimolazioni esterne che crescono di intensità) oppure deprivazione dei sensi (attraverso il processo inverso), oppure ancora una alternanza tra le due modalità. Tecniche siffatte comprendono canti, cantilene, rulli di tamburi, battiti di mani, danze monotone, inalazione di incenso oppure di altre sostanze, sperimentazione del gioco alternante di luce e tenebre. La tecnica della deprivazione sensoriale comprende restrizioni delle facoltà ideative e percettive, bendaggio degli occhi e isolamento. Anche il digiuno o altre restrizioni alimentari, l'iper- e ipo-ventilazione (specie durante gli incantesimi, per esempio) e l'ingestione di droghe (tabacco, canapa, varie sostanze psichedeliche) possono essere impiegati. Anche fattori psico-sociali, come l'eccitazione di gruppo, un esasperato clima di attesa, l'uso di maschere e costumi, una atmosfera generale permissiva e la presenza di modelli di comportamento forti, possono facilitare la caduta in *trance*.

Benché questa ultima sia di solito ritenuta il contrassegno della possessione, è però importante rilevare che il termine «possessione» è stato impiegato anche in riferimento a condizioni che non hanno nulla a che vedere con lo stato di *trance*, e che mutevolissimo è il fenomeno stesso della *trance*, che sottopone le persone a una fluttuazione continua nel campo della dissociazione, alternando momenti di lucidità ad altri in cui la coscienza sembra del tutto sottomessa al dominio dello spirito occupante, fino a giungere ai casi di incoscienza assoluta. A volte si verifica il fenomeno di «sdoppiamento della coscienza» (*Verdoppelungserlebnis*) in cui una oppure più coscienze assistono passivamente a quanto sta avvenendo, risultando poi capaci di ricordare quel che Oesterreich chiamava «il terribile spettacolo» della possessione. In altri casi, invece, la coscienza è sopraffatta, il paziente perde ogni consapevolezza e memoria dello spettacolo ed è in grado di richiamare l'esperienza della *trance* soltanto in modo confuso, come un sogno, ricorrendo spesso a stereotipi. I soggetti posseduti spesso ricorrono a schemi mitici e simbologie nel riferire la propria esperienza, anche se non raggiungono mai il livello di elaborazione delle descrizioni offerte dagli sciamani quando narrano, per esempio, i loro viaggi nel mondo infero.

**L'idioma della possessione.** L'interpretazione della dissociazione, della *trance* rituale e di altri stati alterati di coscienza risponde a un modello culturale che muta a seconda del sistema di credenza prevalente nei diversi ambienti interessati dai fenomeni. Benché le relazioni tra spirito e ospitante siano state descritte in vari modi, tuttavia l'immagine prevalente è quella dell'entrata, dell'intrusione oppure dell'incorporazione dello spirito nel corpo della persona prescelta, cioè predomina il rapporto contenitore/contenuto. A ciò si aggiungono poi le varie espressioni metaforiche coniate da singole culture: si va dall'immagine dello spirito che monta l'ospite (paragonato dunque a un cavallo o a un altro animale da soma), a quelle dello spirito che entra, che prende possesso, che diventa padrone, che assedia, che è ospite, che picchia oppure schiaffeggia, che seduce, che sposa oppure che ha relazioni sessuali con la vittima. Alcune di queste metafore servono per individuare la natura del rapporto spirito/posseduto, rapporto che non è mai statico, ma appunto dinamico, di ardua definizione e transitorio.

Benché sul piano dell'analisi sia spesso significativa la distinzione tra condizione psico-biologica del posseduto (lo stato di *trance*) e il modello culturale («possessione spiritica»), bisogna riconoscere che è proprio il modello a condizionare la valutazione della situazione psico-biologica. Il modello culturale è infatti in grado di articolare l'esperienza, separarla dal flusso delle altre e darle un senso, cosicché è l'esperienza stessa a offrire uno schema interpretativo. Il processo conduce a una certa soggettivizzazione degli elementi «esterni», cioè i simboli, dell'idioma dello spirito.

Per un corretto approfondimento della funzione articolatoria dello spirito, bisogna in primo luogo sottolineare la credenza nell'esistenza degli spiriti da parte del posseduto e di quelli che lo circondano. L'idioma dello spirito possiede mezzi di autoarticolazione che possono essere assai diversi da quelli in uso presso gli Occidentali: molto di ciò che questi ultimi «collocano» di solito all'interno dell'individuo, per esempio, può venire a trovarsi al di fuori di esso in quelle società presso cui l'idioma spiritico è una faccenda corrente. [Vedi *DEMONI*, vol. 1]. Questo movimento verso l'interno si può forse cogliere a livello letterario nell'ambito di quel certo fenomeno di interiorizzazione del «doppio» che ha avuto luogo nella letteratura europea e nordamericana a cavallo tra il XIX e il XX secolo.

Gli spiriti, in quanti esterni all'uomo, non possono essere proiezioni nel senso psicanalitico del termine, poiché non si dà qui il caso richiesto dalla proiezione così definita nella psicanalisi, che sarebbe l'attribuzione da parte del soggetto a un altro di sentimenti e desideri che egli rifiuta di riconoscere in se stesso; la proiezione si verifica soltanto dopo l'introiezione, secondo un movimento centrifugo dall'interiorità verso l'esterno. Ora, se gli spiriti «esterni» rappresentano un «al di fuori» rispetto a quanto l'uomo occidentale valuta come interno a se stesso, allora, strettamente parlando, non ci può essere proiezione in quanto non vi è alcun aspetto interiore da proiettare, bensì il movimento è in questo caso centripeto, dall'esterno verso l'interno.

Certo, resta difficile comunicare un tipo di esperien-

za umana tanto diversa da quella degli Occidentali; tuttavia molti studiosi che hanno lavorato sulla possessione spiritica ci hanno provato. L'antropologo Godfrey Lienhardt, per esempio, nel suo studio sulla popolazione nilotica dei Dinka, fa riferimento ai «poteri» (che sarebbero gli spiriti) come estrapolazioni oppure immagini che costituirebbero controparti attive dell'elemento passivo dell'esperienza di quella gente, la quale, non possedendo la concezione della mente come mediatrice tra sé e il mondo, impiega in quella funzione mediatrice le immagini, cioè appunto i poteri o spiriti.

> Senza questi poteri, o immagini o comunque li si voglia chiamare, per i Dinka non ci sarebbe differenza tra l'esperienza del sé e quella del mondo che agisce su di esso; la sofferenza, per esempio, sarebbe qualcosa di puramente «vissuto» o sopportato: immaginando invece la sofferenza sullo sfondo di qualche potere, i Dinka colgono la natura di essa in un modo intellettuale, che li soddisfa e che nello stesso tempo trascende il dato stesso della sofferenza divenendo atto conoscitivo. Tale conoscenza, che permette di separare nell'esperienza soggetto e oggetto, offre loro anche la possibilità di creare quella forma di esperienza che desiderano e di liberarsi simbolicamente da quanto avrebbero altrimenti dovuto limitarsi a sopportare passivamente.
>
> (Lienhardt, 1961, p. 170).

Di notevole significato sia per la proiezione che per l'articolazione attraverso gli spiriti «esterni» è lo *status* accordato al veicolo all'interno della cultura di appartenenza di ciascun individuo: nel mondo occidentale, per esempio, un paranoico che si creda perseguitato da agenti segreti risponde a delle immagini culturali dominanti, esattamente come l'africano che si crede perseguitato dagli spiriti ancestrali: entrambi esprimono sensazioni persecutorie e ne patiscono le conseguenze. In genere, però, mentre nel primo caso tutti gli altri, con l'esclusione del solo paranoico, non credono affatto all'esistenza degli agenti segreti, nel secondo caso, gli spiriti ancestrali ottengono riconoscimento anche dagli altri, il che comporta enormi differenze poiché il secondo individuo non dovrà necessariamente risentire dell'isolamento sociale, del senso di abbandono e solitudine e della derisione che toccheranno invece al paranoico, ma entra piuttosto in un nuovo ordine simbolico, apprendendo il linguaggio degli spiriti e della possessione e sottomettendosi alla sua grammatica: talora gli si offre addirittura la possibilità di un intervento terapeutico.

Non si vuole qui sostenere che l'idioma della possessione sia più favorevole al rimedio rispetto all'idioma «psicologico» del mondo moderno, in quanto entrambi mostrano pregi e difetti. Nelle società in cui la possessione è diffusa, infatti, alcuni individui articolano la propria esperienza nei termini degli spiriti in modi puramente imitativi e non rispondono affatto all'intervento terapeutico indigeno. Gananath Obeyesekere nel suo *Medusa's Hair* confronta due pazienti esorcizzati in un tempio dello Sri Lanka:

> Una donna posseduta da uno spirito demoniaco correva intorno allo spazio rituale cercando di strapparsi le vesti; il suo comportamento era perfettamente interpretabile nei termini di un *preta* [spirito dei morti] o di un personaggio mitico demoniaco. L'altro paziente, un uomo, si tirava e pizzicava la pelle dicendo che sotto c'erano i demoni. Poi si mise a bestemmiare gli dei, i soli esseri che avrebbero potuto aiutarlo a scacciare i suoi demoni: nulla di tutto ciò risultava comprensibile all'esorcista e alla sua cultura di riferimento nei termini dei modelli mitici, poiché per quella cultura i demoni non abitavano sotto la pelle degli individui e non si era mai sentito che gli dei venissero insultati in quel modo.
>
> (Obeyesekere, 1981, p. 161).

La prima paziente poteva dunque essere curata, il secondo, no. Quando Obeyesekere chiese all'esorcista che cosa si potesse fare per questo ultimo, egli consigliò di condurlo da uno psichiatra di formazione occidentale (da corretti diagnostici, gli esorcisti, insomma, si rifiutano di trattare quei pazienti che non sono in grado di guarire).

L'idioma spiritico è flessibile quanto basta per adattarsi alle caratteristiche individuali, se ciò può garantire allo spirito stesso il mantenimento del potere. Questo linguaggio può essere basato su una demonologia assai complessa, come accade a Haiti, nello Sri Lanka oppure in Brasile: in tali culture gli spiriti hanno specifiche attribuzioni e rivolgono ai loro ospitanti particolari domande. Nel Vudu haitiano, per esempio, gli *lwa*, cioè gli spiriti possessori, hanno caratteristiche molto spiccate: Legba, il capo della barriera mistica che separa gli uomini dagli spiriti, è descritto come un vecchio, fragile personaggio in abiti stracciati che fuma la pipa, reca un sacco sulle spalle e cammina faticosamente sostenendosi con una stampella, eppure è terribile e chi si trovi a essere posseduto da lui soffre di un violento stato di *trance*. Un altro *lwa* è Dambala-wedo, descritto come un serpente; egli costringe coloro che possiede a far guizzare la lingua, strisciare per terra e gettarsi a capofitto da un tetto, come un serpente boa. Ezili-Freda-Dahomey è uno spirito del mare che incarna la grazia e la bellezza femminile (una sorta di Afrodite) e che impone ai suoi posseduti comportamenti sfacciati e leggeri. Per contrasto, in altre culture, quali per esempio quelle nordafricane, degli spiriti si dà soltanto una definizione incerta e approssimativa in quan-

to, a differenza dei loro corrispondenti haitiani, essi non possiedono «biografie».

Anche se gli spiriti non devono essere caratterizzati in modo tanto specifico da scoraggiare l'elaborazione individuale, ciò non significa che essi siano soltanto vaghi riflessi dei desideri individuali, come alcuni studiosi tedeschi del mondo classico, soprattutto Hermann Usener, avevano concluso. Gli spiriti devono «risuonare in armonia» sia con la situazione sociale che con quella psicologica del posseduto; in senso psicologico, essi rispecchierebbero certi aspetti che l'individuo in questione rifiuta di riconoscere, oppure certi desideri che egli non confessa di avere; in senso sociale possono colmare alcune deficienze nei rapporti tra l'individuo e la sua comunità. Per questo I.M. Lewis (1971) riconduce l'alta incidenza del fenomeno della possessione tra le donne e tra gli uomini marginali proprio alla loro posizione sociale «inferiore»: gli spiriti stabiliscono il contatto con il loro mondo sociale. Nel suo studio sul rituale spiritico dei Tikopia, Raymond Firth scrive: «L'idioma in cui questi stati individuali di ansietà, conflitto, malessere e guarigione venivano espressi era quello in cui la sindrome fisica e psicologica della *trance* era descritta in termini di strutture sociali, comprese le idee sui poteri degli spiriti e sulle loro azioni» (Firth, 1967, p. 329). Più o meno elaborati che siano, comunque, gli spiriti possono sempre fare riferimento a specifici raggruppamenti sociali. In molte società caratterizzate da forti strutture parentali, come per esempio in Africa, gli spiriti sono concepiti spesso come ombre di familiari o di capi della discendenza e l'individuazione dell'identità dello spirito è fondamentale per formulare una diagnosi sulle condizioni del posseduto, in quanto permette di comprendere il motivo dell'irritazione dello spirito stesso e il senso delle sue domande. Così la terapia consiste nella regolarizzazione dei rapporti tra spirito e posseduto, regolarizzazione che per molti antropologi ha il valore simbolico di una regolarizzazione dei rapporti piuttosto tra il posseduto e il complesso delle «autentiche» relazioni sociali che lo coinvolgono. Nelle società caratterizzate da una più libera organizzazione sociale, come nei centri urbani, gli spiriti non sono così strettamente legati a specifici gruppi sociali; gli spiriti sono dunque «aperti» a una più ampia varietà di relazioni sociali, pur non essendo sprovvisti di un simbolismo dei riferimenti sociali.

**L'inizio della possessione.** Un primo tipo di possessione spiritica potrebbe essere concepito come un atto articolatorio. Il posseduto viene coinvolto in un nuovo ordine simbolico e la sua iniziazione assume di frequente la forma di un disagio – paralisi, mutismo, cecità improvvisa e profonda – oppure quella, al contrario, di un comportamento selvaggio o autolesionista (come vagare nei boschi, oppure, per le donne, allattare i piedi di un neonato). Molti osservatori di formazione psichiatrica hanno riconosciuto sintomi come i suddetti come manifestazioni di natura isterica, ma studi accurati hanno rivelato che potrebbero anche essere sintomi di altre forme di disturbo mentale, oppure reazioni di fronte a forti tensioni e stati di stress legati al posto occupato dall'individuo all'interno della società. Anche sintomi così drammatici non consentono, comunque, una immediata diagnosi di possessione: il sistema «medico» operante all'interno delle diverse società può optare per spiegazioni diverse. Tuttavia, i sintomi iniziali possono anche essere molto meno drammatici: il posseduto può divenire tale soltanto per aver assistito a una cerimonia di possessione: tale fenomeno di «contagio» è frequentemente descritto dalla letteratura che tratta della possessione spiritica: ne è un esempio l'opera di Aldous Huxley, *The Devils of Loudun* (1952; trad. it. 1988) che è uno studio sulla possessione spiritica nella Francia del XVII secolo.

Spesso la possessione iniziale si articola in racconti retrospettivi di tipo stereotipato, che sono soggetti a elaborazione soprattutto quando il posseduto sia a sua volta divenuto guaritore, in quanto i suoi racconti rappresentano in certi casi non soltanto un racconto, ma un attestato accettabile per la sua professione. Alice Morton ha raccolto il racconto di una guaritrice etiope, Mama Azaletch, nei seguenti termini:

> Nel 1936 io divenni preda di uno spirito. Corsi dalla mia casa a Bale, fin nel deserto e lì vissi in una caverna, senza vedere e parlare con nessuno: così divenni assai selvatica. C'era però una donna di alto rango interessata al mio caso, la quale mi mandava, per mezzo di suo figlio, fave e pane senza sale. Rimasi in quel luogo nutrendomi pochissimo e senza vedere nessuno per quattro anni e otto mesi: se avessero provato a trascinarmi fuori dalla caverna e a mettermi in una casa con altra gente avrei spezzato ogni vincolo e sarei fuggita ancora nel deserto. Era lo spirito a rendermi così selvatica.
>
> (Crapanzano e Garrison, 1977, p. 202).

La Morton richiama l'attenzione sullo stereotipo dell'inselvatichimento di Mama Azaletch, sul suo fuggire nel deserto e sulla sua rinuncia alla famiglia. Molti marocchini hanno riferito all'autore della presente voce storie ben poco elaborate ma assai stereotipate del loro «scivolamento» nell'idioma spiritico: in genere, trovandosi presenti a una cerimonia di possessione, erano stati attaccati dallo spirito non appena si erano messi a farsi beffe del posseduto o dello spirito stesso.

Nella sua fase iniziale, la malattia è un simbolo eloquente poiché non soltanto induce a concentrare l'attenzione sul posseduto (che necessita di cure!) ma esi-

ge anche una definizione che viene spesso trovata attraverso una serie di procedimenti diagnostici e risanatori. L'iniziato deve imparare a essere un posseduto e a sopportare l'esorcismo: ciò è particolarmente evidente quando la possessione implica il coinvolgimento in un certo culto. Tecnicamente, l'iniziato deve imparare a cadere in *trance* facilmente, ad assumere docilmente un atteggiamento particolare e ad affrontare le domande del suo spirito. La maggior parte dei resoconti sulla possessione spiritica insistono sulla goffaggine del neofita e sulla necessità che egli ha di imparare a essere un buon veicolo per il proprio spirito. I componenti della confraternita marocchina degli Hamadsha, che si infliggono delle ferite durante lo stato di *trance*, possono spiegare come hanno imparato a ferirsi il cuoio capelluto con coltelli e altri attrezzi senza provocarsi seri danni: coloro che portano le tracce di vistose cicatrice le giustificano facendole risalire all'inizio della loro possessione, quando non avevano ancora imparato a colpirsi in modo corretto. Analoghe storie si raccolgono nello Sri Lanka, in Malaysia e nelle isole Fiji a proposito degli adepti del dio Murukan, i quali si trafiggono con uncini e altri oggetti appuntiti. Per quelle possessioni che coinvolgono un elaborato comportamento spettacolare, la danza e il fenomeno della personificazione, come avviene nello Sri Lanka e in Indonesia, il processo di apprendimento può essere assai rigido.

Il neofita deve imparare a trasporre i suoi conflitti nell'idioma degli spiriti e ad articolare in quel linguaggio sentimenti sostanzialmente indeterminati, come il senso di persecuzione o di inferiorità, di paura o di spavalderia, di odio o di amore. Tale processo non è esente da difficoltà e da errori, tanto da richiedere in certi casi la guida di guaritori, quali per esempio i cosiddetti Espiritistas portoricani, che «lavorano» i propri pazienti attraverso vari livelli di possessione sviluppando in essi, quando possibile, alcune facoltà medianiche (un procedimento che si avvicina ai vari passaggi del mistico attraverso i diversi gradi dell'estasi). Il passaggio da uno stato iniziale di disagio a un accordo con lo spirito e infine all'inserimento all'interno di un culto è spesso accompagnato da un periodo indeterminato, durante il quale il posseduto resiste ai richiami dello spirito e soffre di depressione, di una estrema alienazione, di dissociazione e addirittura fugge; un simile periodo – simile sotto molti aspetti a quello cui fa riferimento il mistico chiamandolo «buia notte dell'anima» – può essere rappresentato simbolicamente come un periodo di vagabondaggio oppure di isolamento, esemplificato per esempio dal periodo trascorso da Mama Azaletch in una caverna.

**Esorcismo.** La possessione spiritica ha la struttura rituale tripartita che è stata analizzata per la prima volta nel 1908 dallo studioso del mondo folclorico Arnold van Gennep. Il posseduto viene sottratto alla propria esistenza quotidiana dallo spirito che entra in possesso di lui e viene introdotto in un mondo liminare – quello della *trance*, della dissociazione e della possessione – e infine attraverso l'esorcismo (che riproduce la struttura tripartita della possessione stessa) rientra nel proprio mondo ordinario. L'esorcismo può avere un carattere permanente o «trasformazionale»: nel primo caso il paziente viene rimandato nel mondo da cui era venuto, idealmente tornando a essere quello che era prima della possessione. Nulla di speciale si sa dei posseduti di questo tipo: ci si potrebbe chiedere se essi abbiano conosciuto una specie di trasformazione sociale e psicologica attraverso la possessione e l'esorcismo, in quanto sembrerebbero marchiati dallo spirito che li ha posseduti. Nell'esorcismo del secondo tipo, invece, la trasformazione del paziente è evidente, in quanto egli ha subito un mutamento di identità divenendo, in senso figurato, qualche cosa di più di se stesso, poiché si trova in intima relazione con uno spirito di cui è in grado di decifrare le domande. Personaggi simili sono di solito inseriti in un culto, che non soltanto serve a legittimare le occasioni di possessioni future, ma conferisce anche una vera e propria identità sociale nuova a costoro che spesso, in quanto membri di tali culti, divengono essi stessi esorcisti o comunque componenti di un gruppo legato a esorcisti.

Gli esorcismi possono consistere in poco più che semplici preghiere o canzoni di incantesimo pronunciate sul posseduto, come accade nei contesti cristiani e islamici. Talvolta, invece, essi possono comprendere la tortura del posseduto (tirature di orecchie, flagellazioni o bruciature) affinché lo spirito dichiari la propria identità e le proprie richieste oppure lasci libero il paziente. In molte società che conoscono culti di possessione, gli esorcismi sono autentici eventi pubblici o almeno semipubblici, che assumono carattere altamente drammatico, con il supporto di musica (di solito il suono dei tamburi, ma anche quello di strumenti a fiato o a corde) e di danze anch'esse assai complesse. Nello Sri Lanka e anche in altre zone del Sud-Est asiatico vi sono spesso interludi comici oppure drammatici che ricoprono un importante ruolo nell'evento. Spesso l'esorcista, il posseduto e anche altri partecipanti al rituale indossano maschere e speciali costumi e rivestono il ruolo di personaggi ben noti del mito o della leggenda. Talvolta le cerimonie sono accompagnate da sacrifici e pasti in comune e si protraggono nella notte: questo passaggio dalla luce alle tenebre e di nuovo alla luce ha nuovamente un suo parallelo nel rituale tripartito che culmina con la «rinascita» del paziente, guarito o comunque trasformato.

Paziente, esorcista e spettatori possono anche cadere tutti in una *trance* collettiva, pur con gradi variabili di profondità da un soggetto all'altro, cosicché si va da forme superficiali di *trance*, simile allo stato onirico cui sono soggetti certi posseduti, ad altre, in cui essi perdono ogni autocontrollo e smaniano. [Vedi *DELIRIO RELIGIOSO*]. In altri casi ancora, i posseduti assumono invece il carattere dello spirito che li abita, rispondono soltanto a canti specifici, eseguono danze particolari, si esprimono in un linguaggio particolare (è il fenomeno della glossolalia) e chiedono speciali costumi, profumi oppure altri oggetti. [Vedi *GLOSSOLALIA*]. In molte parti del mondo, i posseduti compiono meravigliose imprese, come camminare sui carboni ardenti (in Grecia nella cerimonia dell'anastenaria), trafiggersi con spilli o spiedi (come fanno i seguaci del dio Murakan nello Sri Lanka, in Malesia e nelle isole Fiji), ferirsi il capo con coltelli e alabarde (gli Hamadsha marocchini), giocare con animali pericolosi (come nel culto del serpente a sonagli tra gli Appalachi) oppure trafiggersi senza alcuna esitazione con spade e lance (come avviene a Bali, a Giava e tra gli immigrati malesi in Sudafrica).

L'esorcismo offre l'occasione sia per una rappresentazione individuale che per un dramma trascendente, che si svolge tra ordine e disordine, tra controllo e mancanza di esso. La possessione, almeno in quelle società che considerano lo spirito un demonio, rivela ciò che sta al di sotto dell'ordine sociale, culturale e sociale, in quanto essa è la negazione dell'ordine razionale della vita quotidiana: mostra un mondo alla rovescia, che verrà restituito all'ordine e alla razionalità originari attraverso il rituale e l'esorcismo. L'antropologo Bruce Kapferer ha osservato che nello Sri Lanka i demoni rappresentano la sofferenza umana e simboleggiano le possibilità distruttive dell'ordine sociale e culturale, offrendo «un terrificante commento sulla condizione dell'esistenza e sull'esperienza che l'individuo ne fa». L'esperienza del demoniaco colloca l'esperienza individuale in un ordine sociale e culturale più ampio e diviene metafora «del personale stato di lotta di quell'individuo all'interno del suo duro mondo sociale» (Kapferer, 1983).

L'esorcismo regola le relazioni tra spirito e ospitante. Formalmente, la possessione spiritica può essere concepita come una serie di trasformazioni di attribuzioni metaforiche solitamente valutate negativamente nelle corrispondenti metonimie di segno positivo, oppure almeno in modo ritualmente neutro, in un gioco dialettico che ha per oggetto la formazione dell'identità: cioè gli spiriti spesso rappresentano ciò che il posseduto non è e non desidera essere. Così, il marocchino «abitato» da uno spirito femminile di nome 'A'isha Qandisha non è una donna; e una casta donna haitiana posseduta da Ezili-Freda-Dahomey, che predilige la promiscuità, sarebbe pronta a sconfessare qualsiasi desiderio proprio di quell'entità femminile che la possiede. In questi casi, dunque, l'identità e i desideri dell'ospitante sono opposti a quelli dello spirito che lo occupa e purtuttavia, nel corso del periodo di possessione, essi vengono a coincidere: gli uomini marocchini divengono il più affini possibile all'entità femminile 'A'isha Qandisha e le donne haitiane assumono un atteggiamento sfrontato assai prossimo a quello di Ezili. In tal modo una metafora negativa si è trasformata in una metonimia positiva, fino al confine dell'identità in certi speciali contesti.

I culti di possessione mirano a trasformare le relazioni tra ospitante e spirito in un senso più forte di quello per cui le Furie persecutrici di Oreste si sono tramutate in Eumenidi nell'ultima tragedia della trilogia eschilea. La trasformazione di solito coinvolge la conversione da una condizione di possessione «selvaggia» e di disagio a una forma di possessione istituzionalizzata, ritualizzata e periodica, in cui gli attributi metaforici di segno negativo si ripropongono come metonimici: avviene, insomma, come se all'ospitante venisse concesso di recitare, secondo una modalità stabilita, in un ruolo diverso da se stesso e potesse esprimere desideri che non manifesterebbe mai nella vita ordinaria. Tale movimento dalla metafora alla metonimia non è tuttavia né semplice né immediato; il cambiamento nelle complesse relazioni tra spirito e ospitante è oggetto di una sorta di rappresentazione scenica, in cui i due «attori» possono entrare in relazione tra loro in modo amichevole oppure ostile, oppure possono lottare tra loro e l'ospite può soccombere allo spirito. Spesso, come per esempio avviene nello Sri Lanka, la possessione comprende un intermezzo comico, che svolge un ruolo importante nell'esorcismo stesso. La commedia dell'esorcismo, come ha suggerito Bruce Kapferer (1983), rappresenterebbe, attraverso la propria irrazionalità, la razionalità del mondo, in quanto permetterebbe all'ospite dello spirito di riformulare la propria personalità in accordo con quell'ordine razionale. Benché il movimento verso la scoperta o la riscoperta della razionalità del mondo non sia immediatamente evidente nei casi più semplici di possessione, anche questi ultimi comunque determinano una trasformazione nel modo di vedere il proprio mondo da parte del posseduto, il quale assume la prospettiva del proprio culto e si lega al demone che diviene per lui un punto di riferimento fondamentale per la comprensione di se stesso e del mondo che lo circonda.

Se l'esorcismo riesce, il paziente deve diventare un posseduto in senso pieno e poi venire liberato dallo

spirito. Per ottenere questa liberazione egli deve affrontare le richieste dello spirito, di qualunque genere esse siano. In Marocco, per esempio, lo spirito chiede al proprio ospite di indossare certi colori, bruciare un certo tipo di incenso, compiere regolari pellegrinaggi ai suoi santuari favoriti. Spesso le richieste comprendono sacrifici di animali con i quali, secondo l'ipotesi dell'antropologo Andras Zempléni (1984), l'ospite dello spirito viene a identificarsi: per mezzo del sacrificio l'ospite viene separato dallo spirito con il quale era stato fino ad allora strettamente unito. Finché il posseduto obbedisce agli ordini dello spirito, egli è benedetto, protetto e favorito da esso, ma un errore nell'esecuzione dei comandi comporta una rinnovata crisi di possessione, in seguito alla quale l'ospitante si ammala, oppure resta paralizzato o diventa cieco, rendendo così necessario un nuovo esorcismo. Non vi è dubbio che lo spirito e i suoi ordini abbiano per l'ospite una portata simbolica, risuonando come allusioni a eventi significativi della sua biografia, riflettendo una situazione presente e dando a lui orientamenti per il suo futuro. Questi ordini possono significare aderenza agli obblighi morali e sociali in cui l'individuo si imbatte nella vita di ogni giorno; la possessione può essere l'articolazione di sentimenti che in un diverso linguaggio psicologico sarebbero classificati come sensi di colpa. I ruoli rivestiti dagli spiriti e dai loro ordini, nei diversi casi di possessione, istituzionalizzata e «selvaggia», sono naturalmente differenti a seconda dei casi individuali e rendono fuorviante ogni generalizzazione. Le sottigliezze dell'idioma spiritico riflettono, come direbbero gli esistenzialisti, la specificità di ogni singola situazione individuale. Certamente è poi importante ricordare che la possessione riveste anche un ruolo importante per coloro che ne sono testimoni, poiché spesso offre loro una rappresentazione drammatica, una concretizzazione dei loro presupposti culturali, della loro situazione sociale e delle loro condizioni psicologiche. Sia per costoro che per il posseduto, la possessione conferma la credenza negli spiriti, mentre l'esorcismo afferma la fede in un ordine sociale e culturale che offre forse soltanto l'illusione di poter dominare le «forze irrazionali» che circondano e talora assediano i componenti di esso.

[Vedi *ENTUSIASMO*; e inoltre *DIAVOLO*, vol. 1; *ORACOLI*, vol. 2].

**BIBLIOGRAFIA**

R. Bastide, *Le candomblé de Bahia*, Paris 1958: dettagliato studio sulla possessione afrobrasiliana.

J. Beattie e J. Middleton (curr.), *Spirit Mediumship and Society in Africa*, New York 1969: antologia di studi antropologici sullo spiritismo medianico e la possessione in Africa.

Jane Belo, *Trance in Bali*, New York 1960: dettagliata descrizione della *trance* a Bali.

Erika Bourguignon, *The Self, the Behavioral Environment and the Theory of Spirit Possession*, in M.E. Shapiro (cur.), *Context and Meaning in Cultural Anthropology*, New York 1965, pp. 39-60: studio antropologico sulle relazioni tra il sé e la possessione spiritica.

V. Crapanzano, *The Hamadsha. An Essay in Moroccan Ethnopsychiatry*, Berkeley 1973: studio antropologico su una confraternita religiosa islamica i cui adepti si infliggono mutilazioni durante la *trance* da possessione.

V. Crapanzano e Vivian Garrison (curr.), *Case Studies in Spirit Possession*, New York 1977: antologia di casi di possessione raccolti in ogni parte del mondo, con dettagliata e utile introduzione.

R. Firth, *Tikopia Ritual and Belief*, London 1967: con una interessante trattazione del fenomeno medianico e della possessione tra le popolazioni delle isole del Pacifico.

Felicitas D. Goodman, *Speaking in Tongues. A Cross-Cultural Study of Glossolalia*, Chicago 1972): studio sui modelli di linguaggio durante la *trance*.

Felicitas D. Goodman, Jeanette H. Henney e Esther Pressel, (curr.), *Trance, Healing and Hallucination*, New York 1974.

A. Huxley, *The Devils of Loudun*, New York 1952 (trad. it. *I diavoli di Loudun*, Milano 1988): uno studio in chiave semiromanzesca sulla possessione spiritica nella Francia del XVII secolo.

H. Jeanmarie, *Dionysos*, Paris 1951 (trad. it. *Dioniso*, Torino 1972: studio sul culto dionisiaco nel mondo antico, corredato da parallelismi con i culti di possessione nordafricani.

B. Kapferer, *A Celebration of Demons. Exorcism and the Aesthetics of Healing in Sri Lanka*, Bloomington/Ind. 1983: dettagliato studio antropologico sulla simbologia della possessione e dell'esorcismo nello Sri Lanka.

M. Leiris, *La possession et ses aspects théatraux chez les Ethiopiens de Gondar*, Paris 1958 (trad. it. *La possessione e i suoi aspetti teatrali*, Milano 1988): uno studio significativo di un originale poeta e antropologo francese sulla possessione spiritica in Etiopia.

I.M. Lewis, *Ecstatic Religion. An Anthropological Study of Spirit Possession and Shamanism*, Harmondsworth 1971 (trad. it. *Le religioni estatiche. Studio antropologico sulla possessione spiritica e sullo sciamanismo*, Roma 1972).

G. Lienhardt, *Divinity and Experience. The Religion of the Dinka*, Oxford 1961: brillante lavoro sulle credenze religiose in area nilotica, comprese quelle relative agli spiriti.

A. Métraux, *Haiti. La terre, les hommes et les dieux*, Neuchâtel 1957: un classico tra gli studi sul rituale haitiano.

Jacqueline Monfouga-Nicholas, *Ambivalence et culte de possession*, Paris 1972: studio sulla possessione presso gli Hausa dell'Africa occidentale.

G. Obeyesekere, *Medusa's Hair. An Essay on Personal Symbols and Religious Experience*, Chicago 1981: studio antropologico, di taglio psicanalitico, sull'estasi e la possessione nel centro di pellegrinaggio di Kataragama, nello Sri Lanka.

T.K. Oesterreich, *Possession, Demoniacal and Other among Primitive Races in Antiquity, the Middle Ages and Modern Times*, New York 1930: studio classico sull'argomento.

Marie C. Ortigues ed E. Ortigues, *Oedipe africaine*, Paris 1966: studio psicanalitico, nello stile di Lacan, sulla possessione in Senegal.

R. Prince (cur.), *Trance and Possession States*, Montreal 1958: antologia di studi religiosi, antropologici e psico-fisiologici sulla *trance* e la possessione.

W.W. Sargant, *Battle for the Mind*, Garden City/N.Y. 1957: studio psico-fisiologico, di impianto pavloviano, rivolto, tra l'altro, alla possessione spiritica.

M.E. Spiro, *Burmese Supernaturalism*, Philadelphia 1978: sulla credenza negli spiriti e la possessione in Birmania.

Ch.T. Tart, *Altered States of Consciousness*, New York 1969: utile antologia di studi psico-fisiologici.

A.J.N. Tremearne, *The Ban of the Bori. Demons and Demon-Dancing in West and North Africa*, London 1914: uno dei primi studi comparativi sulla possessione tra gli Hausa e nell'Africa settentrionale.

P. Wirz, *Exorcism and the Art of Healing in Ceylon*, Leiden 1954: dettagliato resoconto sull'esorcismo e la guarigione a Ceylon.

Sheila Walker, *Ceremonial Spirit Possession in Africa and Afro-America*, Leiden 1972.

A. Zempleni, *Possession et sacrifice*, in «Temps de la reflexion», 5 (1984), pp. 325-52: acuta analisi delle relazioni tra possessione spiritica e sacrificio.

VINCENT CRAPANZANO

**POVERTÀ.** La povertà, intesa come privazione o limitazione volontaria dei beni materiali, è presente in molte tra le principali tradizioni religiose del mondo. Essa viene valutata in relazione a ciò che ciascuna cultura considera necessario per la realizzazione delle aspirazioni dell'uomo. In molte culture, alla povertà è associato l'obbligo religioso della pratica dell'elemosina: spesso la condivisione con il povero del proprio benessere o addirittura delle necessità dell'esistenza viene interpretata come una responsabilità morale che pesa su colui che è più fortunato dal punto di vista materiale. Spesso, inoltre, la povertà indica il distacco dai beni materiali, alla ricerca del bene supremo. Sempre, comunque, nella storia, religiosi e filosofi hanno giudicato la povertà volontaria un bene spirituale, in quanto essa favorisce il principio dell'autosufficienza, della riduzione della dipendenza dal mondo circostante. Per gli stoici, i cinici e i pitagorici, l'idea che l'uomo ricco potrebbe facilmente diventare schiavo dei suoi stessi beni fu un motivo sufficiente per valorizzare in qualche misura la povertà nei loro codici di disciplina individuale.

L'Induismo considera la povertà una delle numerose pratiche ascetiche che favoriscono la liberazione dell'individuo dal *saṃsāra* (il processo cosmico del divenire incessante) e la sua unione con il *brahman* (il principio ultimo dell'esistenza). La povertà fornisce perciò una opportuna liberazione dalle cure, dalle responsabilità terrene e dalle restrizioni sociali, ma essa deve essere sempre accettata con la volontà di liberarsi per un bene più grande. Gli uomini pii (*sādhu*) e le donne pie (*sādhvī*) spesso fanno il voto di abbandonare tutti gli affetti e i valori terreni per una vita di rinuncia e di austerità. Secondo alcuni, la vita ascetica rende chi aderisce ad essa un «senza casta», dal momento che costui, rinunciando a tutte le istituzioni della vita terrena, ha rinunciato anche alla sua personale forma di classificazione sociale. La povertà, comunque, non è mai vista come un fine, ma sempre come un mezzo per raggiungere l'unione con il *brahman* e con i poteri soprannaturali. Abbandonando le ricchezze, i beni e tutte le realtà mondane che trattengono gli uomini nella schiavitù mentale, l'asceta (*saṃnyāsin*) è in grado di soffermarsi senza distrazioni nella meditazione rivolta al *brahman*.

L'Ebraismo ha spesso insistito sulla protezione del povero e sulla sua considerazione. Ma, pur non negando l'opportunità di qualche mortificazione, esso ha attribuito scarso valore alla povertà in quanto principio positivo; l'ascetismo, specialmente nelle sue forme estreme, è incompatibile con la credenza fondamentale dell'Ebraismo secondo la quale i beni mondani vanno goduti e il sacrificio delle necessità vitali non è quasi mai giustificabile. Per l'Ebraismo, dunque, la povertà è in genere considerata una sfortuna: per converso le benedizioni concesse da Dio al suo popolo eletto comprendono anche la prosperità materiale e i vari piaceri terreni. Nonostante ciò, il Talmud presenta alcune riflessioni positive sulla povertà. Il versetto «Ti ho provato nel crogiuolo dell'afflizione» (Is 48,10), per esempio, viene spiegato come quello che «insegna che il Santo, che egli sia benedetto, passò attraverso tutte le virtù per concederle ad Israele, e non trovò nessuna virtù più appropriata della povertà» (Talmud Babilonese, *Ḥagigah* 9b). La maggioranza dei testi, comunque, propone una via di mezzo tra la ricchezza esagerata e la miseria estrema, ricordando agli Ebrei che l'ideale è provvedere a se stessi, alla propria famiglia e ai meno fortunati, avendo però sempre fiducia in Dio come colui che provvede. Sebbene ci siano stati alcuni gruppi minoritari che accettarono la vita semplice e le pratiche ascetiche (come i Terapeuti o la comunità di Qumran), la società ebraica ha in linea generale tentato di eliminare la povertà dal proprio interno e ha sempre gioito della ricchezza materiale come di una benedizione di Dio.

All'interno del Buddhismo, la povertà fu inizialmente adottata come una disciplina caratteristica delle comunità monastiche (*saṃgha*). L'appartenenza a queste comunità è aperta a tutti, senza distinzione di razza, casta o nascita, e i monaci e le monache sono formalmente legati da un voto di povertà, cioè dall'abbandono di tutti i beni personali. Coloro che rinunciano a tali beni ricevono di solito una ciotola per l'elemosina e tre abiti, che da quel momento saranno considerate le loro uniche proprietà. I monaci dipendono dalla generosità altrui, ma non è loro permesso sollecitare doni: si presentano nelle case per accettare qualsiasi cibo venga deposto nelle loro ciotole. Se non ricevono nulla, non devono mostrare alcun risentimento, ma semplicemente devono dirigersi verso un'altra casa. Al loro rientro nell'alloggio comune, essi condividono con il resto della comunità il loro semplice pasto.

La regola della povertà individuale non venne però estesa ai grandi monasteri istituzionalizzati. Agli inizi del monachesimo buddhista, i «mendicanti» (*bhikṣu* e *bhikṣunī*) erano tenuti a seguire la vita girovaga degli asceti, dipendendo per la loro sussistenza esclusivamente dai doni dei laici. [Vedi *MENDICITÀ*]. La loro unica casa o rifugio dovevano essere gli alberi della foresta, oppure piccole capanne costruite di foglie e rami oppure ancora grotte naturali o costruite artificialmente. In seguito, quando alcuni ricchi laici donarono alle comunità monastiche dimore più complesse e permanenti e alcuni monasteri buddhisti, come avvenne anche per molte comunità monastiche cristiane, divennero economicamente potenti, le loro ingenti risorse consentirono spesso ai loro abitanti di esercitare una notevole influenza sui loro vicini.

Fin dalle sue origini, il Cristianesimo ha assegnato grande valore alla povertà volontaria, considerandola uno dei mezzi più efficaci per conseguire la santità personale. Costruita sul modello di Cristo, Figlio di Dio, che praticò personalmente la povertà scegliendo di venire sulla terra per redimere l'umanità caduta, la povertà emerse come uno dei tre voti fondamentali dei monaci che cercano di imitarlo. Insieme con la castità e con l'obbedienza, essa acquistò la condizione di precetto evangelico basato sulle parole di Cristo, in particolare sul suo invito al giovane ricco: «Se vuoi essere perfetto, va', vendi quello che possiedi, dallo ai poveri e avrai un tesoro nel cielo; poi vieni e seguimi». Negandosi i beni materiali e talvolta anche il loro uso, i monaci sono considerati coadiutori di Cristo nel riportare il mondo al perduto stato primordiale di innocenza e di beatitudine. Questo della povertà fu successivamente stabilito dalla Chiesa come uno dei voti ufficiali che devono essere pronunciati dai monaci al momento dell'ordinazione.

Lungo lo sviluppo della storia del Cristianesimo, lo spirito e l'osservanza della povertà all'interno dei vari ordini religiosi hanno oscillato a seconda dell'impulso del fondatore e dei differenti modelli economici di ciascuna epoca. Nel corso dei secoli, le circostanze hanno richiesto continuamente adattamenti alle nuove condizioni e alle mutevoli fortune. La povertà monastica che si diffuse ampiamente durante il IV e il V secolo porta i segni della povertà rurale che predominava in quel periodo, così come nel successivo periodo feudale, mentre la povertà degli ordini monastici successivi (come ad esempio i francescani e i domenicani) riflette piuttosto lo sviluppo della società urbana. Spesso, quando le comunità monastiche divennero fiorenti e ricevettero in donazione ampie proprietà terriere, una certa ricchezza comunitaria finì per sostituire completamente la povertà e, in alcuni casi, furono fondati nuovi ordini (come i cisterciensi e i certosini) in segno di protesta contro i lussi eccessivi, percepiti, almeno da alcuni, come incompatibili con lo spirito e la pratica dei voti originari. L'osservanza del voto della povertà era sempre intimamente collegato con il voto dell'obbedienza, in quanto erano i *leader* delle singole comunità che potevano e dovevano stabilire quali beni potevano essere posseduti da ciascun monaco. Dopo la Riforma, molte comunità religiose furono abolite e, all'interno dei gruppi protestanti, i voti formali di povertà furono sostituiti da una particolare insistenza sulla pratica dell'elemosina e sull'assistenza ai membri bisognosi della congregazione. [Vedi *ELEMOSINA*].

Nell'Islamismo, la povertà costituisce un aspetto dello *zuhd* (autonegazione) e si sviluppò gradualmente a partire dall'idea dell'astensione dal peccato a dell'astinenza dai beni materiali e dai piaceri sensuali. L'inserimento della povertà nella vita ascetica viene in genere attribuito a una espressione di Maometto: «La povertà è la mia gloria». Lo stesso Maometto praticò la povertà volontaria e insegnò ai suoi seguaci a essere moderati nell'acquisizione dei beni. Durante i primi secoli della storia islamica sorsero numerose comunità di asceti, ma l'ascetismo in quanto stile di vita si impose soltanto con i successivi gruppi mistici riconducibili al Sufismo, i quali adottarono la povertà come una delle sei «tappe fondamentali» della spiritualità. Un certo disaccordo si è manifestato all'interno dello stesso Sufismo, così come in altri gruppi islamici, se sia più meritorio praticare la povertà come espressione di amore per Dio e di fiducia in lui o se sia meglio essere ricchi e dunque grati a Dio per questo suo beneficio. La maggior parte dei sufi, comunque, sostiene che chi desidera intensamente l'unione con Dio riconoscerà necessariamente nella povertà un mezzo efficace per raggiungere la liberazione da tutto ciò che distrae da Dio. Alla

parola comune *faqīr* («povero») gli asceti sufi hanno attribuito un significato spirituale, indicando la «povertà di spirito» fondata sul profondo bisogno di Dio che caratterizza ciascun uomo.

Nell'epoca moderna si può constatare la diffusione sempre crescente, in molte tradizioni religiose dell'Oriente come dell'Occidente, di movimenti impegnati nell'organizzazione di comunità dedite a una vita semplice, basata sul sufficiente piuttosto che sul superfluo. Ogni qualvolta nuove condizioni culturali producono nuovi bisogni e nuove scelte, infatti, lo spirito e la pratica della povertà vengono nuovamente prese in esame.

### BIBLIOGRAFIA

S.G.F. Brandon (cur.), *A Dictionary of Comparative Religion*, London 1970.

S. Clasen, *Poverty*, in W.J. McDonald (cur.), *New Catholic Encyclopedia*, XI, New York 1967.

D. Knoop, *Poverty*, in J. Hastings (cur.), *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, X, Edinburgh 1918.

G. Parrinder, *Dictionary of Non-Christian Religions*, Philadelphia 1971.

M.E. Spiro, *Buddhism and Society*, Berkeley 1982 (2ª ed. riv.).

Margaret e J. Stutley, *A Dictionary of Hinduism*, London 1977.

ROSEMARY RADER

**PREDICAZIONE.** Le idee sulla predicazione sono molto varie, anche all'interno della religione cristiana, nella cui fede e nella cui pratica il predicatore, nel complesso, svolge un ruolo particolarmente centrale rispetto alle altre grandi religioni. Ma comune a tutte è la dialettica tra tradizione ed esperienza: le comunità umane, nel loro tentativo di articolare l'esperienza religiosa e di ordinare la vita sociale attraverso quell'esperienza condivisa, infatti, predicano. Queste comunità inevitabilmente autorizzeranno persone a ritualizzare e a storicizzare i loro miti di integrazione; a conservare, interpretare e insegnare l'importanza reale delle loro Scritture sacre; a collegare il passato al presente e al futuro; e, nella maggior parte dei casi, a convincere i convertiti alla fede. Il predicatore, sia il *khaṭīb* dell'Islamismo o il maestro illuminato del Buddhismo oppure ancora il divino puritano, si muove tra la tradizione, di solito affermata in un canone di sacre Scritture, e i contorni sempre mutevoli dell'esistenza individuale e di quella collettiva.

La comunità deve realizzare la propria storia sacra, deve essere memore dei propri antenati, deve ripetersi continuamente da dove viene e chi essa sia, deve parlare dell'indicibile, deve tracciare la propria rotta nel mare del mutamento, deve tramandare al giovane inesperto ciò che essa ha a sua volta sperimentato, deve controllare i poteri, deve immaginare il futuro alla luce del passato, deve trarre un senso dalla storia, deve affrontare le paure, attraversare le stagioni della vita individuale e collettiva. Molto spesso, accanto ai rituali con cui ogni comunità religiosa realizza questa volontà compare una persona che parla, che attribuisce un linguaggio ai propri riti e che collega la storia di un gruppo particolare a una storia superiore e venerabile. Questo cantastorie, interprete, maestro e guida sarà il predicatore.

Quest'uomo o questa donna (più spesso un uomo) si muoverà tra la realtà dell'esperienza religiosa e la relatività della sua espressione. L'episcopaliano americano Phillips Brooks, in una definizione classica (*Lectures on Preaching*, 1877), definì la predicazione «la comunicazione della verità attraverso la personalità». Con *verità* Brooks intendeva ciò che sta al centro della vita della fede; con *personalità* le biobrafie particolari e le realtà sociali in cui questa verità continuamente si manifesta. Oppure, secondo la definizione del luterano Joseph Sittler, la predicazione è sempre organica a un tempo, a un luogo e a personalità particolari. Ma allo stesso tempo, il discorso della predicazione, all'interno di ciascuna comunità riunita, ha la sua origine in ciò che trascende tempo, spazio e linguaggio.

Questa consapevolezza, che il predicatore cerca di parlare del trascendente, comunque possa essere concepito, con un linguaggio umano relativo e limitato, condusse il teologo svizzero Karl Barth a scrivere il suo ampio *Die kirchliche Dogmatik*, che inizia appunto con la dottrina della parola di Dio. Come può l'uomo, si chiedeva Barth, parlare del divino? La risposta di Barth era semplice, anche se in parte insoddisfacente: Dio sceglie di parlare nel nostro linguaggio, proprio come Dio scelse di parlare in Gesù di Nazareth e nelle sacre Scritture. Barth elaborò il suo ben noto schema della triplice forma della parola di Dio: la parola fatta carne, manifestata in una persona; la parola scritta, il canone; e infine la parola detta e ritualizzata nella predicazione e nel sacramento. All'interno della tradizione cristiana, tutte le definizioni della predicazione dovrebbero almeno tenere conto di questa formulazione di Barth.

In modo analogo, anche il maestro zen che affronta i suoi discepoli proponendo loro un *kōan*, una breve domanda che ha lo scopo di comunicare sconcertando e confondendo, riconosce, come fece Barth, sia la limitazione sia il potere del linguaggio nell'esperienza religiosa. Anche Gesù, specialmente nelle sue parabole – e qui siamo tanto vicini al Gesù predicatore quanto pos-

siamo ragionevolmente esserlo – parlava sempre indirettamente del «Regno». Questa era la realtà omnicomprensiva della sua vita e del suo insegnamento, ma egli si arrestava improvvisamente di fronte alla necessità di dire con molte parole che cosa esso davvero fosse. Piuttosto, nella concretezza terrena delle parabole, Gesù comunica nei termini della relatività della vita terrena la sua propria comprensione di Dio. In tutte le culture, il predicatore si pone tra l'esperienza religiosa reale e l'espressione umana limitata di tale esperienza. L'affermazione solenne di indegnità che si ascolta in Isaia (6) e l'obiezione di Geremia (1) testimoniano questa situazione problematica che ovunque i predicatori ben conoscono.

**La storia della predicazione nel Cristianesimo.** Nella tradizione cristiana, i primi predicatori intesero la loro vocazione alla luce della pratica ebraica e della liturgia cristiana in via di sviluppo. Oltre al Nuovo Testamento, una delle prime rappresentazioni del culto cristiano è quella di Giustino Martire (circa 155). La comunità si incontra per il culto intorno all'eucarestia e colui che presiede alla mensa legge e commenta i Profeti e le «memorie degli apostoli». Qui abbiamo uniti l'uso ordinario della sinagoga, come raffigurato nei racconti di Gesù che predica nella sua patria (Lc 4,16-30), e i nuovi elementi dell'eucarestia e del canone cristiano in formazione. Da quel momento in poi, la predicazione cristiana si è posta accanto alla liturgia e in connessione con le Scritture. Anche nelle epoche e nei luoghi in cui la parola e il sacramento sono stati separati, in particolare nella Riforma, c'è stata almeno la tacita interpretazione che la predicazione è una funzione della Chiesa che comunica e che è responsabile verso il suo canone. L'importanza attribuita alla predicazione e il modo in cui essa viene definita varieranno a seconda dell'idea che il gruppo particolare si è fatto della Scrittura e della Chiesa.

La predicazione del Nuovo Testamento nella Chiesa è evangelica, cioè è il discorso di una comunità in crescita e di un movimento missionario in espansione. Il predicatore espone il *kerygma*, la storia essenziale della vita, morte e resurrezione e dell'attesa della venuta di Gesù Cristo. Negli *Atti degli Apostoli* e nelle lettere di Paolo, la predicazione è prima di tutto una ripetizione dei grandi eventi, dei poderosi atti della salvezza al cui centro c'è Gesù Cristo, non più semplicemente colui che insegna e predica egli stesso, ma colui del quale si predica. La predicazione è l'annuncio, il fedele resoconto della storia della redenzione, trasmessa dalla parola attraverso la prima generazione della Chiesa e infine messa per iscritto nella storia primitiva, nella narrazione e nelle epistole della comunità.

Accanto al *kerygma*, i primi predicatori insegnarono alla gente i rudimenti della fede e le implicazioni sociali ed etiche del Vangelo. Sebbene la predicazione, nella sua essenza, fosse intesa come rappresentazione di azioni salvifiche, la Chiesa primitiva non avrebbe separato la predicazione dall'insegnamento, il *kerygma* dalla *didache*. Fin dall'inizio, la Chiesa vide un rapporto organico tra Vangelo e legge, nel senso dell'applicazione del *kerygma* al campo sociale ed economico, eppure sempre lottò per tenere i due separati e ciascuno nel rapporto suo proprio. In ogni momento della storia della predicazione questo si è rivelato un problema assillante.

Durante i primi secoli della vita della Chiesa, il predicatore era maestro, guida spirituale e apologista. Le prediche dei Padri rivelano concezioni della Chiesa intesa come l'arca della salvezza, della vita cristiana come un viaggio spirituale bisognoso di guida pastorale e del mondo come ostile alla vera fede. Il predicatore, perciò, è colui che chiama la gente alla Chiesa, la costruisce nella fede e respinge i nemici della religione. Di conseguenza, la Chiesa diventa l'ermeneutica primaria (il contesto e l'interesse superiore che fornisce i principi dell'interpretazione) per l'esposizione e l'applicazione del canone e per organizzare il programmma della predicazione. Con il passare del tempo, la Chiesa sarebbe diventata così forte, nell'unione di cultura e religione che chiamiamo Cristianesimo, che l'istituzione e il rituale avrebbero infine eclissato la predicazione.

La critica proposta dalla Riforma contro la Chiesa portò a una nuova valutazione della predicazione. Lutero sollevò il pulpito sopra l'altare e, anche se non intendeva separare l'eucarestia dalla predicazione, pose il predicatore al centro della vita della Chiesa. La predicazione, ancora una volta, doveva essere evangelica *e* didattica: il grande tema della Riforma, la giustificazione per la grazia attraverso la fede, richiese il primo elemento e l'evidente bisogno di istruire la gente richiese il secondo. Le prediche di Lutero sono ancora apprezzate come modelli di questa interpretazione pastorale della predicazione, per il loro cordiale fervore evangelico e per la loro vicinanza alle questioni pratiche della vita quotidiana.

In altri tempi e in altri luoghi, i teologi e i predicatori non sono stati così abili nel tenere uniti il Vangelo e ciò che gli omiletici chiamano l'applicazione del Vangelo. La teologia di Lutero gli fornì un particolare punto di vista da cui leggere ogni testo della Scrittura, ma questa teologia stava alle sue spalle, naturalmente, per guidare il predicatore nell'esegesi e nell'esposizione. Essa lo illuminò, in ultima analisi, assai meno di quanto Lutero stesso cercò di rafforzare le dottrine della Riforma e di predicarle come Vangelo. E le im-

plicazioni etiche del Vangelo, venendo sempre più alla luce, presero un posto così ampio nella predicazione fino a ridefinire la parola nella direzione di un discorso moralistico. Dove questa tendenza verso la teologia accademica si mescolò con la preoccupazione per la moralità, ben distinta da una certa generica benevolenza che i riformatori ben conoscevano, i fedeli ascoltarono prediche sempre più dogmatiche e moralistiche.

Ma l'esperienza del «cuore infervorato» di Wesley, la devozione di Spener, oppure la ricerca dell'anima calvinista non furono mai completamente cancellate; ciò che fu davvero esplosivo nella Riforma fu sempre almeno latente nell'esperienza cristiana. Questo sforzo persistente si mescolò, sulla scena americana, con un urgente bisogno di cristianizzare una frontiera potenzialmente pagana, fino a produrre il revivalismo. La predica negli Stati Uniti può essere difficilmente compresa se la si tiene separata da questo fenomeno del singolo dotato di una speciale tendenza biblica a salvare le anime. La predicazione, in questo contesto, diventa alternativamente controllo sociale, commercio ambulante, riforma morale e sociale, intrattenimento, riaffermazione della Chiesa e del suo ruolo contro la cultura, riunione e rinnovamento dell'assemblea, atto di rendere l'esperienza religiosa accessibile anche ai non iniziati.

In ogni caso, fin dagli inizi della Chiesa e, attraverso la Riforma, fino ad oggi, la predicazione si definisce alla luce della sua comprensione da parte di un membro della comunità religiosa e del suo rapporto con la cultura circostante. Dove la Chiesa si contrappone alla cultura, per esempio, la predicazione avrà una funzione insieme evangelica e apologetica. Quando la Chiesa, invece, si identifica con una classe sociale, come nella storia recente dell'America latina, la predicazione può diventare profetica, addirittura anticonformista. Quando, infine, la Chiesa si identifica strettamente con il proprio ambiente, come accade nell'America protestante, tra gli Afrikaner calvinisti del Sud Africa, e nella Germania nazionalistica, la predicazione può diventare un amalgama conservatore di affermazioni religiose e culturali. Fu quest'ultima situazione che espose Karl Barth: l'impegno maggiore del movimento neo-ortodosso in teologia è stato quello di richiamare la predicazione a una rinnovata comprensione della Chiesa e del carattere distintivo del suo linguaggio. La definizione di Barth di proclamazione (cioè predicazione più sacramento), fu un tentativo di mantenere il predicatore vicino al centro carismatico del Nuovo Testamento e perciò al messaggio particolare della Chiesa.

Ma anche la nuova neo-ortodossia, nella sua insistenza che la predicazione è la parola di Dio, non poté negare ciò che è chiaramente un presupposto dei profeti ebraici e dei predicatori cristiani e di tutte le religioni del mondo: la verità è discernibile all'interno della storia. La verità invade la sfera umana: questo è ovvio nella persona del maestro religioso che espone la verità nell'idioma locale, all'interno dei limiti della sua cultura. Allo stesso tempo, il comunicatore religioso, anche quando riconosce il limite culturale e linguistico, avrà un senso della trascendenza della verità rispetto a ciò che è soltanto limitato. Questo potrebbe essere il terreno comune su cui si incontrano il santo induista, il saggio taoista, il maestro buddhista, il gesuita e il predicatore protestante: il fatto che ciascuno di essi espone la verità per il proprio tempo e per il proprio spazio, ma una verità del tutto trascendente, che collega tutto. [Vedi *VERITÀ*, vol. 4].

**La funzione del predicatore.** La predicazione, secondo l'ampia definizione appena fornita, ha dunque funzioni educative, sociali, etiche e politiche. Il maestro-predicatore trasmette un corpo di conoscenze, un tipo di devozione e un codice sociale ed etico intorno ai quali si riunisce una certa comunità. Queste considerazioni abbastanza pratiche non devono però oscurare il fatto che la creazione di miti, intesi come forma primaria del simboleggiare, è virtualmente universale nelle società umane. Il predicatore-maestro è colui che comprende e vive nella mitologia della comunità in modo speciale, la mette in pratica nella propria persona e nel rituale e attraverso il suo discorso perpetua i miti e il loro potere sul gruppo. Questo non è meno vero nella tradizione ebraica e cristiana che nello sciamanesimo primitivo o tra i Maori della Nuova Zelanda. Il *guru* o il maestro illuminato, la guida delle preghiere che predica, il maestro di morale, il saggio poetico: tutti costoro partecipano, perpetuandolo, al mito integrante della comunità, raccontando sempre le storie e mostrando la loro pertinenza rispetto ai bisogni concreti del gruppo.

Le religioni dell'umanità, anche se non sono tutte incentrate sulla parola pronunciata, così come accade nella tradizione ebraica e cristiana, comprendono nella loro pratica religiosa persone il cui ruolo e la cui funzione potrebbero essere facilmente descritti come predicazione.

La maggior parte delle comunità religiose, infatti, fornisce una figura che agisce in uno o in numerosi ruoli che ricadono sotto la categoria della predicazione: capo-portavoce autorevole, interprete delle sacre Scritture, voce profetica, celebrante sacerdotale della tradizione, esempio pio o morale, deviante creativo. L'accento attribuito all'una o all'altra di queste funzioni naturalmente varierà, tanto quanto le forme che questo discorso può assumere, ma il fenomeno è tuttavia ampiamente diffuso tra le religioni del mondo.

***Islamismo***. Anche nell'Islamismo, che è la religione per eccellenza del popolo, l'imam è il capo e il maestro autorevole della moschea locale. Il suo primo dovere è quello di presiedere la *ṣalāt*, il culto rituale. Egli intona le parole necessarie e i fedeli riuniti seguono scrupolosamente le varie posizioni che egli assume, piegandosi e prosternandosi. Strettamente legata a questo rituale è la lettura del Corano e la predica del venerdì, a mezzogiorno e al tramonto, in cui l'imam espone la dottrina musulmana. Poiché l'Islamismo comprende tutti i fedeli, senza considerare i confini nazionali, e poiché il Corano offre una guida per qualunque relazione umana, la predica dell'imam può essere facilmente politica e contiene spesso prescrizioni di tipo sociale. Essendo così complesso, l'Islamismo accoglie, tra le sue varie confessioni, guide che sono riformatori politici, revivalisti viaggiatori (Aḥmadīyah), studiosi eruditi e il locale imam del villaggio, che agiscono alternativamente da sacerdote, da capo della comunità e da maestro. I legami storici e teologici dell'Islamismo con la tradizione ebraica e cristiana si manifestano nelle funzioni liturgiche, politiche e omiletiche dell'imam.

***Confucianesimo.*** Il saggio perpetua il Confucianesimo, insegnando e modellando un modo di inserire la tradizione nella vita della comunità. Confucio stesso giudicò il proprio ruolo non tanto quello di un fondatore, quanto quello di un trasmettitore. Sebbene egli fosse prima di tutto un maestro di etica e un conservatore dei costumi e dei valori ereditati, Confucio credeva che il proprio insegnamento fosse radicato nella volontà del Cielo. La struttura morale dell'universo era manifesta nelle cortesie e nei rituali di rispetto più comuni. Se si intende come omiletica (cioè come un discorso morale) l'applicazione della verità universale alle concrete necessità della vita di una comunità, allora Confucio era un predicatore. Nel suo rapporto con i governanti, questa idea secondo la quale il suo insegnamento aveva la propria origine nell'ordine morale lo condusse al discorso profetico. E anche nel suo caso, di nuovo, l'insegnamento della sapienza andava insieme all'attenta osservanza rituale.

I compilatori del *Tao Te King* condividono l'interesse di Confucio per la vita comune e per le questioni terrene, ma c'è un amore per il naturale e una attenzione per il terreno e per l'umano che non si trovano in Confucio. Lo *Zhuang zi* (IV secolo a.C.) vedeva il Tao nelle questioni più pratiche e insegnava con spirito e fantasia, ricorrendo costantemente all'analogia. La sua critica del Confucianesimo – che esso era indebitamente moralistico e non consentiva alla gente di vivere semplicemente o naturalmente – prende forma in uno stile particolare, che si fonda sull'umano, sul naturale e sul terreno per comunicare con il Tao. La comprensione e l'espressione del Tao, così come le sue implicazioni per la vita etica, sono per lo *Zhuang zi* una questione di fantasia. La religione, come la sua espressione attraverso la predica, è per il taoista allo stesso tempo pratica ed estetica.

***Buddhismo e Induismo.*** Sia il Buddhismo sia l'Induismo hanno spazio per il maestro illuminato; allo stesso tempo, entrambe le tradizioni religiose riservano un posto importante per il santo che si è ritirato dalla vita comune e la cui spiritualità è al di là della comunicazione mediante le parole. Lo stesso Buddha vinse la tentazione di vivere nel Dharma, oltre la noia e la fatica di insegnare quella dottrina, così difficile da capire e da comunicare; egli accettò di insegnare agli altri la verità salvifica. Le forme concrete che può assumere l'insegnamento (come ad esempio gli indovinelli del maestro zen) nascono dalla difficoltà di esprimere a parole ciò che l'illuminato conosce. Nell'Induismo il ***guru*** insegna; egli è estremamente onorato per i suoi sforzi nell'educazione religiosa. Come tutti i maestri religiosi e i predicatori, anch'egli cerca di applicare i canoni della religione alla vita domestica e politica quotidiana. Allo stesso tempo, viene riservato un posto per l'uomo santo, che non insegna o predica, ma vive in uno stato evidente di speciale spiritualità. Egli ha raggiunto l'ultimo stadio del viaggio spirituale, la comunione con l'infinito, al di là del normale linguaggio umano.

***Cristianesimo.*** Tra i cristiani, il ruolo e la funzione del predicatore e della predicazione vengono interpretati in vari modi. Le mutevoli circostanze sociali di ciascun gruppo, infatti, altereranno spesso la sua interpretazione del ruolo che il predicatore può ricoprire al suo interno. Le divisioni del Cristianesimo in tre correnti principali, Cattolicesimo, Ortodossia e Protestantesimo, e in numerose confessioni diverse all'interno di quelle categorie, sono dovute in larga misura a fattori storici e sociologici. Il modo in cui il capo autorevole viene percepito da ciascun gruppo dipenderà allora, in buona misura, dalla situazione sociale, economica e politica della comunità. La funzione della predicazione può essere variamente interpretata come evangelica, dogmatica, profetica, estetica, sacerdotale, culturale, propagandistica o promozionale, dipendendo dalla percezione, da parte del gruppo, dei propri bisogni immediati e a lungo termine. Non si può spiegare l'attuale percezione e pratica della predicazione, all'interno delle varie Chiese cristiane, facendo riferimento a una giustificazione puramente teologica, sebbene le numerose teologie della predicazione non possano essere trascurate.

*Cattolicesimo.* La Chiesa cattolica ha dimostrato, lungo la sua storia, una tendenza nettamente omiletica,

nel senso che ha voluto comunicare, attraverso l'innovazione e l'adattamento, la propria tradizione nell'idioma locale di coloro che ha successivamente evangelizzato. Questo non vuol dire che la Chiesa abbia costantemente dato prorità alla predicazione come tale. Per mille anni o più, infatti, la celebrazione della Messa sostituì la parola detta. Allo stesso tempo, la sovrabbondante celebrazione della Messa e le continue incrostazioni culturali sono anch'esse, in un certo senso, evangeliche: la Chiesa cercò di portare la propria tradizione alla gente dove essa si trovava e in un idioma che essa potesse comprendere. Costituisce uno dei paradossi della storia ecclesiastica se questo impulso finì per rimuovere il predicatore dal rito cattolico.

Fu, comunque, questo medesimo impulso, cioè la spinta a incontrare i vari popoli nei loro propri termini, che portò ad alcuni dei movimenti più forti nella storia della predicazione. Gli ordini predicatori, i domenicani in particolare, lanciarono un movimento per portare il Vangelo alle masse; essi predicarono fuori delle chiese, divulgarono l'insegnamento cristiano e usarono esempi che potevano attrarre anche i contadini ignoranti. Singolarmente, anche gli abusi cui si opposero i riformatori protestanti provennero proprio da questa spinta a rendere disponibili per il popolo, nei termini più semplici, le risorse della grazia che si trovavano nella tradizione cattolica. Data la premessa che la Chiesa costituisce l'arca della salvezza, tutto ciò che portava la gente all'ovile e la teneva legata alla santa madre Chiesa poteva essere ritenuto evangelico.

Più di recente, seguendo questa stessa spinta verso la lingua nativa, la Chiesa cattolica ha dato grande spazio alla predicazione nel contesto della Messa. L'omelia del sacerdote è in genere una esegesi della Scrittura, accompagnata dall'applicazione pastorale e pratica alla vita della parrocchia e della comunità. La predicazione è sempre più interpretata come un mezzo della grazia, non soltanto come istruzione morale e come guida pastorale su temi etici e morali che nascono dalla precedente proclamazione del Vangelo salvifico. Nei paesi del mondo in cui la Chiesa cattolica si trova schierata con i poveri e con coloro che sono privati dei loro diritti, in particolare nell'America centrale e meridionale, l'omelia diventa una chiamata a raccolta per il mutamento sociale e talvolta anche per la resistenza politica. In alcuni luoghi, sia la Messa sia l'omelia sono diventate estremamente radicalizzate, quando *la iglesia que nace del pueblo* («la Chiesa che nasce dal popolo») trova il proprio centro nell'Eucarestia intorno a una mensa comune e nell'omelia in lingua locale che spiega le esigenze concrete e le aspirazioni da tutti condivise.

*Ortodossia.* L'Ortodossia, evidenziando il mistero trascendente di Dio, il valore del silenzio e la potenza del simbolismo per comunicare ciò che difficilmente può essere detto, non attribuisce largo spazio alla predicazione. Giovanni Crisostomo (347-407), il predicatore «dalla bocca d'oro» di Antiochia e di Costantinopoli, si distinse, come fece il suo grande contemporaneo nella Chiesa occidentale, Agostino (354-430), per omelie che erano bibliche, pratiche e chiare. Per un migliaio di anni, fino alla Riforma, la predicazione non raggiunse più la pienezza biblica e lo stile pastorale diretto di Crisostomo e di Agostino. Nella Chiesa orientale, il posto e il potere che Crisostomo attribuì al pulpito non si sono più ripetuti.

*Protestantesimo.* Il Protestantesimo, diverso come è stato fin dal suo inizio, ha evidenziato in modo consistente la predicazione. Tutti i riformatori dell'Europa continentale, infatti, attribuirono ampio spazio all'omelia, e anche nella tradizione anglicana l'omelia alla preghiera mattutina raggiunse considerevole importanza. L'omelia era sempre per istruire nella retta via della salvezza, nella dottrina riformata e nella retta vita. L'idea di William Farrel del compito del predicatore è perfettamente rappresentativa della posizione calvinista:

> Egli non parte dalla sacra Scrittura per paura che la pura parola di Dio sia offuscata dalla lordura degli uomini, ma serba fedelmente la parola e pronuncia soltanto la parola di Dio. E avendo esposto il proprio testo il più semplicemente possibile e senza deviare dalle Scritture, per grazia di Dio esorta ed ammonisce gli ascoltatori, seguendo il testo, a staccarsi da ogni peccato ed errore, da ogni superstizione e vanità, e a ritornare a Dio.
>
> (B. Thompson [cur.], *Liturgies of the Western Church*, 1962, p. 216).

Gli scopi della predica protestante sono evangelici, dogmatici, pastorali, etico-morali e profetici. In alcune comunità, in particolare nelle Chiese maggiormente rivolte agli aspetti liturgici, la predica ha una funzione estetica, e quando sono coinvolti anche i mezzi di comunicazione di massa, specialmente la televisione, la predica unisce gli scopi del reclutamento, della cura pastorale e della promozione. Qualunque funzione la predica assuma, comunque, il predicatore protestante includerà volentieri un richiamo a qualche pericope biblica, per quanto lontano il testo possa essere rispetto al soggetto in questione.

La tendenza del predicatore protestante è verso l'applicazione pratica del Vangelo alla vita quotidiana. Lutero, per esempio, faceva seguire le sue prediche da «ammonimenti» mirati, spesso molto lunghi, riguardanti la pratica religiosa dei fedeli e il retto comportamento sociale. Egli, più di molti altri, colse la differen-

za tra Vangelo e legge e si preoccupò di mantenere le due cose nel loro corretto rapporto.

> Tutte le volte che la parola di Dio viene predicata, essa rende la [nostra] coscienza davanti a Dio felice, ampia e certa, poiché essa è una parola di grazia e di perdono, una parola buona e benefica. Tutte le volte che la parola dell'uomo viene predicata, essa rende la [nostra] coscienza in se stessa triste, ristretta e ansiosa, poiché essa è una parola della legge, dell'ira e del peccato, che mira a ciò che non abbiamo fatto e a tutto ciò che dovremmo fare.
>
> (Cit. in D. Ritschl, *A Theology of Proclamation*, 1960, frontespizio).

Il ministro – si ritiene che sia sempre il ministro a predicare, nonostante certi girovaghi revivalisti e certi avventurieri dei mezzi di comunicazione di massa – opera una mediazione tra la libera e gradevole dichiarazione del Vangelo e gli imperativi di questa proclamazione. Poiché è nella natura del protestantesimo riformarsi continuamente e, nel migliore dei casi, essere autocritico, questa è una tensione costante nella predicazione. Lutero attinse alla sua dottrina centrale della giustificazione mediante la fede, qualunque testo avesse davanti, e al principio ermeneutico che ogni parte della Scrittura, soprattutto quelle che tendevano verso il legalismo, doveva essere giudicata da Cristo. Le parole di Lutero potrebbero essere ancora la pietra di paragone di ogni predicazione che segue la via della Riforma:

> La Chiesa è la discepola di Cristo, seduta ai suoi piedi e in ascolto delle sue parole, in modo da poter superare il giudizio su ogni cosa, come servire a seconda della propria chiamata, come svolgere i ruoli pubblici, sì, anche come mangiare, bere e dormire. Così non ci può essere alcun dubbio sulla retta condotta in ogni passo della vita: se si è circondati da ogni lato dalla parola di Dio, si può certamente camminare nella gioia e nella luce.
>
> (Cit. in R. Bainton e H. Brokering, *A Pilgrimage to Luther's Germany*, 1983, p. 81).

Allo stesso tempo, il predicatore presenta il Vangelo come precedente a ogni azione umana, essendo la stessa predica un evento di questa grazia salvifica. I riformatori si mossero in questa dialettica, che continua a dimostrarsi problematica per i loro successori, tra ciò che Herbert H. Farmer (1942) nella sua opera classica sulla predicazione chiamò «la richiesta suprema e il soccorso finale».

**Identità e autorità del predicatore.** I riformatori direbbero che, in fin dei conti, è Cristo stesso che predica. Apologisti della predicazione tanto diversi come il quacchero George Fox, il presbiteriano John Knox e l'ecclesiastico Lutero si attennero a questa nozione: è Cristo che è presente nella parola detta, rivestito del linguaggio come lo fu una volta della carne umana. Lutero insisteva su questo punto:

> Un predicatore non dovrebbe né pregare la preghiera del Signore né chiedere perdono dei peccati quando ha predicato (se è un vero predicatore), ma dovrebbe dire e vantarsi, con Geremia, «Signore Tu sai che ciò che esce dalla mia bocca è vero e a te gradito» (Ger 17,16); invero, con Paolo e tutti gli apostoli e i profeti, egli dovrebbe dire fermamente, *Haec dixit Dominus*, Dio stesso l'ha detto (1 Cor 1,1-10). E ancora: «In questa predica sono stato un apostolo e un profeta di Gesù Cristo» (1 Ts 4,15). Qui non è necessario, è addirittura negativo, pregare per il perdono dei peccati, come se uno non avesse insegnato rettamente poiché è la parola di Dio e non la mia parola, e Dio non potrebbe e non può dimenticarla ma solo confermarla, premiandola e incoronandola, dicendo: «Tu hai insegnato rettamente, poiché ho parlato attraverso te e la parola è mia».
>
> (*Against Hanswurst*, in H.J. Hillerbrand [cur.], *Luther's Works*, XLI, 1974, p. 216).

L'unico che può predicare correttamente è Cristo, la parola fatta carne e presente nella Chiesa nel suo spirito. La maggior parte delle giustificazioni logiche dell'autorità del predicatore cristiano partono da qui.

Una idea simile non sarebbe insolita tra alcune altre religioni. Sia nelle religioni primitive sia in quelle più sviluppate, infatti, il portavoce è spesso l'unico posseduto dalla divinità: il dio parla attraverso l'oratore. L'autorità del predicatore deriva da un rapporto speciale con la divinità e in connessione con la pratica rituale che realizza e comunica tale rapporto. Non si deve guardare lontano: per esempio nello sciamanismo, nella pratica degli oracoli greci e tra i carismatici attuali, oppure in quasi ogni rituale di ordinazione al ministero, ovunque si creda che uno spirito potente, che dona la vita e che guida l'esistenza, scenda sopra gli uomini e le donne, spingendoli a parlare e autenticando le loro parole. Oppure il portavoce può essere un asceta, le cui autorevoli parole provengono dal suo incontro con la divinità nella contemplazione solitaria e piena di spirito di sacrificio e nell'esperienza mistica. Anche nelle religioni che maggiormente evidenziano la distanza trascendente tra l'umano e il divino, come ad esempio l'Islamismo, il profeta-predicatore viene popolarmente interpretato come colui che si trova in un rapporto speciale con Dio, e per questo le parole del profeta sono autorevoli. Questo rapporto è spesso interpretato in termini di «chiamata»: il profeta-predicatore è stato chiamato direttamente dalla divinità per proferire parole autorevoli. [Vedi *VOCAZIONE*].

Tutti i predicatori sono illuminati, in un modo o nell'altro. Il maestro orientale, il rabbino studioso, il

predicatore delle zone boscose e selvagge, il dottore stregone, il ministro teologicamente colto e debitamente ordinato: ciascuno di essi possiede una conoscenza importante per la comunità religiosa. Uno di loro giunge a questa conoscenza esoterica attraverso una istruzione regolare, un altro con l'esperienza, un altro mediante la discesa dello spirito oppure attraverso una intuizione pia del canone sacro: in ogni caso la comunità riconosce il suo interesse per questa conoscenza e il possesso di essa da parte del predicatore. Anche nelle comunità che sembrano indifferenti all'istruzione in quanto tale, a nessuno sarebbe consentito di predicare senza avere prima dimostrato il suo accesso a questo salvifico corpo di conoscenze. Questo è il significato più generale di ciò che viene comunemente accettato nel Cristianesimo, che cioè l'ordinazione alla predicazione e all'amministrazione dei sacramenti è inseparabile da un certo tipo di istruzione.

L'autorità del predicatore dipenderà in genere non soltanto dal rapporto con la divinità e con la speciale conoscenza, ma dal rapporto con un canone specifico. I testi riconosciuti, che siano la Bibbia, il Corano, i Veda o le elaboratissime tradizioni orali delle comunità meno sviluppate, forniscono la matrice da cui deriva ogni affermazione autorevole. Ciò che può essere nato come storia, folclore, epistola, poesia, leggenda o parabola, una volta trasformato in canone diventa sempre più solido e viene usato per rafforzare i valori delle comunità. D'altro canto, il canone sacro può contrapporsi a una certa comunità, quando in essa il canone viene interpretato in modo autonomo, e il risultato sarà una voce profetica autorevole e autocritica. La tendenza, comunque, è sempre quella di richiedere che il portavoce aderisca al testo e che lo rafforzi in connessione con quelle che sono le pratiche e gli usi accettati del gruppo. Il alcuni casi (per esempio nell'uso del lezionario nella pratica liturgica cristiana) il discorso del predicatore sarà diretto, in un modo o nell'altro, da un calendario di letture della Sacra Scrittura.

La comunità si aspetta, perciò, che la persona che parla sia perfettamente fedele alle sue Scritture. Questo comporterà un pio e personale adattamento delle Scritture alla vita del predicatore e una interpretazione responsabile delle Scritture stesse a servizio della comunità. Ciò che è richiesto, nella maggior parte dei casi, è l'esegesi dei testi. La comunità, in altri termini, dà per scontato che i testi siano completi, che siano cruciali per la propria vita e che meritino di essere ascoltati di per sé. Il predicatore, che segua o meno un lezionario, deve tentarne l'esegesi, estrarre il significato dei testi stessi, e insieme deve evitare l'eisegesi, la volontà troppo pragmatica, limitata o miope di utilizzare un testo per uno scopo o per un altro. Allo stesso tempo, l'interesse della comunità a portare i testi a servizio delle proprie necessità condurrà, inevitabilmente, a una certa eisegesi, cioè a consentire che i testi assumano un nuovo significato quando vengono letti in nuove situazioni. Talvolta ci si riferisce a questo fenomeno con l'espressione polivalenza dei testi (il linguaggio assume una vita propria con l'uso e le comunità consentono questo uso a causa delle loro mutevoli necessità) un principio che rende evidente che la persona autorevole che parla potrà essere insieme un esegeta *e* un eisegeta.

A questa persona speciale e perfettamente funzionale viene attribuita autorità; essa gli viene riconosciuta soltanto in forza del fatto di ricoprire quell'incarico. E, allo stesso tempo, l'autorità viene ottenuta e rinforzata dal continuo rapporto della persona che parla con la comunità, con i suoi valori e i suoi rituali significativi. La comunità può conferire l'autorità alla persona in quanto tale; il gruppo, cioè, può richiedere che i propri valori e le proprie usanze siano esemplificati nella personalità o nel comportamento del predicatore. In questo caso ruolo e identità sono perfettamente identificati e la credibilità del discorso pubblico dipende in modo considerevole dalle idee private e dal comportamento personale del predicatore. In una diversa comunità, comunque, la base per l'autorità potrà essere non tanto l'identità della persona quanto il suo ruolo funzionale. Lutero, in una predica di Natale, anticipò la successiva forte affermazione della Seconda Confessione (1566) sulla persona e sull'ufficio del ministro:

> Chiunque crede alla parola non presti attenzione a chi la proclama. Egli non onora la parola a causa di colui che la predica, ma, al contrario, egli onora colui che predica a causa della parola; egli non solleva mai il predicatore al di sopra della parola, e anche se il predicatore dovesse perire o, come rinnegato, predicasse un diverso messaggio, egli abbandoni la persona che predica piuttosto che la parola. Egli tenga fede a ciò che ha ascoltato – non importa chi possa essere il predicatore, non importa da dove venga o dove vada, non importa cosa accada.
> (*The Gospel of the Early Christmas Service*, in *Luther's Works*, LII, 1974, p. 32).

L'autorità, in questa visione, risiede allora nella comunità, nelle sue sacre Scritture e nella verità di quel servizio che ha chiamato la persona ordinata a servire la tradizione. La predicazione, non meno dei sacramenti, possiede autorità e autenticità quasi separate dall'identità e dalla condotta del predicatore. Per un gruppo differente, comunque, l'autorità di chi parla può anche derivare in buona parte dalle sue doti personali o da doni carismatici.

In ogni caso, colui che può predicare viene sempre percepito come una figura autorevole, a seconda di

quanto egli serva le necessità della comunità per la connessione con il suo passato, per l'integrazione della sua esperienza attuale e per la progettazione della sua vita in un futuro credibile. La predicazione è per sua propria natura conservatrice, nel senso che essa perpetua i valori ereditati della comunità. Il predicatore deve valutare il presente, guidare le decisioni della comunità e progettare il futuro soprattutto sulla base di ciò che è stato. Anche la voce profetica, la chiamata della comunità alla resa dei conti, nascono inevitabilmente dalle memorie del gruppo: la sua storia ricordata conduce a un futuro sognato. In una certa predica, il predicatore si soffermerà spesso sopra un determinato testo, ricorderà alla gente la sua storia, racconterà fatti ben noti e infine procederà a determinare l'azione futura o a rappresentare un quadro del futuro desiderato. Questo deriva dalla radice del significato di *tradizione*, «tramandare», «trasmettere»; la parola è soprattutto dinamica e indica la dialettica presente in ogni genere di predicazione, tra la storia ereditata e le mutevoli storie dei singoli e dei gruppi. [Vedi *TRADIZIONE*].

**I problemi attuali.** Il pensiero omiletico durante questo secolo, tra i teologi e i predicatori europei e americani, è stato fortemente influenzato dal movimento ecumenico; dalla teologia liberale, neo-ortodossa, evangelica e dalla teologia della liberazione; dai mezzi di comunicazione di massa; e infine dall'ambiente sempre più pluralistico ed etereogeneo prodotto dalle moderne comunicazioni elettroniche in quello che Marshall McLuhan ha definito «il villaggio globale». Il rinnovamento liturgico ha avuto importanti conseguenze sulla predicazione, in particolare le riforme che il Vaticano II ha portato nella Chiesa cattolica. I problemi sociali del momento, specialmente i diritti civili, la distribuzione e l'economizzazione delle risorse mondiali, la guerra e l'energia nucleare, hanno richiesto l'attenzione di molti pulpiti, in particolare negli anni '60 e '70. La questione se le Chiese cristiane debbano, nella loro predicazione, uscire al di fuori della devozione personale e della pratica rigidamente religiosa per impegnarsi anche sul palcoscenico politico e sociale fu sollevata dal movimento del Social Gospel, alla fine del XIX secolo, e resta, per molti, irrisolta.

A partire dagli anni '60 e dalla predicazione e dall'insegnamento di figure come Edmund Steimle, per vent'anni predicatore su «The Protestant Hour» e professore di omiletica allo Union Theological Seminary di New York, gli studiosi dell'omiletica si sono concentrati sul racconto, sulla narrazione e sulla metafora come paradigmi per la predica. L'analisi della religione e della cultura da parte di Paul Tillich e gli studi di Amos Wilder sui generi letterari nel Nuovo Testamento hanno aperto la strada a un crescente e nuovo interesse tra gli studiosi dell'omiletica per questi argomenti. Hanno fatto seguito gli studi biblici e teologici, creando uno spazio sempre maggiore per la fantasia nel reinterpretare la Scrittura e per la riflessione teologica.

Il risultato si può cogliere in molti settori nella predicazione, che è diventata allo stesso tempo più biblica, personale, creativa e contestuale come, per esempio, nelle prediche del ministro presbiteriano e scrittore Frederick Buechner.

Sebbene abbiano spesso operato attivamente nella guida nelle Chiese cristiane, le donne sul pulpito sono un fenomeno relativamente recente. I maggiori seminari negli Stati Uniti e in Canada hanno ormai ampie percentuali di donne tra i loro studenti, quasi il 50%. Queste donne portano sul pulpito nuovi stili, un nuovo tono e domande insistenti sul linguaggio teologico e liturgico, fino ad ora ampiamente maschilista nei suoi pronomi e nei suoi riferimenti. La presenza delle donne sul pulpito solleva problemi sull'autorità della predicazione e sulla successione di coloro che sono stati ordinati per questo compito e rafforza il problema del rapporto tra ministero (come ciascuno si pone e agisce all'interno della comunità) e discorso pubblico.

Negli anni '80, la rivista «Time» inseriva nel suo elenco dei sette più autorevoli predicatori d'America due neri e la principale cattedra di omiletica negli Stati Uniti era a quel tempo occupata da un nero. I predicatori neri, sempre al centro della vita religiosa di quella comunità, raggiunsero notorietà universale con Martin Luther King Jr. e sono diventati sempre più influenti. La predicazione nera, alla quale gli studiosi di omiletica hanno prestato una attenzione particolare, si distingue per la sua ermeneutica totale (che implica un popolo che ha sofferto, è sopravvissuto, è rimasto fiducioso) per il fervore e il colore del suo stile, per la fantasia del predicatore e per la semplicità del suo contenuto e del suo modo di esprimersi. Henry Mitchell, un teologo e predicatore nero, che tenne le Lyman Beecher Lectures sulla predicazione a Yale nel 1974, diceva che la predicazione nera è comunicazione popolare. Il predicatore parla al di fuori dell'esperienza della comunità in se stessa e nella preparazione ed esposizione delle prediche egli dipende esclusivamente dal gruppo per il contatto organico con la sua situazione personale. Questo non vuol dire che una tale nozione sia esclusiva della Chiesa nera: Harry Emerson Fosdick, forse il predicatore americano più importante del XX secolo, definiva la predicazione un «consiglio pastorale a caratteri cubitali»: la predicazione nasce sempre dalla vita reale e avverte le necessità della gente. La comunità come matrice della predicazione è comunque, nella

Chiesa nera, una caratteristica particolare e un forte contributo alla vita religiosa.

Le future discussioni sulla predicazione rifletteranno le mutevoli nozioni del ministero, le continue discussioni sulla giustizia, la lotta delle minoranze e dei paesi in via di sviluppo per il riconoscimento da parte delle nazioni e delle religioni più potenti, i modelli in evoluzione della sessualità umana e dell'organizzazione sociale, le tensioni all'interno delle religioni tra l'universale e il locale, tra la pratica religiosa locale e il crescente internazionalismo e l'immediata comunicazione globale, tra l'uso dell'energia nucleare e l'indispensabile ecosfera e, infine, l'adeguatezza delle antiche tradizioni religiose, ereditate dal passato, rispetto all'attuale situazione umana. Coloro che predicano, i quali per definizione cercano di far valere nell'esperienza di una comunità specifica, in un tempo e in un luogo particolari, le tradizioni del passato, affronteranno questi problemi mastodontici con interrogativi come questi: creatività e autorità sono tra loro compatibili? come si collega l'identità al ruolo, dovendo l'essere umano agire in una comunità religiosa? quale è la connessione tra il profetico e il pastorale, tra l'opporsi al gruppo e l'appartenere alla comunità? la religione influenza davvero l'etica? un linguaggio utile può provenire ancora dai rituali antichi?

Colui che interpreta le sacre Scritture per il presente tramanda ciò che nel passato è stato vivificante per la comunità ed è nuovamente necessario se interpretato in modo nuovo. Come figura chiave in un tale ruolo il cristiano mirerebbe a Cristo, la cui predicazione dalle Scritture e nel linguaggio comune della sua gente adattò la tradizione alla sua epoca. Il musulmano, a sua volta, mirerebbe a Maometto, proprio come l'ebreo darebbe valore ai maestri di Israele. In ogni caso, è il linguaggio che fa la differenza, cioè il linguaggio come discorso, unico nella sua immediatezza e nella sua contemporaneità. Per questi motivi una immagine fortemente unificante tra le religioni è la persona che, al di fuori della tradizione di una comunità e nel contesto dei suoi rituali significativi, parla in modo sempre nuovo alle necessità del suo popolo.

**BIBLIOGRAFIA**

Per la storia della predicazione, le fonti migliori sono Cl.E. Fant e W.M. Pinson, *Twenty Centuries of Great Preaching*, I-XIII, Waco/Texas 1971; e, in maniera più concisa, Y. Torgny Brilioth, *A Brief History of Preaching*, Philadelphia 1965. Ogni teologia della predicazione deve partire da K. Barth, *Die kirchliche Dogmatik*, I.1-IV.4, 1932-1970 (trad. it. parziale *Dogmatica ecclesiale. Antologia*, Bologna 1968). R. Lischer, *A Theology of Preaching. The Dynamics of the Gospel*, Nashville/Tenn. 1981, esamina i rapporti tra teologia e predicazione. Un classico sulla natura e sulla pratica della predicazione è H.H. Farmer, *The Servant of the Word*, 1942, Philadelphia 1964. Per i rapporti tra teologia, teoria e metodo della predicazione, cfr. H.Gr. Davis, *Design for Preaching*, Philadelphia 1958; e Ed.A. Steimle, N.J. Niedenthal e Ch.L. Rice, *Preaching the Story*, Philadelphia 1980.

Per una trattazione specifica di esegesi e predicazione, cfr. E. Achtemeier, *Creative Preaching. Finding the Words*, Nashville/Tenn. 1980. Sulla predicazione come funzione della comunità, cfr. le Lyman Beecher Lectures di H.H. Mitchell, *The Recovery of Preaching*, New York 1977; e J.R. Fry, *Fire and Blackstone*, Philadelphia 1969, che mostrano come l'interpretazione del canone e la forma e lo stile omiletici rispondano perfettamente alle necessità del gruppo. Lo studio più importante per lo sfondo biblico e teologico delle implicazioni della narrazione e per le arti della predicazione è A.N. Wilder, *The Language of the Gospel. Early Christian Rhetoric*, New York 1964. Buoni anche altri studi che dimostrano l'affinità tra predicazione e poetica: Sallie McFague TeSelle, *Speaking in Parables. A Study in Methaphor and Theology*, Philadelphia 1975; Fr. Buechner, *Telling the Truth. The Gospel as Tragedy, Comedy and Fairy Tale*, New York 1977; R.E.C. Browne, *The Ministry of the Word*, London 1958; Ch.L. Rice, *Interpretation and Imagination*, Philadelphia 1970. W. Brueggemann, *The Prophetic Imagination*, Philadelphia 1978, è l'opera migliore sulla natura del linguaggio profetico. H.G. Stuempfle, Jr., *Preaching Law and Gospel*, Philadelphia 1973, è l'opera migliore su legge e Vangelo nella predicazione. Sulla forma della predica, cfr. specialmente Fr.B. Craddock, *As One without Authority*, 1971, Enid/Okla. 1979. Un esame della predicazione di Gesù si trova in J.D. Crossan, *In Parables. The Challenge of the Historical Jesus*, New York 1973. Buoni esempi di prediche americane contemporanee sono Fr. Buechner, *The Magnificent Defeat*, New York 1966; e P.H. Sherry (cur.), *The Riverside Preachers*, New York 1978.

CHARLES L. RICE

**RESPIRAZIONE.** Molte tra le maggiori tradizioni religiose hanno familiarità con un certo tipo di pratica respiratoria. La più antica e articolata di queste discipline della respirazione è quella dello Yoga induista, da cui sono derivate le dottrine del Giainismo e del Buddhismo. Alcuni studiosi hanno sostenuto che anche altre tradizioni religiose (in particolare il Taoismo e l'Islamismo) sono state influenzate, almeno in parte, dalle pratiche indiane.

**Lo yoga induista.** La scienza indiana che studia la disciplina della respirazione, *prāṇāyāma*, si inserisce all'interno del più ampio complesso dello Yoga induista, il cui esempio più importante, per quanto riguarda il controllo intelligente del respiro, è lo *haṭhayoga*. In linea generale, lo Yoga ha come suo scopo il saldo controllo dei sensi e della mente, fino all'abolizione della consapevolezza normale e alla liberazione dalla sofferenza. Il *prāṇayāma*, cioè il controllo ritmato del respiro, è il quarto degli otto stadi tradizionali dello Yoga, venendo dopo l'*āsana*, la posizione, e prima del *pratyāhāra*, il ritiro dei sensi. Il suo scopo principale è quello di modificare il flusso irregolare del respiro – che può essere turbato dall'indigestione, dalla febbre, dalla tosse, dal raffreddore oppure da emozioni come la paura, la rabbia e il desiderio smodato – ponendo il respiro sotto un saldo controllo, in modo che il suo ritmo diventi lento e regolare e lo sforzo della respirazione risulti eliminato.

Mediante il *prāṇāyāma*, non soltanto i polmoni vengono puliti e areati, il sangue viene ossigenato, i nervi sono purificati, ma vengono anche stimolati la longevità e inoltre quegli stati di consapevolezza più sottili che possono portare alla realizzazione spirituale. Sebbene il *prāṇāyāma* sia di fatto un esercizio yogico di grande importanza, Patañjali gli concede soltanto tre *sūtra* (1,34; 2,29; 2,49). I dettagli tecnici per esercitare il *prāṇāyāma* furono elaborati nei commenti di Vyāsa, di Bhoja e di Vācaspati Miśra, e soprattutto nelle opere classiche sullo *haṭhayoga*.

Sebbene numerose fonti testimonino fatti straordinari provocati dalla disciplina della respirazione (tra cui l'immersione nell'acqua o la sepoltura di uomini vivi per un tempo lunghissimo) più frequentemente si fa menzione dei pericoli connessi alla pratica di una respirazione scorretta o impropria. A chi intraprende il *prāṇāyāma*, infatti, viene raccomandato sempre di praticarlo soltanto secondo gli insegnamenti di un maestro esperto e di procedere con gli esercizi molto lentamente, soprattutto all'inizio, e secondo la propria capacità; altrimenti potrà incorrere nella malattia o addirittura nella morte. Praticando impropriamente il *prāṇāyāma*, per esempio, un allievo imprudente può introdurre nel suo organismo disturbi come singulti, meteorismo, asma, tosse, catarro, dolori alla testa, agli occhi e alle orecchie e una forte irritazione nervosa; con una pratica corretta, invece, è possibile liberarsi da queste e da molte altre malattie. Un esempio classico di una disciplina della respirazione impropria è quello di Ramakrishna, il celebre santo induista del XIX secolo. Quando era giovane, Ramakrishna concludeva quasi sempre i suoi esercizi yoga con la perdita dei sensi. In seguito ebbe gli occhi iniettati di sangue, poi le gengive sanguinanti e infine il cancro alla gola a causa del quale morì. A questo proposito, la tradizione classica afferma che quando il *prāṇāyāma* è troppo intenso, cioè quando il corpo diventa sovraccarico di *prāṇa*,

fiamme colorate danzano davanti agli occhi e inevitabilmente si produce la perdita dei sensi.

Il ritmo respiratorio del *prāṇāyāma* viene misurato in unità di tempo, chiamate *mātrāprāmāṇā*: una *mātrā* è il tempo necessario per una respirazione. Questo ritmo è raggiunto armonizzando le tre fasi fondamentali della inspirazione (*pūraka*), del respiro trattenuto (*kumbhaka*) e dell'espirazione (*recaka*). La proporzione più favorevole tra *pūraka*, *kumbhaka* e *recaka* è 1, 4, 2, sebbene altre tradizioni raccomandino piuttosto 1, 2, 2 (per i principianti) oppure una misura uguale per tutte e tre le fasi. Una diversa tradizione, infine, raccomanda che i principianti evitino del tutto il *kumbhaka*. Sebbene questa terminologia particolare non sia quella usata né da Patañjali né da Vyāsa, essa è tradizionale nei testi *haṭhayoga*, dove peraltro *kumbhaka* da solo può talora riferirsi a tutte e tre le fasi della respirazione. Una analisi più approfondita individua due diverse modalità di «trattenimento del respiro»: *antara kumbhaka*, quando il respiro è sospeso dopo una profonda inspirazione (con i polmoni pieni), e *bāhya kumbhaka*, quando il respiro è sospeso dopo una espirazione profonda (con i polmoni vuoti).

La tecnica del *prāṇāyāma* può trasformare – secondo chi la pratica – tutti i processi naturali che sono già in atto nell'organismo. Si ritiene che ogni creatura vivente «inghiotta» con ogni inspirazione la preghiera «So'ham» («Lo Spirito immortale: io sono lui») e «getti fuori» con ogni espirazione la preghiera «Haṃsaḥ» («Io sono lui: lo Spirito immortale»). Questa ripetizione automatica e inconscia di una preghiera fondamentale prosegue per tutta la vita, essa viene portata alla piena consapevolezza appunto attraverso la disciplina della respirazione.

Il *prāṇāyāma* andrebbe intrapreso soltanto quando si conosce a fondo il terzo stadio dello Yoga, perché soltanto dopo che è stata raggiunta la posizione corretta e si è cominciato il rilassamento totale è possibile lasciar fluire liberamente il respiro. Chi esercita il *prāṇāyāma* deve assicurarsi che le viscere e la vescica siano vuoti e soprattutto che lo stomaco sia del tutto o quasi libero prima di iniziare la pratica: per chi si preoccupa esclusivamente del proprio fisico, il *prāṇāyāma* deve essere praticato almeno mezz'ora prima del pasto successivo e quattro ore e mezzo dopo il precedente; per chi invece si occupa soprattutto del proprio benessere spirituale, un pasto al giorno è la soluzione migliore e comunque devono essere trascorse almeno sei ore dall'ultimo pasto. Per coloro che sono più esercitati e impegnati, il *prāṇāyāma* andrebbe praticato quattro volte al giorno (la mattina presto, a mezzogiorno, la sera e a mezzanotte), con una serie di almeno di otto cicli a seduta. Le stagioni migliori per iniziare sono la primavera e l'autunno, quando il clima è più equilibrato; il posto migliore per praticarlo è un luogo ben ventilato ma privo di forti correnti d'aria. Secondo la tradizione, il *prāṇāyāma* doveva essere praticato in un prato erboso *kuśa*, sopra una pelle di daino ricoperta a sua volta da un panno pulitissimo, ma le regole attuali prescrivono semplicemente una coperta opportunamente distesa sul pavimento. Gli occhi devono essere fissi in uno speciale sguardo particolarmente concentrato (in genere diretto in avanti o rivolto alla punta del proprio naso), mentre la mente è passiva ma perfettamente vigile. La respirazione si realizza esclusivamente attraverso le narici, non attraverso la bocca. Le regole specifiche per il *prāṇāyāma* differiscono a seconda del maestro o dell'autorità che le hanno stabilite, ma nella maggior parte dei trattati ci sono regole particolari di respirazione per le donne incinte e per quelle che sono prossime al parto.

Il respiro viene fatto fluire attraverso il corpo dello *yogin* mediante un sistema elaborato di controlli che serve a prevenire danni interni: le *bandha* sono posizioni nelle quali certi organi o certe parti del corpo sono contratti e controllati; i *nāḍī* sono canali o tubi interni al corpo, attraverso i quali fluisce l'energia del respiro; i *cakra*, infine, sono i volani di regolazione che controllano l'intera macchina del corpo. Le tre *bandha* più importanti sono la *jālandhara bandha* («blocco del mento»), in cui il mento viene premuto contro il petto e l'addome viene ritratto indietro; la *uḍḍīyāna bandha* («sollevamento del diaframma»), in cui il diaframma viene spinto verso l'alto e gli organi dell'addome sono spinti verso la schiena e trattenuti verso la spina dorsale; e infine la *mūla bandha* («contrazione anale»), in cui il muscolo dello sfintere è serrato. Queste posizioni influenzano quelle che la maggior parte dei maestri considerano le 72.000 *nāḍī*, lungo le quali il respiro e la vita fluiscono in tutte le parti del corpo. Alcune *nāḍī* sono più importanti delle altre e la più importante di tutte è la *suṣumnā*, identificata con il midollo spinale. L'energia del respiro che fluisce attraverso le *nāḍī* è regolata, infine, dai *cakra*, organi di controllo disposti in alcuni punti cruciali del corpo.

La disciplina respiratoria è fondamentale nel determinare l'unificazione della consapevolezza, che costituisce lo scopo essenziale dello Yoga. Fin dall'epoca antica, mente e respiro erano ritenuti intimamente connessi tra loro e si sapeva che il risveglio o la sospensione dell'una influenzava l'altro. Patañjali, per esempio, raccomandava il *prāṇāyāma* per raggiungere l'imparzialità e la pace interiore, e Bohja faceva notare che, grazie alla sospensione di ogni attività sensoriale, il controllo del respiro avrebbe potuto determinare la concentrazione sopra un unico punto (il quinto stadio

dello Yoga, *pratyāhāra*). L'immagine classica utilizzata a questo proposito è quella del carro, in cui la mente è un carro tirato da una coppia di focosi cavalli, uno dei quali è il respiro (*prāṇa*) e l'altro è il desiderio. Il carro si muove nella direzione del cavallo più potente; se prevale il respiro, i desideri sono controllati, ma se prevalgono i desideri, il respiro diventa irregolare. Mediante il *prāṇāyāma*, che assicura il procedere controllato del carro, lo *yogin* esperto può penetrare le quattro strutture fondamentali della consapevolezza – la veglia, il sonno accompagnato da sogni, il sonno privo di sogni e infine lo stato di *turīya* – unificandole tutte, in questo modo, all'interno di sé.

Con lo sviluppo del Tantrismo, le discipline yogiche della posizione del corpo e del controllo del respiro furono associate alle pratiche sessuali che servivano a unire chi le praticava all'energia cosmica, o *śakti*, simboleggiata dalla grande dea. Secondo i testi tantrici, lo scopo del *prāṇāyāma* è quello di suscitare la *kuṇḍalinī*, la forza cosmica e divina presente nel corpo, simboleggiata da un serpente avvolto su se stesso e addormentato che giace in letargo nel centro nervoso (*cakra*) più basso, situato alla base della colonna spinale. Una volta risvegliata dal *prāṇāyāma*, questa energia si eleva lungo la colonna vertebrale, attivando ogni *cakra* che incontra sulla sua strada, fino a quando, infine, non raggiunge la testa, dove si unisce all'anima superiore.

**La meditazione nel Buddhismo.** Per il Buddhismo Theravāda, la disciplina respiratoria costituisce una parte della contemplazione del corpo: *ānapānasati* («consapevolezza della respirazione»). Il canone pali così descrive la meditazione: «consapevolmente egli inspira, consapevolmente egli espira»; e poi riferisce sedici modi in cui può essere praticata la respirazione consapevole. L'attività inizia sviluppando la consapevolezza dell'«inspirare un respiro lungo, espirare un respiro lungo, inspirare un respiro breve, espirare un respiro breve», e poi prosegue attraverso varie pratiche, fino a quando non sono stati eliminati i pensieri che distraggono e non è stata raggiunta la piena concentrazione. A differenza delle tecniche respiratorie dello Yoga, comunque, la consapevolezza buddhista del respiro non tende a trattenerlo o a controllarlo, ma piuttosto a farlo andare e venire in modo naturale, al solo scopo di raggiungere la consapevolezza dei diversi stadi del processo della respirazione.

Nel Buddhismo tibetano, la respirazione costituisce una parte del complesso processo di visualizzazione attraverso il quale una divinità viene mentalmente riprodotta di fronte al praticante, del tutto al di fuori dei suoi elementi psichici interni. I buddhisti tibetani ritengono che il soffio e la vitalità entrino nel corpo non soltanto attraverso il naso, ma anche attraverso gli occhi, le orecchie, la bocca, l'ombelico, gli organi sessuali maschili o femminili, l'ano e i pori dei capelli e dei peli. Poiché questi «soffi» fungono da supporto e da base per la consapevolezza, la dispersione della mente si interrompe quando essi sono perfettamente controllati. La visualizzazione della divinità, perciò, può realizzarsi soltanto quando la vitalità (o il respiro) e la concentrazione (o al contrario la distrazione) sono controllati. Per raggiungere la stabilità mentale necessaria per la visualizzazione, a chi medita viene consigliato di praticare lo «Yoga del respiro», cioè di trattenere il respiro – «tenere il fiato» – mentre contemporaneamente concentra la sua mente sul corpo divino che è oggetto della meditazione. Quando non può trattenere più a lungo il respiro, deve lasciarlo andare dolcemente, rendendo se stesso puro come la divinità, e poi trattenere di nuovo la sua respirazione, meditanto, come prima, sopra qualche aspetto della divinità. Soltanto quando la mente sarà perfettamente stabilizzata apparirà infine la forma divina.

**Lo Yoga taoista.** Gli esercizi di respirazione risalgono in Cina a un periodo assai antico. Lao Tzu e Zhuang zi conoscevano la «respirazione metodica» e una iscrizione della dinastia Chou, risalente al VI secolo a.C., prescrive una accurata raccolta e circolazione del respiro nel corpo che è destinato ad acquisire lunga vita. Erano conosciute anche certe arcaiche tecniche sciamaniche che imitavano i movimenti e la respirazione degli animali – una pratica che riemerge in seguito nella dottrina taoista secondo la quale il respiro profondo e silenzioso dell'estasi assomiglia alla respirazione degli animali in letargo.

Diversamente dalle varie pratiche alchemiche della tradizione cinese, che utilizzano gli afrodisiaci per favorire l'attività sessuale, lo Yoga taoista mira in primo luogo a trattenere e a incanalare di nuovo le spinte sessuali del corpo. Attraverso la regolazione della respirazione e altre pratiche yoga, è possibile imparare a sublimare la forza generativa che produce il fluido sessuale e a impedire che questo fluido segua il suo corso normale nella soddisfazione dei desideri e nella riproduzione. Il metodo corretto della respirazione è essenziale nello Yoga taoista, poiché esso serve a far circolare il fuoco interno lungo un percorso microcosmico e a immobilizzare così la forza generativa, provocando da un lato il ritiro dell'organo genitale e dall'altro interrompendo la perdita di vitalità provocata dall'emissione dello sperma.

Lo scopo ultimo di questo arresto della forza generativa consiste dunque nell'ottenimento della *ch'ang sheng* («la lunga vita»), una condizione che viene rappresentata dall'immortalità materiale del corpo. Chi pratica questi esercizi comincia trattenendo il respiro

per un tempo corrispondente a 3, 5, 7, 9 e 12 respirazioni normali, poi fino a 120 o anche più. Per ottenere l'immortalità, si deve riuscire a trattenere il fiato per 1.000 respirazioni. Alla fine, il praticante entrerà in uno stato di serenità caratterizzato dalle qualità di *nien chu* («assenza di pensiero»), *hsi chu* («assenza di respirazione»), *mo chu* («assenza di pulsazioni») e *mieh chin* («dimenticanza dell'esistenza terrena»).

Le discipline respiratorie taoiste non sono, come invece il *prāṇāyāma*, esercizi preliminari o ausiliari alla meditazione, per preparare lo *yogin* alla concentrazione spirituale, ma costituiscono, piuttosto, tecniche che dovrebbero effettivamente raggiungere lo scopo stesso dello Yoga: il prolungamento indefinito della vita corporea. Non è stato chiarito se sussista una qualche relazione storica tra le pratiche taoiste e quelle indiane. Alcuni studiosi ritengono che il Neotaoismo si ispiri alle pratiche yoga del Tantrismo. Altri affermano che il Taoismo deve aver assunto necessariamente dall'India la nozione del ruolo fisiologico del respiro, dal momento che l'antica medicina cinese – la fonte più immediata del Taoismo – non possedeva affatto tale nozione. Comunque sia, i risultati delle due distinte forme di Yoga sono spesso assai simili, perché, per esempio, l'abilità del taoista di immergersi nell'acqua senza bagnarsi o di camminare sul fuoco richiama da presso i poteri yogici o dei *siddhi* indiani.

Lo scopo degli esercizi di respirazione è quello di cercare di ritornare al tipo di respirazione sperimentato dall'embrione nel grembo materno; quando, alla nascita, il cordone ombelicale fu tagliato, questo tipo di respirazione fu sostituito dalla respirazione attraverso le narici. Durante gli esercizi, l'inspirazione e l'espirazione sono mantenute il più possibile tranquille e il respiro viene tenuto rinchiuso nel corpo – «trattenuto», dicono alcuni testi – fino a quando è possibile, e infine viene fatto uscire attraverso la bocca. La «respirazione embrionale» o «respirazione immortale» è perciò la riproposizione della respirazione profonda del feto: essa cancella tutte le condizioni postnatali, cosicché la vitalità prenatale può essere recuperata e il seme dell'immortalità può essere nutrito. La respirazione embrionale del Taoismo, che rappresenta dunque una fase nella ricerca del respiro immortale, non è soltanto un controllo della respirazione, ma una circolazione interna dei principi vitali per mezzo dei quali l'uomo può raggiungere una condizione di completa inattaccabilità. Se però la respirazione attraverso le narici e la bocca fosse volontariamente (o anche casualmente) usata nelle forme più avanzate di questo genere di Yoga, allora il centro psichico collocato nel cuore brucerà e il praticante sarà colto da pazzia.

Centrale per il tentativo yogico del Taoismo è la teoria dei cinque soffi vitali, posti rispettivamente nel cuore, nella milza, nei polmoni, nel fegato e nei reni, che fanno funzionare questi organi e senza i quali il corpo muore.

Queste forze vitali hanno la loro fonte originaria nel cervello e quando infine convergono di nuovo nella testa in una unica e perfetta vitalità, si manifesta una misteriosa luce dorata. Si pensa comunemente che questo sistema dei respiri vitali corrisponda all'interazione nel corpo umano dei cinque elementi fondamentali: cuore (fuoco), milza (terra), polmoni (metallo), fegato (legno) e reni (acqua).

I soffi vitali sono collegati tra loro da una rete di otto canali psichici principali, i quali, se sono perfettamente sgombri e puliti, hanno due funzioni distinte: consentire il flusso senza ostacoli della forza generativa e permettere la circolazione illimitata dei soffi vitali. Questa rete di canali psichici racchiude una specie di orbita interiore, che ha i suoi quattro punti cardinali: alla base del pene, dove è raccolta la forza generativa; alla sommità del capo; e inoltre nei due punti intermedi, posti rispettivamente nella spina dorsale e nella parte anteriore del corpo, dove la forza generativa viene depurata e purificata durante l'orbita interna.

Una respirazione mal funzionante viene definita nel Taoismo dai «nove soffi disordinati». Questi nove soffi sono causati dall'ira, che affretta il respiro, e dalla paura, che lo rallenta; dalla gioia che lo ritarda; dal dolore che lo disperde; dal terrore, che lo elimina dal meccanismo; dal pensiero, che lo immobilizza; dalla fatica, che lo distrugge; dal freddo, che lo condensa; e infine dal caldo, che lo dissolve.

**La preghiera nell'Islam.** I musulmani appartenenti alla scuola di Ibn al-'Arabī praticavano una tecnica paragonabile al *prāṇāyāma* dell'Induismo. Nell'atto dell'espirazione venivano formate le parole *lā ilāha* («Non c'è alcun dio»), mentre l'inspirazione coincideva con le parole *illā Allāh* («all'infuori di Dio»), formando in questo modo la professione di fede. Una forma di controllo del respiro, inoltre, veniva esercitata anche dai mistici islamici durante il *dhikr* («memoria»), una pratica rivolta alla glorificazione di Dio: essa consisteva nel ripetere determinate frasi fisse secondo un ordine rituale, ad alta voce oppure mentalmente, accompagnando queste parole con una particolare respirazione e con speciali movimenti fisici. Non si sa esattamente quando i metodi di controllo del respiro (*ḥabs-i dam*, «trattenere il respiro nel ricordo») furono adottati dal Sufismo, ma un testo del XII secolo prescrive quanto segue: il soffio viene «emesso sopra il seno sinistro (per vuotare il cuore); poi la parola *lā* viene emessa dall'ombelico (contro il demone del sesso); poi *ilāha* viene pronunciata sopra la spalla destra e *illā* dal-

l'ombelico; infine il nome di *Allāh* viene energicamente articolato dal cuore perfettamente svuotato».

Per i sufi, ogni respiro che viene emesso senza ricordare Dio è un soffio «morto», mentre ogni respiro fatto nel ricordo del Signore è «vivo» ed è legato a lui. Durante il *dhikr* non sono richieste molte parole, ma soltanto, secondo una variante rispetto al testo citato sopra, di ripetere per tre volte e tutto d'un fiato «Lā ilāha illā Allāh» rivolti verso destra e poi, dopo aver inspirato il soffio fino al profondo del cuore, di confessare verso sinistra «Muḥammad rasūl Allāh». L'importanza per i sufi più esperti della regolazione del respiro durante il *dhikr* risulta evidente nel seguente esempio poetico: «Ogni tuo respiro è una perla e un corallo di inestimabile valore / Sta' attento, perciò, e sorveglia bene ogni soffio!». Numerosi testi forniscono le direttive per il conteggio e per la durata esatta del ciclo della respirazione durante il *dhikr* e alcune fonti affermano che il mistico esperto dovrebbe essere capace di trattenere il respiro per tre ore. Il *dhikr* viene usato anche per scopi curativi. Ancora oggi la recitazione della *Fātiḥah* o di una qualche altra preghiera, insieme all'«alitare sul» malato, è una pratica piuttosto comune nel mondo musulmano.

Non è certo fino a quale punto il controllo del respiro usato dai sufi nel *dhikr* si sviluppò sotto l'influenza delle pratiche indiane. Sappiamo che la respirazione controllata esisteva tra i sufi dell'Iran orientale prima che il Sufismo si diffondesse in India, ma in epoca più tarda, quando ci fu il contatto con l'India, senza alcun dubbio le pratiche yogiche colorarono numerosi aspetti della vita dei sufi.

**La preghiera cristiana.** Tecniche respiratorie simili a quelle usate nello Yoga induista si possono trovare anche nella tradizione cristiana dell'esicasmo. L'esicasmo è un tipo di preghiera, caratteristico del Cristianesimo orientale, che si basa sul controllo delle facoltà fisiche e sulla concentrazione sulla preghiera di Gesù per ottenere la pace dell'anima e l'unione con Dio. Sebbene le descrizioni più antiche del metodo contemplativo dell'esicasmo risalgano almeno al v secolo, a Giovanni di Gerusalemme, la più antica combinazione sicuramente attestata della preghiera di Gesù legata a tecniche respiratorie si incontra negli scritti di Niceforo il Solitario (attivo intorno al 1260). Niceforo scrive: «Siediti, domina la tua mente, introducila – la tua mente, dico – nelle tue narici; questa è la via che il respiro prende per raggiungere il cuore. Spingila, costringila a entrare nel tuo cuore contemporaneamente all'aria inalata. Quando sarà là, vedrai quale gioia ne seguirà».

Il controllo del respiro che dà inizio alla contemplazione esicastica è usato, come il *prāṇāyāma*, per preparare la preghiera mentale, cioè per provocare il «ritorno della mente». In una cella silenziosa, a porta chiusa, ci si siede in un angolo e si preme il mento (barbuto) contro la parte superiore del petto, quasi come nel *jālandhara bandha* dello Yoga induista. Poi si dirige l'occhio – e con esso tutta la mente – verso l'ombelico, e si comprime l'inspirazione dell'aria nel naso, in modo da reprimere la respirazione normale; nel frattempo si ripete incessantemente la preghiera di Gesù: «Signore Gesù Cristo, Figlio di Dio, abbi pietà di me!». Questo esercizio ci prepara al raggiungimento della quiete assoluta dell'anima e all'esperienza della luce divina.

[Vedi *ISPIRAZIONE* e *VITA*].

## BIBLIOGRAFIA

Sulla tradizione dell'esicasmo, cfr. J. Gouillard, *Petite Philocalie de la prière du coeur*, Paris 1953 (trad. it. *Piccola Filocalia della preghiera del cuore*, Milano 1990), con una buona bibliografia e una eccellente raccolta di testi. Sulla tecnica respiratoria del *dhikr* islamico, cfr. L. Gardet, *La mention du nom divin, 'dhikr', dans la mystique musulmane*, in «Revue Thomiste», 52 (1952), pp. 642-79; e 53 (1953), pp. 197-216.

Lo studio migliore sullo *haṭhayoga* è B.K.S. Iyengar, *Light on Yoga (Yoga Dīpikā)*, New York 1966, che possiede una eccellente introduzione e trattazioni dettagliate ma accessibili sul *prāṇāyāma*. S. Kuvalayānanda, *Prāṇāyāma*, Bombay 1966 (4ª ed.), è un manuale completo sulla respirazione e sulla tecnica respiratoria nell'Induismo. L'opera di Kuvalayānanda venne pubblicata, a partire dal 1924, nella rivista trimestrale «Yoga-Mīmāṃsā», e contiene anche interessanti informazioni scientifiche su esperimenti clinici e di laboratorio sulla respirazione yogica. H.-U. Rieker, *The Yoga of Light*, New York 1971, è una eccellente traduzione dello *Haṭhayogapradīpikā*: descrive la combinazione dei due sentieri yogici *haṭha* e *rāja* e fa speciale riferimento al risveglio e al controllo della *kuṇḍalinī*. M. Eliade, *Patañjali and Yoga*, New York 1969 (trad. it. *Patañjali e lo Yoga*, Milano 1984), e M. Eliade, *Le Yoga. Immortalité et Liberté*, Paris 1954, 1975 (trad. it. *Lo Yoga. Immortalità e libertà*, Milano 1973, Firenze 1982), contengono eccellenti descrizioni delle tecniche respiratorie nelle varie tradizioni, accompagnate da abbondanti riferimenti bibliografici.

Una buona introduzione alla respirazione e alla meditazione consapevole nel Buddhismo è B. Khantipālo, *Calm and Insight. A Buddhist Manual for Meditators*, London 1981 (trad. it. *Calma e visione profonda. Manuale buddista per mediatori*, Roma 1984). Per una ricerca sul respiro nello Yoga taoista lo studio classico è ancora H. Maspero, *Les procédés de «nourrir le principe vital» dans la religion taoïste ancienne*, in «Journal asiatique», 229 (1937), pp. 177-252 e 353-430.

ELLISON BANKS FINDLY

**RIFORMA.** Nel modo di esprimersi di tutti i giorni, il termine *riforma* indica generalmente un avanzamento, un progresso, una modernizzazione. Nelle discussioni che sorgono all'interno dei diversi gruppi religiosi, invece, il significato dato a questa parola non presenta una accezione così ristretta. Al contrario, essa ricorre nei contesti più disparati, in relazione non soltanto a molte questioni che riguardano direttamente l'individuo e la società, ma anche a tematiche specificamente religiose. Propositi di riforma possono essere diretti alle azioni o anche alle attitudini di un numero relativamente esiguo di persone nell'ambito di una particolare comunità di fede. In questo caso, a meno che il cambiamento che si propugna implichi un conflitto con la legge dell'intera comunità oppure una violazione del pubblico decoro – come nel caso, per esempio, di un ripristino dei sacrifici animali – il cambiamento in questione non dovrebbe affatto interessare quanti si trovano al di fuori del particolare gruppo coinvolto. D'altra parte, in altri casi, la riforma sollecitata può riguardare l'intera società. Vero è però che in molti casi, nell'epoca attuale, la società, nella sua accezione più estesa, comprende uomini appartenenti a gruppi religiosi assai differenti tra loro e anche persone che sono invece prive di convinzioni religiose, per le quali tale mutamento potrebbe apparire del tutto indesiderabile e ingiustificato. Se si verificasse proprio questo e se il cambiamento proposto influisse anche sulla vita di persone estranee a coloro che lo richiedono, come nel caso, per esempio, della recriminalizzazione dell'aborto negli Stati Uniti, allora la riforma proposta diventerebbe una questione di pubblico interesse, che quindi richiederebbe una definizione appropriata che facesse ricorso alle procedure stabilite dalla collettività per le questioni di ordine pubblico.

Gli esempi appena citati possono lasciare forse l'impressione che nei casi in cui il vocabolo *riforma* sia inserito in un contesto legato alla religione si intenda sempre alludere a un ritorno a modi di agire più antiquati e più tradizionali. In alcuni casi questa osservazione è veritiera, ma molto più spesso capita che la riforma che si propugna sia considerata un passo in avanti, dal momento che si ritiene che la sua approvazione determinerebbe un ulteriore progresso verso la realizzazione di un ideale futuro. Più che un segnale di ritorno al passato, questa inaugurerebbe anzi nuove strade, impensabili nel tempo e nello spazio attuali. Tutte le religioni dell'umanità hanno spesso richiesto agli uomini una riforma morale, rivolgendosi non soltanto ai propri seguaci, ma anche a quanti altri sono troppo estranei per badare al suo messaggio di salvezza. Il concetto di moralità presentato in questi termini si è andato approfondendo grazie alla multiformità che caratterizza la cultura umana e, senza dubbio, cambierà ulteriormente con il mutare dell'ordine sociale. Spesso, inoltre, le condizioni politiche ed economiche di un particolare tempo e luogo intaccano la moralità tradizionale ed invocano una esigenza di riforma fondata sulla religione. Meno spesso, forse, ma con ragionevole frequenza, un richiamo proveniente dal proprio interno ha preteso che anche la religione mettesse ordine a casa propria.

**Interesse religioso per una riforma morale.** Quasi certamente le sanzioni religiose, il cui scopo è quello di rafforzare la moralità di una particolare tribù o di un altro piccolo gruppo, furono anteriori alla proclamazione, in un contesto religioso, di una moralità universale. Ma non appena si diede l'avvio al discorso sul concetto di una moralità universale, in un periodo ben preciso nel corso del primo millennio prima dell'era volgare (l'«età assiale»), fu inevitabile che la sovranità rivendicata per un ideale morale diventasse universale quanto l'ideale stesso. Proprio come i culti tribali avevano mantenuto come sacrosanti i comportamenti e i fondamenti morali propri di ciascuna tribù, così anche le religioni universali proclamarono tutte il carattere sacro e spesso rivelato delle proprie versioni della moralità universale. I dieci Comandamenti dell'Ebraismo e del Cristianesimo racchiudono una versione di tale codice morale stabilito direttamente da una religione. Si possono rintracciare altre forme, alcune anche più antiche, pure in Cina, in India, in Iran, in Mesopotamia e in Egitto. Questi codici differiscono naturalmente nei dettagli, ma sono simili nella loro pretesa di universalità.

La questione più importante non è quale di questi codici nacque per primo e neanche se i codici ebbero la loro origine nella fede religiosa oppure furono semplicemente adottati dai diversi gruppi religiosi. Il punto è che, una volta che furono accettati come affermazioni, sia pure parziali, di regole di comportamento fissate in sede religiosa, un aspetto della funzione propria della religione diventò quello di cercare di assicurarsi che queste regole di comportamento morale fossero accettate e di richiamare l'attenzione su ogni mancanza nell'osservarle. In questo modo la moralità universale aggiunse un importante accento sulla universalità delle idee religiose, mentre l'enfasi sulla moralità tendeva a diventare, sempre più, la *raison d'être* della vita religiosa. Questa trasformazione della religione tribale in religione morale universale ebbe quel che potrebbe essere definita la sua apoteosi nella religione zoroastriana dell'Iran. In essa, le forze divine del bene presenti nell'universo, guidate dal dio Ahura Mazda (pahlavico: Ōhrmazd) sono in eterno conflitto con le forze ugualmente divine del male diffuso nell'univer-

so, sotto il dominio di Angra Mainyu (pahlavico: Ahriman). La vita morale di ogni persona, se buona, aiuta la causa di Ahura Mazda; se cattiva, aiuta Angra Mainyu e le sue schiere. Così la riforma del singolo individuo deve svolgere nell'eterna lotta tra bene e male un ruolo non solamente morale, ma anche metafisico o trascendente. Alla fine, durante l'era finale dell'universo, gli zoroastriani credono che Ahura Mazda trionferà. Così, anche se lo Zoroastrismo presenta tendenze dualistiche, non è formalmente un dualismo teologico. Attraverso la sua derivazione, la religione della divinità solare Mithra, la teologia zoroastriana della lotta morale raggiunse l'Occidente e, attraverso i seguaci del Mitraismo diffusi specialmente nelle legioni romane, ebbe un certo influsso sia sull'Ebraismo che sul Cristianesimo.

In alcune religioni, come nella tradizione del Confucianesimo in Cina, l'enfasi morale è stata talmente dominante da eliminare in pratica l'interesse per gli aspetti teistici della vita religiosa. Questa osservazione risulta valida anche per le scuole classiche del Buddhismo (Therāvada e Hīnayāna), che, per quanto siano sorte in India, sono rimaste particolarmente vitali nell'Asia sudorientale (Sri Lanka e Birmania). Anche all'interno del Cristianesimo compare occasionalmente una analoga attenzione per gli aspetti morali e sociali, la quale ha dato origine a gruppi prevalentemente settari quali la Società degli Amici (Quaccheri) e alle derivate «religioni umanistiche», come l'Universalismo Unitario. In alcune espressioni dell'Ebraismo liberale (Ebraismo della riforma) si è manifestata una analoga sottolineatura della morale. Nelle linee guida secondo le quali si sono principalmente sviluppati, tuttavia, sia il Cristianesimo che l'Ebraismo sono rimasti eccessivamente legati a una prospettiva teocentrica, che non ha permesso che l'interesse per la moralità divenisse il nucleo autonomo della fede e della pratica religiosa. Le relazioni tra le persone, tema centrale della vita morale, nel pensiero religioso occidentale sono stati considerati per lo più come rapporti mediati dalla presenza della divinità.

Di conseguenza, la riforma della vita morale dell'individuo è stata considerata nelle religioni occidentali come un mezzo per entrare in un giusto rapporto con Dio, più che come fine a se stessa oppure come una questione di corrette relazioni con il prossimo. Questo carattere indiretto della coscienza morale non implica una maggiore o minore moralità diffusa nel mondo occidentale rispetto al mondo orientale, ma indica solamente che la predicazione di una riforma morale nelle religioni occidentali si è appoggiata a fondamenti differenti. Come insisteva il profeta Michea, Dio esige che le sue creature agiscano giustamente, amino con misericordia e camminino sul sentiero dell'umiltà, non davanti a sacerdoti, re oppure presidenti, ma solamente con il loro Dio (Mic 6,8). Michea, come il suo predecessore Amos, il suo contemporaneo Isaia e molti tra i profeti suoi successori, compreso Gesù, sosteneva che la riforma morale doveva avere un ruolo centrale tra i valori religiosi e con questo si opponeva invece all'importanza che i sacerdoti attribuivano al rito cultuale. La riforma profetica esigeva che le relazioni tra gli uomini subissero una rigenerazione morale, in quanto questa sarebbe stata la via suprema perché il proprio rapporto con Dio venisse rivivificato.

In tempi più recenti, soprattutto grazie al progresso nelle scienze sociali della psicologia, della sociologia e dell'antropologia, i *leader* religiosi di molte fedi sono arrivati a rendersi conto che un codice morale assoluto e universale non basta di per se stesso ad assicurare un più alto livello di moralità. Principi come la Regola d'Oro, nella sua versione negativa («Non fare agli altri...») oppure affermativa («Fa' agli altri...»); le serie codificate di regole, come i dieci Comandamenti; anche l'imperativo categorico kantiano («Agisci come se il principio in base al quale agisci dovesse diventare attraverso la tua volontà una legge universale») sono tutti troppo generici per fornire una guida di fronte alla maggior parte dei problemi morali specifici. Inoltre, la modalità stessa in cui sono espressi, sotto forma di regole o di leggi, risulta estranea al contesto morale in cui vengono proposte come guide.

La riforma della moralità individuale cui si aspira nell'attuale pensiero religioso avanzato si fonda non sopra una regola formale, ma sopra un interesse per il prossimo che tenga conto di tutti quei fattori, legati all'individuo e alla cultura, che si presentano in ogni situazione morale. Regole e leggi generali non sono materia della moralità, ma delle legislazioni e dei tribunali. In un discorso etico, «giusto» e «sbagliato» devono cedere il posto a «buono» e «cattivo». Come scrisse Henry Thoreau verso la metà del XIX secolo: «Parlando in termini assoluti, l'espressione fa' agli altri quello che vorresti che gli altri facessero a te non è affatto una regola d'oro, ma il meglio della corrente moneta d'argento. Un uomo onesto, infatti, avrebbe solamente poche occasioni per questa regola. È invece d'oro non avere affatto una regola in casi simili» (*Sunday*, in *A Week on the Concord and Merrimack River*, Boston-Cambridge 1849). Essere buoni significa essere «buoni per» qualcuno oppure per qualche cosa che sia altro da sé.

La riforma della moralità, allora, non si deve attuare ricorrendo all'approvazione di molte leggi, oppure alla condanna di un numero maggiore di azioni. Aumentare il numero delle leggi, anzi, produce solamente più

violatori della legge stessa. Una interpretazione autenticamente religiosa della moralità riconoscerebbe che le cause dell'immoralità si radicano nella casa e nella famiglia, nelle esperienze di educazione ricevute per la strada così come dalla scuola, nei comuni divertimenti, nel mondo del lavoro e del gioco, praticamente in tutto quel mondo sociale che costituisce la matrice al cui interno un bambino diventa adulto. Dato che queste radici sono diverse da bambino a bambino, anche il suo sviluppo fino all'età adulta sarà diverso. Se devono formarsi radici sane, se la società deve raccogliere frutti sani, allora è opportuno che la società si prenda cura di quelle radici. Il riconoscimento di questo fatto costituisce la motivazione per cui la riforma religiosa del XX secolo ha teso a prestare una notevole attenzione al mutamento sociale, così da preparare il terreno per la crescita futura di una umanità migliore. [Vedi *ETICA E RELIGIONE*].

**Interesse religioso per la riforma sociale.** Quando le religioni universali risultano in completo accordo con gli ordini sociali in cui si trovano inserite, chiaramente non stanno assolvendo alla funzione loro propria all'interno della società. Stanno solamente fungendo da religioni tribali, non universali. Una parte importante dell'impegno e del valore di ogni religione per la società è rappresentata dalla sua capacità di esprimere giudizi critici sull'ordine sociale, partendo da una prospettiva più ampia e trascendente rispetto a quella che la società può adottare nel giudicare se stessa. La visione religiosa della società e delle sue istituzioni dovrebbe propriamente essere *sub specie aeternitatis* (dal punto di vista dell'eternità). In termini immediati, locali e temporali, può sembrare che qualunque ordine sociale funzioni assai bene; se si guarda, invece, dalla prospettiva della più ampia esigenza religiosa, cioè l'esigenza di giustizia, esso può trovarsi in una condizione molto negativa. È stato molte volte osservato che alcuni dei re dell'antico Israele che ebbero i regni più lunghi e, dal punto di vista profano, più prosperi vengono accantonati, nei libri biblici dei Re, con il preciso giudizio che «agirono male agli occhi del Signore». La religione, dunque, non esiste per glorificare l'ordine sociale vigente, ma ha una funzione di stimolo per la sua riforma.

In molti periodi della storia e in molte parti del mondo, coloro che si sono fatti portavoce della religione del luogo e del tempo sono stati perfettamente consapevoli del loro impegno di critica nei confronti dello *status quo* sociale e di promozione della sua riforma. Le modalità con cui hanno portato a compimento tale impegno sono state le più diverse. Alcuni, soprattutto nel mondo buddhista e cristiano medievale, l'hanno fatto istituendo comunità di monaci la cui «disciplina» fosse un esempio che cercasse di avvicinarsi a una ipotetica forma ideale di vita comunitaria. È misura dell'umanità degli uomini il fatto che anche queste comunità ideali avessero spesso bisogno di essere a loro volta riformate.

Anche all'interno di queste comunità monastiche esistevano alcune differenze a proposito del grado di separazione dai mali del mondo sociale circostante. Alcuni monasteri costituivano come una base dalla quale i monaci facevano delle sortite nel mondo profano per insegnare, predicare e, soprattutto, per essere un esempio che incarnasse, quanto più fedelmente possibile, l'ideale da loro rappresentato. Altre comunità monastiche si accontentavano, invece, di un completo ritiro; questo tipo di comunità serviva come rifugio dai mali del mondo sociale, un modello passivo più che una testimonianza attiva. Un bell'esempio di questo tipo si trova descritto da Filone d'Alessandria nel suo trattato *De vita contemplativa*. Nella tradizione buddhista, nella sua forma primitiva, si pensava che l'ideale dell'*arhat*, cioè del santo, anche se accessibile a chiunque, fosse raggiungibile più facilmente da coloro che seguivano la vita monastica, vale a dire da coloro che rappresentavano concretamente l'esempio di una società riformata, piuttosto che da coloro che la predicavano. Fra i cristiani protestanti, invece, la spinta verso la riforma sociale è stata tendenzialmente espressa in forme assai diverse di intervento nel mondo; il più comune, oltre all'aiuto caritatevole, è stato la formazione di corpi speciali, istituiti per la promozione di riforme specifiche di grande urgenza, come, per esempio, gruppi che si opponevano alla schiavitù nel XVIII e XIX secolo, gruppi favorevoli all'astinenza (dall'alcol) nel XIX e XX secolo e gruppi per un «onesto governo», infine, in ogni tempo e in ogni luogo.

I metodi perseguiti dagli zelanti sostenitori religiosi delle cause di riforma sociale hanno spaziato dalle funzioni religiose di preghiera, dedicate all'ottenimento dell'aiuto divino, fino alle forme più militanti di disobbedienza civile. Uomini e donne di tutti i gruppi religiosi non hanno esitato a rischiare la carcerazione, e addirittura la condanna a morte, nel corso della loro lotta per realizzare le riforme sociali che ritenevano sanzionate dal loro impegno religioso. Si deve notare, naturalmente, che tali riforme sociali non sono sempre state «liberali». Posizioni fortemente conservatrici e persino reazionarie vengono spesso difese ardentemente adducendo un fondamento religioso. Esempi di tali «riforme» retrograde sono ormai luoghi comuni: la conservazione del sistema delle caste in India; il persistente mantenimento di un sacerdozio esclusivamente maschile nel Cattolicesimo; il dibattito, in molte parti degli Stati Uniti, per la cosiddetta preghiera volontaria

nelle scuole pubbliche. Dal momento che fa parte dell'essenza stessa di una posizione religiosa il fatto che essa sia avvertita come un forte impegno, i difensori di una riforma sociale che fondano la propria motivazione su principi di natura religiosa tendono a loro volta a lasciarsi dominare, in meglio oppure in peggio, da un singolo tema.

Se la riforma sociale fondata su motivazioni di stampo religioso è destinata ad avere un significativo impatto sulla società verso la fine del XX secolo, questa riforma, peraltro, non si può concentrare su un numero limitato di questioni. Nel metodo per portare una testimonianza dei cambiamenti che si rendono necessari all'interno della complessa trama della struttura della vita moderna, molte delle vecchie ingenuità devono essere abbandonate, anche se a malincuore. Per esempio: uno soltanto dei numerosissimi progressi del XX secolo, quello dei viaggi aerei, ha già operato un enorme mutamento, portando tutte le parti della terra in comunicazione tra loro relativamente stretta. I viaggi a lunga distanza e le interazioni conseguenti sono diventati un luogo comune, non solamente tra gli abitanti di un paese o di un continente, ma anche tra gli abitanti dell'intero globo, il cui retroterra culturale ed etnico risulta profondamente differente. In meno di mezzo secolo, il numero dei contatti possibili tra le diverse culture si è accresciuto in maniera straordinaria. I più mobili tra gli uomini e le donne degli Stati Uniti, così come una grande quantità di giovani americani, hanno l'opportunità di sperimentare la vita e di conoscere persone che vivono in paesi dove i costumi prevalenti sono assai diversi da quelli degli Stati Uniti. Gruppi analoghi provenienti da altre nazioni possono a loro volta visitare facilmente gli Stati Uniti e conoscerne gli abitanti.

È inevitabile che questa grande moltitudine di viaggiatori comincerà ben presto a operare alcuni confronti critici tra gli ordinamenti sociali e le istituzioni dei propri paesi e quelli delle nazioni che ha visitato. In un primo momento costoro non prenderanno in considerazione le questioni teoriche più ampie, relative alla politica oppure all'economia, ma guarderanno invece alla vita quotidiana e concreta della gente. La loro consapevolezza a questo riguardo assurgerà rapidamente a una dimensione mondiale. I riformatori presenti nelle varie religioni devono essere preparati ad adeguare agli interessi di questo nuovo tipo di mentalità pubblica «internazionale» il proprio modo di valutare le direzioni da assumere e le mete da raggiungere. Come già le singole Chiese hanno dovuto espandere gli orizzonti della propria consapevolezza per includervi gli interessi di una confessione, così le confessioni a loro volta devono allargare le proprie vedute fino a raggiungere gli interessi di tutto il mondo.

**Interesse religioso per la riforma religiosa.** Le religioni non sono soltanto delle fedi; sono anche delle Chiese. Esse cioè non esprimono solamente un profondo interessamento per il reciproco rapporto tra l'umanità e l'universo, ma sono anche gruppi organizzati di persone che si riuniscono in occasioni ben precise per specifici motivi, gruppi di persone che hanno rapporti con il mondo trascendente, tra di loro, con gli estranei, con gli animali e con la natura, secondo le modalità stabilite dalla tradizione o dai riti. A fianco di questi membri che si riuniscono periodicamente per celebrazioni o cerimonie, inoltre, la maggior parte di questi gruppi organizzati dispone anche di un corpo professionale di guide, dotate di una specifica preparazione e di specifici requisiti per l'educazione (a volte solamente di stampo vocazionale). Questi gruppi che si assumono la guida della comunità vengono variamente denominati (sacerdoti, ministri, rabbini, e via dicendo). In alcuni casi, costoro costituiscono una classe separata nell'ambito di una società più ampia, come la casta dei brahmani in India, e possono ancora avere, anche se in forma ridotta nei tempi moderni, alcuni privilegi o prerogative, che a volte sono detti «beneficio del clero».

Anche se alcune riforme interne nella vita religiosa sono state inaugurate da membri del gruppo che non possedevano tale preparazione specifica, ossia dal «laicato», nella maggior parte dei casi, tuttavia, sia l'esigenza di una riforma che il programma per metterla in pratica sono stati dapprima riconosciuti e poi espressi da membri della classe professionale, dal «clero». Non ci si deve meravigliare troppo che debba avvenire così, cioè che coloro le cui vite e carriere sono incentrate nell'istituzione, nella «Chiesa», e che sono, in genere, preparati in modo più completo per comprendere le questioni religiose, debbano essere quelli che vedono che le vecchie parole, i vecchi sistemi e le vecchie regole non servono più alla fede come si presume che servissero in precedenza. Quel che veramente suscita meraviglia è che tanti uomini del clero, vedendo questo, abbiano invocato a gran voce la riforma della loro istituzione, ponendone il futuro e gli scopi al di sopra della loro convenienza e dei loro comodi. Da un lato, il clero come corporazione è costituito da coloro che hanno tutto da guadagnare a non agitare le acque, a non turbare la stabilità istituzionale; d'altro canto, però, la maggior parte degli appelli profetici sono venuti proprio da membri del clero e hanno sottolineato con forza il bisogno di una riforma, di un cambiamento e, implicitamente, di instabilità.

Dal momento che esistono queste due tendenze in-

terne in ciascuna delle principali tradizioni religiose, e forse anche nel pensiero di molti singoli membri del clero, le religioni cambiano – anche se, di norma, lentamente e in modo molto cauto. L'eretico di una certa epoca gradualmente si va trasformando nel santo di una età successiva; ancora per molti anni dopo la sua morte, per esempio, ai francescani fu vietata la lettura della filosofia di Tommaso d'Aquino e alcune delle sue idee erano ancora ufficialmente considerate dubbie alla fine della sua vita. Ma nel giro di un secolo egli venne proclamato santo e la sua filosofia divenne il sistema intellettuale dominante all'interno della Chiesa cattolica. Analogamente, la sfericità della terra fu riconosciuta in pratica molto prima di quando fu effettivamente accettata nella cosmologia religiosa. A piccoli passi, cauti ed esitanti, riluttanti a ogni mossa, i corpi religiosi infine accettano le nuove idee morali e sociali e sono anche condotti, alla fine, alle *novellae* (nuove formulazioni teologiche) e a rivedere le pratiche religiose derivate dalle nuove idee. In genere, tuttavia, queste novità, appena vengono proposte, sono accolte con sgomento, addirittura con orrore. Coloro che per primi hanno formulato queste novità possono essere messi a tacere, denunciati, spretati ed espulsi dai loro ordini, anche scomunicati, come lo furono i fondatori di molte delle sette cristiane più estremiste del Medioevo e come lo fu una figura famosa quale Martin Lutero agli inizi dell'era moderna. Durante la riforma protestante, la stessa Ginevra di Giovanni Calvino mandò al rogo Michele Serveto per le sue idee antitrinitarie.

Sia il Cristianesimo che l'Ebraismo, nei tempi più antichi, tendevano a essere più simili a religioni tribali che a religioni universali e pertanto erano più severe nel modo di trattare i dissidenti. Nel moderno mondo occidentale, la maggior parte dei *leader* religiosi riconosce che è assai più facile mettere a tacere un pensatore che non il suo pensiero. La tolleranza delle riforme e dei riformatori religiosi è diventata la norma nel mondo occidentale nel corso del XIX secolo e, fino ad ora, anche nel XX. L'intolleranza, tuttavia, ha nuovamente ripreso a fiorire in Medio Oriente, sotto forma di lotta a carattere religioso-politico non solamente tra gruppi musulmani ed Ebrei, ma anche tra drusi e cristiani, musulmani e cristiani in Libano, tra musulmani e Bahā'ī in Iran e tra musulmani e induisti in India e in Pakistan. La rinascita di conflitti come questi solleva alcuni dubbi circa il fatto che il messaggio della tolleranza religiosa abbia radici davvero così profonde come si dice e che la tolleranza reciproca sia diventata davvero così diffusa come un tempo si credeva. Risulta senza dubbio evidente che c'è bisogno di riformare i rapporti tra le diverse religioni e inoltre di mantenere nell'ambito di ogni religione un clima aperto all'idea della riforma.

**Riforma religiosa e pratica tradizionale.** Non c'è nessun aspetto della religione che sia più importante, per i membri di un qualsiasi gruppo religioso, delle pratiche tradizionali cui essi aderiscono. La pratica religiosa, invero, è il contesto in cui il fanciullo che si nasconde in ogni adulto si avvicina maggiormente alla rivelazione di sé. Gli psicologi affermano che ciò che gli uomini apprendono nell'infanzia persiste più a lungo nella loro memoria e che le pratiche tradizionali associate a ogni religione rappresentano una parte considerevole di quel che cattura l'attenzione dei bambini. Alcune pratiche tradizionali sono tipiche di una determinata famiglia e restano in vigore al suo interno per molte generazioni. Altre sono tradizioni di un gruppo nazionale e vengono trasportate dai membri di quel gruppo dovunque esso possa migrare. Le pratiche più persistenti sono quelle istituite dai fondatori di un movimento religioso oppure dai suoi grandi *leader*. Alcune possono anche essere tratte dalla tradizione religiosa che precedeva quella che viene ora praticata dai suoi membri; basti richiamare come alcune tradizioni anteriori all'avvento del Buddhismo siano perdurate nella forma tibetana del Buddhismo, oppure come precedenti pratiche pagane degli arabi siano state poi conservate all'interno dell'Islamismo. Anche oggi, nonostante la sua esplicita proibizione da parte della gerarchia della Chiesa greca ortodossa, continua a essere praticato in Tracia, solitamente con la connivenza dei sacerdoti locali, un rito di fertilità (ora chiamato Pyrovasia), la cui origine è precedente all'avvento del Cristianesimo e che consiste in una cerimonia durante la quale alcuni giovani saltano attraverso il fuoco: si tratta di un mezzo magico con cui assicurarsi un buon raccolto. Una pratica molto simile si ritrova anche nella Holī, una festa di primavera dell'Induismo popolare. Si pensa che anche questa festa sia anteriore alla religione induista e questo spiegherebbe perché si trova solamente nell'Induismo popolare e non nella religione ufficiale. Così, riti e altre pratiche religiose precedono, in molti casi, le religioni al cui interno vengono mantenuti; la teologia arriva in un secondo momento nella vita della gente e viene accettata con qualche esitazione, perché vi giunge avvolta nella nebbia delle pratiche e dei riti familiari, tradizionali.

Dal momento che questi riti vengono inculcati così a fondo nella coscienza degli uomini nel periodo della loro vita in cui più facilmente possono essere influenzati, sarebbe assai auspicabile che i sostenitori delle riforme religiose potessero mantenere le antiche tradizioni rituali. In alcuni casi è possibile farlo senza tradire le riforme realizzate. Non c'è un grande merito nel

rifiutare a un bambino cristiano l'esperienza della celebrazione tradizionale del Natale sulla base della falsità storica della data oppure perché è impossibile che sia caduta la neve nelle vicinanze di Betlemme oppure ancora perché non esiste nessun resoconto astronomico su una stella così lucente quanto quella della storia del Natale. Il Natale stesso viene oggi nuovamente interpretato come la versione natalizia di una festa assai più antica del solstizio d'inverno, elaborata dai cristiani in alternativa al natale mitriaco del Sole invincibile (*dies natalis solis invicti*), celebrato nel giorno del calendario romano corrispondente al 25 dicembre. Ai riti cristiani di celebrazione si aggiunsero, quando il Cristianesimo si diffuse nell'Europa settentrionale, vari elementi più conformi al clima di quella regione. Anche la Pasqua deve essere riconosciuta come una versione cristianizzata e spiritualizzata delle feste, assai diffuse, che celebravano l'arrivo della primavera. Ammettere la maggiore antichità di queste feste cristiane aggiunge una dimensione universale al loro significato; non diminuisce il loro valore cristiano poetico e simbolico. Analogamente, è possibile prendere molte delle feste di altre religioni e, pur mantenendo tutto o almeno gran parte del loro fascino cerimoniale, definire la loro base tradizionale. La riforma di una religione non implica necessariamente la distruzione della sua poesia o del suo mito; esige soltanto un riconoscimento della differenza tra mito e attualità, tra poesia e storia.

Ci sono altri casi, tuttavia, in cui le antiche tradizioni hanno già dovuto cedere a ideali più nuovi e più elevati, e altri ancora in cui i sostenitori della riforma devono continuare la lotta per modificare la pratica tradizionale. L'antica pratica induista della *satī*, l'uso di immolare le vedove sulle pire funerarie dei loro mariti, fu proibita dai governanti inglesi già nel 1829, in quelle parti dell'India da essi controllate. Negli «Stati indigeni», enclavi governate da principi indigeni, la tradizionale *satī* fu mantenuta per un certo periodo, ma poi gradualmente eliminata. La razionalità teologica (forse in origine una razionalità economica) non poteva essere mantenuta contro il più elevato senso della personalità della donna che si era sviluppato nella società indiana moderna. I sacerdoti-studiosi induisti non trovarono difficoltà a fornire una nuova interpretazione dei testi vedici per mezzo dei quali la vecchia pratica era stata giustificata. Analogamente, la Bibbia, testo fondamentale dell'Ebraismo e del Cristianesimo, presenta ancora il sacrificio animale come una pratica rituale imposta da Dio, che deve essere abitualmente eseguita dai sacerdoti. Entrambe le religioni hanno da tempo abbandonato la pratica prescritta dalla lettera del testo e hanno sostituito il sacrificio autentico con quello simbolico dell'elemosina. Altre ingiunzioni bibliche, come l'obbligo del «levirato», in cui il fratello di un uomo morto senza figli sposava la vedova del fratello defunto per generargli un figlio che perpetuasse il nome del fratello morto (Dt 25,5-10), sono state o del tutto abbandonate oppure rimpiazzate da un sostituto puramente simbolico.

La riforma è un processo che non ha mai fine. Coloro che hanno sostenuto le riforme menzionate e altre simili possono aver pensato di aver operato tutti i cambiamenti necessari. Ma poiché la conoscenza umana è in continuo progresso, non esiste un punto in cui gli uomini possano dire che non è rimasto loro più niente da imparare e che tutte le loro credenze sono definitive. È parte costante del compito dei riformatori religiosi proseguire nella propria epoca quella lotta senza fine per rinnovare la tradizione religiosa, adeguando le caratteristiche dei sistemi religiosi con la conoscenza più progredita e con la sensibilità più moderna del loro tempo. Non c'è ragione per cui, per esempio, la lotta per raggiungere la parità tra uomo e donna non debba, nell'epoca attuale, essere perseguita in ogni religione, anche se il conseguimento di questa meta richiederebbe il rovesciamento di certe pratiche e credenze tradizionali. In ogni settore della vita in cui la pratica religiosa tradizionale entra in conflitto con la sensibilità moderna si apre una nuova frontiera per una riforma religiosa. Potrebbe certo essere estremamente difficile eliminare la terminologia esclusivamente maschile che è diventata tradizionale quando si parla di Dio nelle fedi monoteistiche. Ma dal momento che il ruolo delle donne nelle funzioni ufficiali di queste religioni è considerevolmente aumentato e alcune formule rituali, come per esempio «... chi non mi ha fatto donna», vengono eliminate dai libri di preghiera a causa di insistenti e ripetute proteste, l'elaborazione di una terminologia di genere neutro per la pratica religiosa dovrebbe risultare possibile.

Questi esempi suggeriscono che sono due le direzioni da seguire per ottenere la riforma della pratica religiosa tradizionale. La più semplice delle due, sotto ogni aspetto, è quella di una nuova interpretazione, alla luce della conoscenza moderna, della dottrina teoretica del principio storico su cui una pratica è fondata, e di modificare così il significato che ha oggi quella pratica per la gente, senza forzarla ad abbandonare la pratica stessa. Ogniqualvolta sia possibile farlo, la meta della riforma religiosa dovrebbe essere quella di far cambiare significato, senza eliminarla, a una pratica amata. Qualora risulti impossibile, tuttavia, dove la pratica stessa implica un tipo di comportamento inaccettabile nel mondo moderno, la riforma deve essere totale; la pratica e il principio su cui essa poggia devono essere sradicati, non semplicemente nuovamente

interpretati. Per essere moderne, le religioni non devono esigere pratiche che non riescono a conformarsi alle idee morali attuali delle culture in cui si trovano inserite, oppure credenze che contraddicono le migliori conoscenze disponibili. Se le religioni mancano sotto l'uno oppure l'altro di questi aspetti, allora significa che hanno bisogno di una riforma.

[Vedi *RISVEGLIO E RINNOVAMENTO RELIGIOSO* e *TRADIZIONE*].

## BIBLIOGRAFIA

La maggior parte delle trattazioni generali sulla religione si concentra sull'antichità più che sulla modernità, sulla tradizione più che sulla riforma. Una eccezione degna di nota è una raccolta di saggi, I.I. Zaretsky e M.P. Leone (curr.), *Religious Movements in Contemporary America*, Princeton 1974. Anche se limitati nella loro prospettiva geografica, questi articoli presentano un interessante materiale su gruppi settari marginali, soprattutto sulle minoranze. Ai nostri fini, risulta più utile la consultazione di opere che prendano in considerazione le principali tradizioni religiose singolarmente nella loro evoluzione moderna.

**Induismo.** Oltre alla utile raccolta di saggi di studiosi induisti di K.W. Morgan (cur.), *The Religion of the Hindus*, New York 1953, la discussione presente in Ph.H. Ashby, *Modern Trends in Hinduism*, New York 1974, guarda alle tendenze recenti con notevole attenzione. Più recente è D.R. Kinsley, *Hinduism. A Cultural Perspective*, Englewood Cliffs/N.J. 1982: una eccellente risorsa per il lettore che possieda già un minimo di conoscenze preliminari sulla religione induista.

**Buddhismo.** Il Buddhismo, nelle sue numerose manifestazioni, ha ricevuto molta attenzione; forse il punto di partenza più utile è costituito da una raccolta di saggi di H. Dumoulin e J.C. Marald (curr.), *Buddhism in the Modern World*, New York 1976. R.H. Robinson e W.L. Johnson, *The Buddhist Religion*, 3ª ed. Belmont/Calif. 1982, è invece un testo ricco di informazioni e apprezzabile anche per la sua ampia prospettiva. K. Ch'en, *Buddhism. The Light of Asia*, Woodbury/N.Y. 1968, è prezioso soprattutto per il materiale raccolto sul Buddhismo in Cina. Altrettanto pregevole per l'Asia sudorientale è K.P. Landon, *Southeast Asia. Crossroads of Religion*, Chicago 1969. Il Buddhismo e le altre religioni presenti nell'area cinese costituiscono il tema dello studio di Wing-tsit Chan, *Religious Trends in Modern China*, New York 1969. Un interesse simile, rivolto invece alle religioni presenti in Giappone, si trova in J.M. Kitagawa, *Religion in Japanese History*, New York 1966.

**Islamismo.** W.C. Smith, *Islam in Modern History*, 1957, Princeton 1966, è lo studio sensibile e aperto di uno studioso occidentale. Sfortunatamente, fu pubblicato troppo presto per prendere in considerazione il fondamentalismo islamico contemporaneo, che deve ancora trovare il suo storico. W.C. Smith, *Modern Islam in India*, London 1946, costituisce un utile supplemento all'opera sopra citata. Per coloro che hanno una conoscenza solo generale dell'Islamismo, può offrire un buon materiale di base un vecchio testo di H. Lammens, *Islam. Beliefs and Institutions*, London 1968; così anche D.S. Roberts, *Islam. A Concise Introduction*, San Francisco 1982.

**Ebraismo.** J.L. Blau, *Modern Varieties of Judaism*, New York 1966, tratta brevemente sia della riforma che dei movimenti ricostruzionisti presenti nell'Ebraismo, così come J. Neusner, *American Judaism. Adventure in Modernity*, Englewood Cliff./N.J. 1972. I migliori studi sul movimento della riforma, tuttavia, sono W.G. Plaut, *The Rise of Reform Judaism*, New York 1963; e *The Growth of Reform Judaism*, New York 1965. Per il ricostruzionismo, si consultino due opere del fondatore del movimento, M.M. Kaplan, *The Purpose and Meaning of Jewish Existence*, Philadelphia 1964; e *Judaism without Supernaturalism*, New York 1958.

**Cristianesimo.** La letteratura sui movimenti di riforma nel Cristianesimo è troppo ampia per essere elencata in questa sede. Per il periodo della Riforma, una sintesi adeguata con una buona bibliografia è fornita da R.H. Bainton *The Reformation of the Sixteenth Century*, Boston 1952 (trad. it. *La riforma protestante*, Torino 1972). Per il periodo moderno in America, una breve esposizione, valida nei limiti del possibile, si trova nelle ultime tre sezioni dell'autorevole opera di S.E. Ahlstrom, *Religious History of the American People*, New Haven 1972.

JOSEPH L. BLAU

**RISVEGLIO E RINNOVAMENTO RELIGIOSO.** I fenomeni del risveglio e del rinnovamento religioso sono stati classificati e descritti da vari termini che riflettono un'ampia gamma di schemi analitici, fondati alternativamente su criteri e scopi dichiarati, accenti o caratteristiche principali, periodo storico e localizzazione. L'elenco dei termini principali merita perciò un esame.

Termini come *accomodamento*, *acculturazione*, *adattabilità*, *regolabilità* e *sincretismo* sono termini ampiamente interpretativi, che indicano quelle attività di risveglio e di rinnovamento religioso che si realizzano in risposta a una situazione in cui due o più ordini socioculturali differenti si trovano in contatto e più o meno in opposizione o in conflitto, come, per esempio, nella situazione coloniale. Termini come *di denuncia*, *militante* o *nativista* riguardano invece quelli che sembrano essere gli accenti o le caratteristiche principali del risveglio religioso, come per esempio le violente reazioni alla cultura dominante nel processo coloniale. I termini *dinamico*, *rivitalizzazione* e *vitalistico* interpretano queste attività di risveglio come positivamente creative piuttosto che come semplicemente di risposta. *Devozionale* e *pio* sono termini in genere usati per descrivere quei movimenti di rinnovamento religioso che si realizzano all'interno di una tradizione religiosa istituzionalizzata. In questi casi l'obiettivo è una più profonda comprensione delle verità recepite della tradizione e una più stretta conformità con esse. Ma

poiché le attività del risveglio e del rinnovamento religioso possono anche diventare eterodosse e condurre alla scoperta di nuove verità, i termini in questione possono anche essere usati in modo del tutto generico. Nelle attività descritte come *riformative* e *revivaliste*, infine, le nuove verità, l'eterodossia e le critiche alla tradizione sono invece esplicite.

*Utopistico*, applicato più comunemente alle opere letterarie, alle proposte e ai suggerimenti indiretti per un mondo migliore, è un termine spesso usato per descrivere le attività di risveglio e di rinnovamento religioso, poiché esse sembrano avere come loro scopo uno stato inattuabile di perfezione e di benedizione. L'espressione *cargo cults* (culti del cargo) è riservata alle attività di risveglio religioso che si sono realizzate in Oceania, in particolare nelle isole della Melanesia, dove lo scopo dichiarato è quello di ottenere l'accesso ai beni di produzione europea, chiamati in pidgin *kago* («cargo»).

I termini *entusiastico* ed *entusiasmo* si riferiscono specificamente a taluni movimenti sviluppati all'interno della tradizione cristiana durante il XVII, XVIII e XIX secolo. Ma poiché tali attività erano eterodosse, antinomiche e anticlericali e poiché esse cercavano nuove verità in un rapporto diretto con la divinità senza l'intervento del clero e immaginavano uno stato di relativa beatitudine, i termini sono entrati in un uso più generale. *Millenaristico* sta guadagnando terreno come termine generale, anche se si riferisce propriamente a quelle attività del periodo medievale europeo i cui scopi e i cui accenti dichiarati si fondavano nell'attesa della seconda venuta di Cristo. *Avventismo* implica più o meno le stesse connotazioni di *millenaristico*, ma è solitamente usato per descrivere movimenti e sette cristiane più recenti. Sebbene *messianico* si riferisca in particolare alla tradizione ebraica e cristiana, questo termine viene usato molto spesso per indicare qualsiasi attività religiosa imperniata sull'avvento di un capo-redentore. In alternativa è usata anche l'espressione *movimenti profetici*. Infine, sebbene *carismatico*, come molte altre parole di specifico riferimento cristiano, sia ora ampiamente usato con minore precisione e maggiore genericità, come nell'espressione «capo carismatico», esso all'interno della tradizione cristiana si riferisce più precisamente a una forma di culto incentrato sul «dono delle lingue», la glossolalia, un carisma attribuito allo Spirito Santo.

Il precedente elenco di espressioni e di etichette è certamente incompleto. Ma poiché la maggior parte delle espressioni che rimangono sono forme diverse o derivate dei termini indicati, esso può essere considerato sufficiente. Se la quantità dei termini (molti dei quali tra loro sinonimi) indichi differenze fenomenologiche significative, oppure se essi siano soltanto distinzioni indifferenti rimane un problema controverso. Eppure, per la maggior parte queste espressioni si riferiscono ad attività che sono eterodosse, refrattarie o ribelli in rapporto a una tradizione di riferimento e sembrano anticipare la scoperta di nuove verità e di nuove moralità, guardando avanti verso una redenzione più certa e migliore oppure anche a tempi beati. È forse perciò consentito considerare queste come attività di tipo millenaristico e i loro capi, carismatici o di altro genere, come profeti.

**Morfologia.** Brevemente e in generale, possiamo dire che ciò che accade nelle attività di tipo millenaristico è che un individuo, di solito un uomo ma talvolta una donna, il profeta, esprime chiaramente a una certa comunità un programma d'azione evidentemente imperativo. Quando il programma viene ascoltato da sordi, il profeta è considerato un pazzo o uno squilibrato. Se, invece, i membri della comunità accettano e seguono il programma, comincia a realizzarsi qualche cosa di significativo, anche se gli estranei possono considerare l'azione collettiva come pazza, malata o folle. Dietro ogni sviluppo, per quanto bizzarro e ovvio il programma possa talvolta sembrare, c'è sempre stato un periodo di pensiero rozzo e di lotte immaginarie, che culminano in una esperienza di ispirazione vivida e coinvolgente. Questa esperienza di natura rivelatoria si manifesta di solito in un sogno, in una visione oppure in uno stato ipnotico, ma può realizzarsi anche in quel modo più controllato in cui una grande quantità di problemi in apparenza irresolubili, se opportunamente meditati nella mente, conducono razionalmente alla decisione di agire. In ogni caso, il profeta di solito rinnega l'autorità personale, tranne che nel caso in cui egli si presenti come l'agente di una qualche fonte trascendente: Dio, Cristo, lo Spirito Santo, la Vergine Maria, il Grande Spirito, un angelo, un antenato o gli antenati, una figura o un episodio della mitologia, uno spirito o un fantasma particolarmente potente in forma umana o di animale o brani delle sacre Scritture. È sufficiente che il programma d'azione abbia una sua autorità divina, di solito sanzionata anche dalla minaccia di un imminente disastro, come un diluvio distruttivo, una tempesta, un'ondata di maremoto, un terremoto, un'eruzione vulcanica, un olocausto o, più semplicemente, la dannazioen eterna. Talvolta il disastro si traforma in una esistenza di continua miseria e debolezza. Il punto è che mentre i partecipanti al nuovo movimento saranno salvi o redenti e godranno la felicità, tutti gli altri meriteranno il destino loro riservato.

Lo schema generale delle attività di risveglio e di rinnovamento religioso può essere descritto nei termini di due fasi racchiuse tra un prologo e un epilogo,

con l'avvertenza che nel corso dell'azione le parti di una fase possono naturalmente sovrapporsi a quelle dell'altra.

Il prologo consiste nello sviluppo di una atmosfera di insoddisfazione generale per il modo in cui vanno le cose. La gente parla e chiacchiera delle sue concrete difficoltà, ritorna con la memoria a un tempo in cui, apparentemente, tutto andava meglio e guarda avanti a un futuro confuso, in cui tutto potrebbe di nuovo andare bene quando i desideri del cuore potranno essere soddisfatti, sarà possibile una buona esistenza e si potrà ottenere una redenzione, terrena, celeste o spirituale. Il presente appare come una specie di limbo, un tempo di transizione, di delusione e di disforia, schiacciato tra due tipi di benessere. Nelle società dotate di scrittura c'è il ricorso ai testi sacri. Le reinterpretazioni sono collegate, se ne parla, vengono ripensate. Nelle società prive di scrittura, invece, nuovi significati vengono ricavati dagli antichi miti e questi nuovi significati interagiscono con le circostanze attuali per formare, in realtà, nuovi miti. In un caso le domande implicite sono le seguenti: qual è la verità delle cose? come si può condurre una vita buona e morale in sintonia con la verità? come si potrà ottenere la redenzione? In entrambi i casi si deve pensare che ad un certo punto, lungo la strada, qualche cosa è andato storto e che se si potesse rimediare, sorgerebbe una nuova era, raffigurata come una nuova serie di rapporti morali in cui ogni persona sarà in grado di soddisfare i propri desideri attraverso gli altri. Qualcuno nella comunità può anche aver già tentato, pubblicamente, di articolare un programma per risolvere i problemi del presente. Altri li hanno ascoltati, ma poi li hanno rifiutati come falsi profeti. Nonostante ciò, i primi che sono intervenuti hanno messo insieme alcune cose e hanno creato una aspettativa che qualcuno un giorno troverà giusta.

Lo sviluppo del prologo sembra essenziale per il successo di un profeta. Una particolare connessione – i cui elementi non sono facilmente chiariti – tra il prologo e la successiva rivelazione crea l'autenticità del profeta, stimola le attività di risveglio e di rinnovamento religioso, rende esplicito ciò che è soltanto embrionale ed implicito nel prologo. Gli argomenti sono, di solito, la creazione di una nuova moralità, la costruzione di un nuovo e significativo ambiente semantico del significato, la trasformazione di uno stato di miseria e di debolezza in uno di felicità e di totale controllo e la promessa della redenzione.

La prima fase, che assume la forma classica di un rito di passaggio, consiste in un ritorno simbolico (ma anche reale) ai primordi. Essenzialmente, i partecipanti si spogliano delle condizioni, dei ruoli e del sistema morale ancora esistenti, per diventare, in effetti, una non comunità di semplici individui. Questo si ottiene spesso danzando una nuova danza fino all'esaurimento; con orge frenetiche di promiscuità sessuale; con l'uso di droghe; con la distruzione dei raccolti, degli animali e delle proprietà; oppure, con un'espressione più moderna, con l'organizzazione di gruppi d'incontro o di riunioni per le confessioni pubbliche. Ma esistono anche altre tecniche. Spesso si manifesta la glossolalia. Qualunque sia il modo usato, tuttavia, è vitale che le singole personalità siano almeno temporaneamente private o liberate dai loro supporti sociali e morali, e che interpretino loro stesse e si colleghino ad altre personalità individuali o al divino al di fuori della vecchia matrice socioculturale che è diventata, per definizione, intollerabile. In breve, per parafrasare una espressione cristiana, i partecipanti sono chiamati a morire a se stessi per produrre una persona nuova.

La seconda fase costituisce il rovescio o il contrario della prima: si tratta di una definizione della nuova individualità sociale, sia all'interno del gruppo dei partecipanti, sia esternamente ad esso. Possono essere indossati speciali distintivi; essere adottate forme esclusive di saluto, di indirizzo e di abbigliamento. Le riunioni dei fedeli assumono allora una forma particolare, ritualizzata; la sequenza delle procedure viene seguita scrupolosamente, specialmente se diretta verso la liberazione dell'io dalle costrizioni sociali. Anche nei movimenti propriamente secolari, le osservanze sociali ritualizzate (lavarsi i denti, fare ginnastica, svolgere le consuete attività quotidiane nei modi prescritti) rafforzano la solidarietà interna ed evidenziano la distinzione tra chi è dentro e chi è fuori, tra l'eletto e il perduto, tra il salvato e il dannato. L'uso del denaro – cui spesso i profeti fanno riferimento nelle loro rivelazioni – viene rigidamente controllato e rigorosi sistemi morali regolano i rapporti interpersonali all'interno della comunità. Quando si riconosce la colpa negli altri, all'inizio l'impegno maggiore è uno sforzo ulteriore per il mantenimento dei nuovi modi e delle nuove moralità. Se il prologo e la prima fase sono stati caratterizzati da sentimenti di amore e di uguaglianza e dal superamento delle barriere della condizione e degli interessi contrastanti, allora la gerarchia e le rigide definizioni della condizione sociale ed economica cominciano a sembrare meno importanti. Sebbene le nuove reclute siano sempre bene accette, esse vengono in genere esaminate severamente. Gli apostati vengono denunciati e li si sottopone a dure forme di espiazione, oppure vengono espulsi dalla comunità.

L'epilogo non è sempre la triste conclusione di un inizio promettente. Molte sette e confessioni cristiane – tra cui il Cristianesimo stesso – hanno iniziato in questo modo, eppure sono tranquillamente sopravvis-

sute. E ci sono molte altre comunità che sono sopravvissute, sia come parte di un gregge più ampio, sia distinte e indipendenti da esso, in forme quietistiche o particolaristiche.

Ciò che accade più spesso è però che le forze governative intervengono per porre fine alle attività della prima fase, perché esse sembrano disturbare la pace e sembrano contrarie all'ordine costituito, oppure per estirpare il movimento, dal momento che si ritiene che i nuovi sistemi morali abbiano nascosti significati politici che sfidano l'autorità del governo. In qualche caso le attività del prologo e della prima fase possono non concretizzarsi mai in un movimento vero e proprio e possono semplicemente svanire mentre la volontà collettiva continua a perdersi nell'incertezza.

Che il prologo si sviluppi in un movimento devozionale di rinnovamento all'interno di una Chiesa istituzionalizzata, nella fondazione di un ordine religioso, nella formazione di una setta o di una confessione indipendente oppure in una posizione assolutamente lontana dalle proprie origini, la nuova comunità e il suo sistema morale non potranno essere se non sincretistici, rinviando al primo gruppo dei termini menzionati all'inizio di questo articolo. Idee provenienti da una varietà di fonti vengono così messe insieme e riformulate, a seconda di come si sviluppa il prologo. La novità del nuovo sistema morale risiede non tanto nei riti (anche se questi possono sembrare abbastanza particolari per un estraneo) quanto nei più ampi riconoscimenti e nelle più profonde interpretazioni sviluppati, fino a una nuova sistemazione gerarchica di ciò che prima esisteva. Ciò che un tempo sembrava difficile e intollerabile viene ora trasformato in un ambiente semantico di rilevanza, un ambiente di significati che garantiscono la verità delle cose, indicano la vita onesta e meritoria e assicurano ai membri della comunità che alla fine di una vita onesta si troverà la redenzione.

La forza dell'esperienza di rivelazione del profeta risiede nel fatto che essa sembra rendere perfettamente possibile la realizzazione di ciò che prima era stato soltanto una sorta di pio desiderio. Sebbene la durata di un prologo vari grandemente e sebbene ci debba essere sempre una «prima volta», è insolito per un profeta di successo non avere avuto dei precursori. Questo indica che il prologo può richiedere un certo tempo per svilupparsi. Inoltre, a parte gli interventi dei governi, affinché un movimento sia attuabile l'iniziale rivelazione deve necessariamente essere sviluppata e modificata. E per questo sono richeste particolari abilità politiche. Talvolta il profeta possiede tali abilità, ma più spesso la sopravvivenza del movimento dipende dalle capacità manageriali e politiche dei partecipanti, cioè da personaggi diversi dal profeta, che viene messo da parte e collocato più utilmente in posizione onorifica, semplicemente consultiva.

In linea di principio, le attività di tipo millenaristico rappresentano una generica propensione umana, che è realizzabile in qualsiasi cultura. Esempi di questo genere di attività provengono dall'Islamismo, dall'Induismo e dal Buddhismo. Anche le tradizioni prive di scrittura forniscono esempi autorevoli. In un quadro genericamente evoluzionistico, possiamo dire che le attività di risveglio e di rinnovamento religioso consentono ai gruppi o alle comunità di sopravvivere, producendo ambiti semantici più significativi, laddove altrimenti essi sarebbero scomparsi.

La frequenza degli esempi di risveglio e di rinnovamento religioso dimostra che essi si sono realizzati in gran numero all'interno di un ambiente cristiano. Questo dato non è semplicemente in funzione del colonialismo o della particolare passione europea per la registrazione storica. La natura e la storia del Cristianesimo mostrano che esso è particolarmente suscettibile di attività di tipo millenaristico. La storia del Cristianesimo in Europa, infatti, è colma di esempi, e quando gli europei e i missionari cristiani si sono diretti verso altre terre, gli esempi di sono moltiplicati. Se appare ovvio pensare che il Cristianesimo, per quanto variegato nelle sue manifestazioni confessionali, tuttavia contiene in se stesso una certa proprietà di evoluzione e di riproduzione, c'è almeno una possibilità da non scartare alla leggera.

L'idea di un ordine socio-culturale o di un ambiente semantico alternativo, formato da sistemi morali perfetti, così come i tentativi di realizzare tali ordini, abbracciano una parte assai ampia del Cristianesimo. Fin dagli inizi, sotto l'egida coercitiva dell'egemonia romana, il Cristianesimo si sviluppò in una varietà di ambienti culturali diversi. Di fronte all'affermazione cristiana del mondo come qualche cosa di divino e alla sua promessa di una nuova terra e di nuovi cieli, divennero dominanti due modelli contrastanti di comunità. Sebbene entrambi puntino alla perfezione di un sistema morale, il primo modello di comunità era egualitario, caratterizzato dalla mutua condivisione della proprietà e dei beni ed era tenuto insieme da una serie di credenze trascendenti, in particolare sotto la guida dello Spirito Santo. Il secondo modello, invece, derivato dalla società ideale di Platone, era gerarchico rispetto alle strutture ipoteticamente e matematicamente armoniose e si fondava, almeno inizialmente, sulla misura della costrizione fisica. I mutamenti e la combinazione dei due modelli contrapposti generano continuamente possibili ordini socio-culturali alternativi. E tale processo, sociologicamente parlando, sembrerebbe essere stato soprattutto responsabile non soltanto della mol-

teplicità delle sette e delle confessioni cristiane, ma anche degli scritti utopistici e della formazione dei tanti movimenti secolari rivolti a sistemi morali più perfetti e alla fondazione di nuove comunità sperimentali e ideali. La storia della civiltà europea e cristiana, cioè occidentale, abbonda di esempi.

Questo non significa, tuttavia, che l'idea di un ordine socio-culturale alternativo sia stata assente dalle società e dalle comunità tradizionali poste al di fuori o al di là dell'ambiente e dell'influenza cristiani. Ma le manifestazioni di tale idea sono state soltanto sporadiche. D'altro canto, quando le idee occidentali di derivazione cristiana si sono diffuse, con esse si sono diffuse anche queste nozioni di una comunità morale alternativa; e la frequenza dei tentativi di realizzare tali alternative è stata sempre crescente, in particolare in Giappone fin dalla fine della seconda guerra mondiale. Secondo la tradizione, comunque, e nonostante i mutamenti storici, tutto ciò che esiste nella vita di ciascuno viene considerato come un dato. La vita onesta è stata di volta in volta organizzata nei suoi termini caratteristici: nonostante essi, attraverso tecniche tese al raggiungimento della pace interiore, oppure attraverso la rinuncia.

**Le teorie interpretative.** La descrizione comporta inevitabilmente l'interpretazione; per le attività di tipo millenaristico, inoltre, si manifestano ulteriori difficoltà. La testimonianza di ciò che realmente è accaduto raramente è di prima mano e di solito diventa accessibile soltanto attraverso i resoconti di coloro che erano indifferenti, se non addirittura ostili. Poiché è quasi impossibile, per un osservatore esperto, essere al posto giusto nel momento giusto, viene sempre alla luce soltanto un segmento dei dati che avrebbero potuto essere stati disponibili. Le questioni se il profeta e i partecipanti al nuovo movimento intendano ciò che essi dicono in senso letterale oppure simbolico, e cioè quali significati si colleghino tra essi e con le loro attività, sono questioni difficili da districare e da costituire in una affermazione relativamente indiscutibile di ciò che è davvero accaduto. I sociologi e gli etnografi di professione cominciarono a studiare i movimenti di tipo millenaristico soltanto nella seconda decade di questo secolo e non fu prima dei tardi anni '40 che si cominciò a studiare queste attività in modo sistematico. Anche allora la grande massa del lavoro si concentrò sulle attività di rinnovamento religioso in ambiente coloniale, di fatto ignorando l'eredità e i contributi specificamente cristiani. Infine, sebbene la forza del trascendente sia evidentemente di grande significato, i sociologi, qualunque siano le loro idee personali, devono evidentemente ignorare il trascendente, oppure almeno ridurlo e tradurlo in semplici fattori socio-culturali.

In tali circostanze, ogni giustificazione e ogni teoria sulle attività di tipo millenaristico presenta innumerevoli problemi. Una teoria adeguata, inoltre, dovrebbe consistere in una serie di affermazioni integrate sul fenomeno che, giustificando ciò che positivamente si manifesta, devono anche giustificare ciò che risulta soltanto in negativo. La teoria dei disastri, per esempio, sostiene che le attività di tipo millenaristico seguono immediatamente ciò che viene percepito come un disastro, quest'ultimo concepito in senso ampio, fino a comprendere circostanze sia socio-culturali sia fisiche. Nei casi in cui dall'esterno sia possibile cogliere un simile disastro ma non si verifichi alcuna attività di risveglio e di rinnovamento religioso è verosimile pensare che coloro che l'hanno vissuto dall'interno non abbiano percepito il disastro come tale. L'identificazione di un disastro, in altri termini, dipende dalle rispettive attività e il problema diventa allora un problema di specificità relativamente ai diversi tipi di disastro possibili. Al presente, tali specificità mancano del tutto.

Un altro esempio: una significativa differenza tra quelle che vengono pensate come aspettative e aspirazioni legittime e le realtà sociali ha fatto sorgere l'ipotesi della «deprivazione relativa». Laddove le realtà sociali, in altri termini, ostacolano le legittime aspettative della gente, là si realizzano più facilmente le attività del risveglio e del rinnovamento religioso. Ma poiché le aspettative legittime possono essere economiche («dovremmo avere tanto denaro quanto...») o politiche («dovremmo avere tanto potere quanto...») oppure religiose («dovremmo avere le stesse opportunità di redenzione spirituale di...»), e poiché esistono pochissimi gruppi che non si considerano «deprivati», in un modo o nell'altro, rispetto agli altri gruppi, gli esempi negativi rimangono numerosissimi e soprattutto privi di spiegazione. Sebbene le attività definiscano la causa, la causa spesso non realizza i propri effetti, molto più spesso di quanto non si creda.

Uno dei primi sociologi di professione a considerare il problema, A.C. Haddon, descrisse i suoi parametri con buona precisione:

> Un risveglio dell'attività religiosa è una caratteristica frequente dei periodi di inquietudine sociale. Il risveglio o la distruzione del vecchio ordine sociale può stimolare nuovi e spesso bizzarri ideali, e questi possono far sorgere movimenti religiosi che mirano a sanzionare le aspirazioni sociali e politiche. Le comunità che si sentono oppresse anticipano l'emergere di un eroe che restaurerà la loro prosperità e il loro prestigio. E quando la gente è imbevuta di fervore religioso l'eroe atteso sarà considerato un Messia. Fenomeni di questo tipo sono ben noti nella storia e non sono sconosciuti, al giorno d'oggi, tra i popoli di qualsiasi stadio di civiltà.
>
> (Haddon, 1917, p. 455).

A causa della prima guerra mondiale, comunque, le implicazioni dell'affermazione di Haddon si persero per una generazione e più. Anche se lo studio di Ronald Knox sugli «entusiasmi» (1950) non passò del tutto inosservato, quando i sociologi si occuparono di nuovo del problema essi si rivolsero alla psicologia piuttosto che alla sociologia e alla storia. [Vedi *ENTUSIASMO*].

Le interpretazioni psicologiche furono, e in gran parte lo sono ancora, incentrate sulle nozioni di «dissonanza cognitiva» o di «voli collettivi fuori dalla realtà», dove le cognizioni e la realtà specifiche erano e sono considerate come date. Sebbene da questo punto di vista si possano anche ipotizzare alcune forme di schizofrenia, Norman R.C. Cohn (1970) identificò la paranoia collettiva come il motivo di fondo del millenarismo medievale. Sorge perciò la questione di stabilire se, alla luce dell'inquietudine sociale, dell'oppressione, dei disastri e della deprivazione relativa, la paranoia rifletta la realtà oppure rappresenti un tentativo di evitare la realtà – come i conigli di R. Adams, *Watership Down*, New York 1972 (trad. it. *La collina dei conigli*, Milano 1987), che sfuggono alla distruzione riservata ai loro simili attraverso un tale «volo collettivo al di fuori della realtà» e dopo molte avventure realizzano alla fine un relativo stato di beatitudine sulla terra.

Se i partecipanti alle attività di tipo millenaristico pensano che qualche cosa è sbagliato nel mondo che essi vogliono cambiare, le interpretazioni psicologiche generalmente si muovono verso l'idea che qualche cosa è sbagliato o mancante nei partecipanti a tali attività. (L'articolo del 1956 di Anthony F.C. Wallace sul revivalismo costituisce una significativa eccezione). Lo stesso si può dire per le interpretazioni biologiche, che puntano sulle lesioni cerebrali oppure sulle complessità delle interconnessioni e dei rapporti tra l'emisfero destro e quello sinistro del cervello. Questo ha portato a sostenere che quei capi religiosi che vengono ampiamente seguiti nonostante le loro richieste siano apparentemente del tutto irrazionali hanno subito lesioni cerebrali. Eppure, come testimonia la storia, i veri capi non possono essere se non persone straordinarie. Forse tali lesioni sono necessarie per una guida che abbia qualche visione del futuro. E poiché si ritiene che la dominanza dell'emisfero sinistro faccia sorgere il pensiero logico e quello scientifico, mentre la dominanza dell'emisfero destro è tipica dell'approccio intuitivo e irrazionale tipico dei carismatici, è allora verosimile che tutti i profeti siano dominati dall'emisfero destro. Suggestive, ma in attesa di ulteriori verifiche, le interpretazioni biologiche sollevano la domanda se esse ci informeranno ulteriormente su ciò di cui abbiamo bisogno o che vogliamo sapere, oppure se esse, in modo anche più pertinente, ci suggeriranno le domande che restano da fare.

Le interpretazioni biologiche e psicologiche devono tendere alla identificazione di una lesione, qualche cosa di sbagliato o di anormale. Partendo dalla premessa opposta, che cioè ci può essere qualche cosa di ragionevole e di probabile piuttosto che qualche cosa di sbagliato o di mancante nelle aspettative millenaristiche, molti studiosi, lavorando in maniera sociologica o antropologica, hanno tentato un chiarimento piuttosto che una spiegazione. Accettando il principio, in altri termini, che alcuni tipi di spiegazione derivano da un chiarimento, questi studiosi non hanno cercato soluzioni come la teoria dei disastri e della deprivazione, ma hanno cercato di estrarre e definire la validità del fenomeno. Seguono alcuni esempi.

Di fronte al fallimento del funzionalismo antropologico, che spesso impediva gli studi sulle attività di tipo millenaristico insistendo piuttosto sull'equilibrio, sulle analisi sincroniche e sulla negazione virtuale delle testimonianze storiche, la spiegazione dettagliata di Peter Lawrence di un *cargo cult* in Papua Nuova Guinea (Lawrence, 1964) dimostra con particolare profondità storica e con particolare riferimento all'influsso dei missionari cristiani, come i fatti storici e le circostanze politiche ed economiche interagivano con le mitologie tradizionali e, in particolare, con questo particolare movimento. Lawrence è particolarmente illuminante sulla natura del profeta coinvolto, Yali: né pazzo né dotato di immaginazione sbrigliata, ma soltanto di esperienza, viaggiatore instancabile e particolarmente influenzato dalle differenze nello stile di vita, nel potere e nelle risorse economiche che si manifestavano tra i neri e bianchi. In uno studio simile (Burridge, 1960), ho raggiunto quasi gli stessi risultati di Lawrence in una zona limitrofa, ma, privo di dati storici dettagliati, il mio studio pone l'accento sugli elementi tradizionali e simbolici in rapporto agli aspetti sociali, politici, economici e cognitivi legati al processo coloniale e all'attività missionaria. In opere successive e più generali considero invece una grande quantità di aspetti, che vanno dal denaro alle modalità di interpretazione (Burridge, 1969), fino alla validità dell'identità, dell'individualità, del Cristianesimo e dei modelli alternativi di comunità (Burridge, 1979).

Lo studio di Johannes Fabian sul movimento Jamaa, che iniziò come movimento devozionale all'interno della Chiesa cattolica e il cui profeta era un sacerdote missionario cattolico, analizza con cura, attraverso indagini assai dettagliate, i mutamenti semantici e organizzativi intervenuti. Sebbene la massima del profeta fosse «l'organizzazione uccide il movimento», i partecipanti cominciarono ad avvertire la necessità di orga-

nizzarsi, una volta che le autorità ecclesiastiche ebbero allontanato il profeta. Fabian dimostra come l'organizzazione si realizzò non tanto intenzionalmente e direttamente, quanto attraverso ciò che era di fatto implicito nelle dispute e nelle attività dei partecipanti. Egli mostra anche come il processo di organizzazione stesso cominciasse a spingere i partecipanti verso una posizione indipendente, smembrando quello che in origine era un movimento devozionale all'interno della Chiesa.

Lo studio classico di Peter Worsley sui *cargo cults* melanesiani (Worsley, 1957) è insieme storico ed evoluzionistico, inserito in una analisi degli aspetti politici ed economici del processo coloniale. Worsley mostra come le attività di tipo millenaristico siano l'unico modo in cui un popolo in genere privo di cultura e sottomesso può, privo di mezzi com'è, segnalare le proprie obiezioni rispetto al modo in cui vanno le cose. Non soltanto i mezzi adottati sono mezzi irrazionali semplicemente perché non esiste alcun mezzo razionale, ma le persone stesse, nella loro vita tradizionale, fanno abitualmente uso di fonti trascendenti e di mezzi irrazionali quando ciò che nella visione europea è chiamato razionalità sembra respingerli. Stephen Fuchs (1965) evidenzia i temi dello svantaggio economico, della privazione dei diritti politici, dell'oppressione e della conseguente rivolta. Vittorio Lanternari (1963) fa altrettanto. Bryan R. Wilson (1973) si è occupato del problema del razionale e dell'irrazionale, concludendo che i desideri taumaturgici, l'ordine delle forze trascendenti o divine così come quello degli aspetti politico-economici e sociali, sono la base delle attività di tipo millenaristico e sono perciò del tutto inadatte rispetto alla società razionale e industrializzata.

Che l'interpretazione sia biologica, psicologica, culturale o sociologica, gli studi sulle attività di tipo millenaristico manifestano una certa convergenza e hanno raggiunto il punto in cui, essendo state più o meno esaurite le metodologie tradizionali, è iniziata una fase di consolidamento e di ripensamento. Per un periodo di circa cinquant'anni, gli studi sistematici si sono spostati dal virtuale accantonamento delle attività millenaristiche intese come forme di insanità o di pazzia a considerazioni dei diversi tipi di realtà, alla loro costruzione e ai loro rapporti reciproci, e alle implicazioni di termini come *razionale*, *non razionale* e *irrazionale*. Le ideologie, i costrutti simbolici e le nozioni del trascendente vengono a essere considerate non come semplici epifenomeni, prodotti delle realtà dei rapporti politico-economici e dei modi di produzione, ma come autentiche modalità della realtà, che reagiscono all'indietro anche su altri ordinamenti secondo regole che ancora non comprendiamo pienamente. La pittura sulla parete di una caverna che raffigura un bufalo trafitto da una lancia può essere ragionevolmente considerata un modo magico e irrazionale di raggiungere un fine, ma essa è anche un mezzo con il quale il cacciatore rende esplicita a se stesso e fissa in termini simbolici una immagine di ciò che egli desidera compiere. In modo analogo, l'azione di costruire aerei, stazioni radio, navi e capannoni per il deposito di foglie di palma o di canne (così come molte altre attività in apparenza ovvie e così spesso incontrate nei *cargo cults*) viene ora considerata non semplicemente una fantasia magica o irrazionale, ma la formazione di costrutti simbolici capaci di rispecchiare gli scopi desiderati.

Gli studi storici più approfonditi hanno reso sufficientemente chiaro che le attività di tipo millenaristico e le loro diverse modulazioni si realizzano verosimilmente in situazioni caratterizzate da giustapposizioni contraddittorie di rapporti affettivi e interpersonali, particolarmente dove sono coinvolte differenze di cultura o di sottocultura, di stile di vita, di modi di produzione, di opportunità economica e di tipi di accesso al controllo politico, anche in una società pienamente industrializzata. Perché i problemi che sorgono da queste giustapposizioni debbano essere espressi in un linguaggio religioso e perché questo debba essere considerato irrazionale, sono forse le controversie principali. Poiché anche nelle attività del tutto profane è possibile scorgere un elemento religioso vitale ed essenzialmente religioso. Si conosce ancora troppo poco sulla natura della realtà e sul trascendente e sui suoi rapporti con le forme della redenzione. Le risonanze simboliche del denaro – in particolare i suoi effetti sui rapporti morali affettivi e interpersonali – richiedono una attenzione più accurata. Fornirà, infine, ulteriori intuizioni l'esame della rilevanza dell'alfabetizzazione, il balzo in avanti nella competenza simbolica e logica, le differenti modalità e gli effetti della parola scritta e di quella pronunciata, la liberazione dalla soggezione a un clero e a una *élite* laica costituiti da persone istruite e letterate.

Al di là del loro intrinseco interesse, infine, le attività di tipo millenaristico rimangono una sfida reale per gli studiosi.

Esse, infatti, stimolano formulazioni attraverso le quali certe particolari azioni e razionalizzazioni, attualmente relegate a situazioni specifiche, possono aspirare a una validità ontologica più generale. Per quanto possano sembrare assurde o irrazionali, le attività di tipo millenaristico rivelano ampiamente gli uomini, cogliendoli nella loro crisi di decidere come essere autentici per se stessi e per il proprio futuro.

[Vedi *RIFORMA*; e inoltre *MILLENARISMO e UTOPIA*, vol. 4; *SINCRETISMO*, vol. 5].

**BIBLIOGRAFIA**

Le prime osservazioni di A.C. Haddon compaiono in E.W.P. Chinnery e A.C. Haddon, *Five New Religious Cults in British New Guinea*, in «Hibbert Journal», 15 (1917), pp. 448-63. L'articolo merita di essere letto nella sua interezza. Esistono molti resoconti eccellenti sul risveglio e sul rinnovamento religiosi basati sulla raccolta diretta dei dati: D.F. Aberle, *The Peyote Religion among the Navaho*, New York 1966; K. Burridge, *Mambu. A Melanesian Millennium*, London 1960; J. Fabian, *Jamaa. A Charismatic Movement in Katanga*, Evanston/Ill. 1971; St. Fuchs, *Rebellions Prophets*, New York 1965, e P. Lawrence, *Road Belong Cargo. A Study of the cargo Movement in the Southern Madang District, New Guinea*, Manchester 1964. R. Knox, *Enthusiasm. A Chapter in the History of Religion, with Special Reference to the Seventeenth and Eighteent Centuries*, Oxford 1950, è un brillante studio sui movimenti entusiastici a prospettiva soteriologica. N.R.C. Cohn, *Pursuit of the Millennium*, New York 1970 (3ª ed.); e A.F.C. Wallace, *Revitalization Movements*, in «American Anthropologist», 58 (1956), pp. 264-81, costituiscono i più notevoli studi socio-psicologici. Tra le opere più generali, M. Barkun, *Disaster and the Millennium*, New Haven 1974, presenta una buona analisi della teoria dei disastri. Una panoramica breve ma completa si può trovare in K. Burridge, *New Heaven, New Earth*, New York 1969; e una discussione delle implicazioni a un livello più ampio è fornita nel successivo *Someone, No One. An Essay on Individuality*, Princeton 1979. V. Lanternari, *Movimenti religiosi di libertà e di salvezza dei popoli oppressi*, Milano 1960, è un'eccellente rappresentazione degli aspetti politici ed economici del fenomeno. B.R. Wilson, *Magic and the Millennium. A Sociological Study of Religious Movements of Protest among Tribal and Third-World Peoples*, New York 1973, collega nella sua panoramica completa eppure concisa aspetti taumaturgici e mutamento religioso. Uno studio fondamentale sui problemi coloniali e sui rapporti politico-economici è P. Worsley, *The Trumpet Shall Sound. A Study of "Cargo" Cults in Melanesia*, 1957, New York 1968 (trad. it. *La tromba suonerà. I culti millenaristi della Melanesia*, Torino 1961). In qualche modo il resoconto più completo e ampio, in cui i protagonisti sono dei conigli, è R. Adams, *Watership Down*, New York 1972 (trad. it. *La collina dei conigli*, Milano 1987).


KENELM BURRIDGE

**RIVELAZIONE.** Il concetto di rivelazione riveste un ruolo fondamentale all'interno di ogni religione che in qualche modo derivi le proprie origini da Dio oppure da una divinità. La rivelazione consiste in un messaggio divino che viene comunicato agli uomini. Questa descrizione dalle caratteristiche così ampie permette al fenomenologo della religione di includere in questa categoria le modalità e i livelli più disparati di rivelazione. Infatti, secondo le differenti prospettive della psicologia, della filosofia della religione e della teologia, il concetto di rivelazione può manifestarsi attraverso esperienze assai diverse tra loro, che partono dal ricevimento di un oscuro indizio dato da un potere soprannaturale e giungono fino all'esperienza di una comunicazione di un Dio personale con il singolo.

In generale, i fenomenologi della religione fanno uso di cinque diversi criteri (caratteristiche oppure fattori) in base ai quali studiano il fenomeno della rivelazione:

1. Origine o autore della rivelazione: Dio, spiriti, antenati, potere (*mana*), forze. In ogni caso la fonte della rivelazione è qualcosa di soprannaturale o di numinoso.
2. Strumento o mezzi attraverso i quali avviene la rivelazione: segni sacri presenti nella natura (le stelle, gli animali, i luoghi sacri oppure i tempi sacri); sogni, visioni, estasi; e, infine, parole oppure libri sacri.
3. Contenuto oppure oggetto della rivelazione stessa: una presenza, una volontà, un essere, una attività che insegnano, che aiutano o che puniscono, oppure un incarico assegnato dalla divinità.
4. Destinatari o riceventi della rivelazione: stregoni, maghi, sacerdoti addetti ai sacrifici, sciamani, indovini, mediatori, profeti che hanno un incarico oppure possiedono una scienza destinata soltanto a un uomo o a certi gruppi di persone, o ancora a un popolo o addirittura a tutta l'umanità.
5. Effetto e conseguenza per chi riceve la rivelazione: istruzione o persuasione personale, missione divina, servizio come oracolo – tutto questo per mezzo dell'ispirazione o, in un caso limite, per mezzo di una incarnazione.

È opportuno far presente che gli storici delle religioni hanno mutuato questo concetto di rivelazione dalla religione ebraico-cristiana, all'interno della quale tale concezione ha dapprima ricevuto la sua elaborazione teologica e, in un secondo tempo, nel corso della ricerca storico-religiosa, è stata utilizzata in un senso ampio e analogo anche per lo studio di altre religioni. Soltanto il singolo studioso cristiano, allora, facendo riferimento al proprio modo personale di intendere la religione, sarà in grado di rispondere alla domanda se sia possibile parlare di rivelazione in senso proprio nel contesto di una religione animistica, politeistica e polidemonistica. Secondo il modo di vedere del teologo Karl Barth, per esempio, soltanto il Cristianesimo possiede una rivelazione; lo storico della religione van der Leeuw, invece, ha elaborato un concetto molto più ampio di rivelazione e, di conseguenza, ha potuto individuare una serie di tipologie che culminano però, in ogni caso, nel concetto cristiano di rivelazione.

Indubbiamente la rivelazione deve essere chiara-

mente distinta dalla magia, dal momento che le pratiche magiche hanno come obiettivo quello di controllare il potere della divinità e di sostituirsi a esso, mentre una rivelazione implica che fin dall'inizio ci sia un libero annunzio da parte della divinità. Un tale messaggio, anzi, trascende anche le ierofanie e le epifanie e implica piuttosto la manifestazione di qualcosa di sacro o la rappresentazione in forma percepibile della profondità divina, in quanto la rivelazione comprende sempre una distinzione tra soggetto che rivela e oggetto rivelato, tra Dio che si rivela e il mistero che viene reso noto. In ogni caso, questo significato più completo è quello che viene normalmente assunto dal latino *revelatio* e dal greco *apokalypsis*.

La risposta alla domanda se la gnosi e il misticismo si debbano ritenere forme di rivelazione o piuttosto il suo esatto contrario, dipende essenzialmente dal ruolo che viene assegnato, durante queste manifestazioni della vita religiosa, alla grazia divina (in quanto aiuto proveniente da Dio e mezzo attraverso il quale Dio stesso si comunica). Ogni volta, infatti, che la conoscenza ultima e la visione del regno supremo sono considerate non soltanto frutto di uno sforzo umano, ma piuttosto un dono di Dio, come avviene, per esempio, nell'esperienza di una profonda unione con Dio, che non può essere acquisita con la forza oppure determinata dall'uomo, ma può semplicemente essere ricevuta come dono, allora in questo caso entra in gioco la presenza di un Dio personale che si comunica all'uomo e, di conseguenza, è legittimo ricorrere al concetto di rivelazione.

**Rivelazioni naturali.** Sulla scorta di quanto sopra affermato, può apparire a prima vista contraddittorio parlare di «rivelazione naturale», soprattutto quando si consideri che la conoscenza di Dio derivata dalla natura sembra che per un certo verso non comporti affatto una attenzione personale da parte di Dio, qui e ora, nei confronti degli uomini, ma che al contrario questa scaturisca dagli sforzi intellettuali di questi ultimi. Questa obiezione, però, non prende in debita considerazione il fatto che le affermazioni di natura religiosa e filosofica relative a Dio non possono mai assumere la forma di una conoscenza ottenuta per mezzo delle scienze umane, le quali trasformano l'oggetto delle loro investigazioni in un oggetto proprio dell'esperienza umana, sottoposto alle categorie umane del pensiero. Non è possibile, infatti, che il pensiero umano riesca a comprendere completamente Dio o che lo possa definire o descrivere adeguatamente servendosi di concetti derivati dalla nostra esperienza del mondo, che è fondata sulla sola dimensione spazio-temporale. Questa riflessione si trova bene espressa nella «teologia negativa», la quale sostiene appunto che è possibile dire senza riserve di Dio soltanto ciò che egli non è, perché le affermazioni positive su di lui risultano sempre insufficienti e possono essere compatibili con la sua assoluta trascendenza, la sua completa diversità (*totaliter aliter*) e la sua sempre maggiore grandezza (*semper maior*), soltanto nella misura in cui vi sia la consapevolezza che il linguaggio umano è fondato su una struttura analogica. In questo contesto, però, «analogia» non indica una somiglianza in senso matematico, ma si riferisce piuttosto a un rapporto fondamentale di somiglianza-dissomiglianza, a causa della quale qualsiasi dichiarazione positiva sull'esistenza in Dio di una perfezione formale (esistenza, bontà, giustizia, ecc.) deve essere immediatamente negata. Vale a dire: quella affermazione deve essere purificata dalla limitatezza propria dell'esperienza, che vincola questi concetti al mondo spazio-temporale, e soltanto allora potrà essere applicata al Dio trascendente in un senso non materiale e al livello più alto possibile di perfezione. È chiaro, comunque, che in questa operazione che risulta scandita in tre gradini – asserzione, negazione e nuova asserzione secondo la modalità della sovraeminenza – la negazione gioca il ruolo decisivo.

Il concetto può essere spiegato in un modo più semplice: Dio è un Dio nascosto (*Deus absconditus*). Egli può essere conosciuto dagli uomini soltanto se si rivela e unicamente nella misura in cui egli fa questo. Questa è l'idea basilare che soggiace al concetto di «rivelazione naturale», la quale viene proposta in vari momenti all'interno della tradizione occidentale della teologia filosofica.

***La Bibbia.*** Nella sua *Lettera ai Romani*, l'apostolo Paolo afferma con forza la possibilità (non la realtà) di una conoscenza naturale di Dio: «L'ira di Dio si rivela dal cielo contro ogni empietà e ogni ingiustizia di uomini che soffocano la verità nell'ingiustizia, poiché ciò che di Dio si può conoscere è loro manifesto; Dio stesso lo ha loro manifestato. Infatti, dalla creazione del mondo in poi, le sue perfezioni invisibili possono essere contemplate con l'intelletto nelle opere da lui compiute, come la sua eterna potenza e divinità; essi sono dunque inescusabili, perché, pur conoscendo Dio, non gli hanno dato gloria né gli hanno reso grazie come a Dio, ma hanno vaneggiato nei loro ragionamenti e si è ottenebrata la loro mente ottusa. Mentre si dichiaravano sapienti, sono diventati stolti» (Rm 1,18-22).

L'affermazione più importante di questo passaggio è che «Dio stesso lo ha loro manifestato». Questa affermazione mette chiaramente in risalto il carattere di rivelazione che la conoscenza ha. Il cosmo non è semplicemente *physis*, natura, nella forma di un mondo che esiste eternamente in se stesso, come i Greci avevano immaginato che fosse; piuttosto è *ktisis*, creazio-

ne, ossia è l'opera di Dio che ha avuto un inizio e che, nella sua qualità di natura finita, tende al Dio infinito per il semplice fatto che è il suo creatore.

Fin dalla creazione del mondo, l'essere invisibile di Dio è stato conosciuto per mezzo della ragione. Gli uomini si rendono conto di essere creature e perciò, partendo da tale considerazione e con l'aiuto della ragione, riconoscono il potere e la divinità di Dio.

L'apostolo Paolo aveva sicuramente in mente, mentre scriveva queste parole, un passo del *Libro della Sapienza*, un testo ebraico scritto probabilmente in Egitto nel I secolo a.C. Nel passo in questione, l'autore, rifiutando il politeismo egizio, afferma: «Tutti gli uomini che erano ignoranti di Dio erano pazzi per natura; e non furono capaci di riconoscere dalle cose buone che vedevano colui che è, né riconobbero l'artefice, pur prestando attenzione alle sue opere; ma al contrario ritennero che le divinità che governano il mondo fossero proprio il fuoco o il vento o l'aria veloce o la volta stellata o l'acqua impetuosa oppure i luminari del cielo. Se, grazie allo stupore per la bellezza di queste cose, gli uomini le considerarono dei, sappiano ora quanto è superiore a queste realtà il loro Signore, perché è stato l'autore stesso della bellezza a crearle. E se gli uomini furono colpiti dalla loro potenza e dalla loro attività, pensino da ciò quanto è più potente colui che le ha formate. Difatti dalla grandezza e bellezza delle creature per analogia si conosce l'autore» (Sap 13,1-5).

L'aspetto significativo che ci preme di sottolineare è dunque che in questo testo vengono rifiutati i miti sull'origine dell'universo e le spiegazioni che la filosofia offriva del mondo in quanto scaturito dalla materia prima (acqua, aria, ecc.), come avvenne per esempio per i filosofi naturalisti della Ionia, mentre viene proposta una diversa chiave di comprensione della realtà, secondo la quale le bellezze di questo mondo vengono spiegate come prodotte da una causa prima.

***La filosofia di Platone.*** L'esatta enunciazione del brano tratto dal *Libro della Sapienza* tradisce l'influenza filosofica di Platone, che, nel *Simposio* (178a-c) parla proprio di una ascesa dell'anima, lungo diversi gradini che vanno dalla bellezza corporale a quella intellettuale, fino a raggiungere la bellezza primordiale, vale a dire l'idea della Bellezza in quanto tale. In questo passo, come anche in altri luoghi in cui Platone elabora la propria dottrina delle Idee, il suo pensiero prende come punto di riferimento l'origine (*arche*, *proton*) delle cose. Tale è il caso del *Liside*, in cui troviamo sviluppato il concetto del primordialmente Amabile (*philon*), e specialmente nella *Repubblica* (505-511), dove Platone descrive la funzione dell'idea del Bene in sé, che è la causa dell'essere e della conoscenza in ogni cosa. Nel momento in cui avanza la sua concezione, secondo la quale il mondo riceve il suo fondamento nelle idee, Platone fornisce al tempo stesso il presupposto filosofico perché ogni cosa finita sia compresa come condizionata e mantenuta in essere dall'idea di Dio. Il mondo, quindi, non è intelligibile in sé, sia sul piano ontologico che su quello noetico, sia nella sua esistenza che nella sua conoscibilità. Una volta appresa questa fondamentale intuizione, diventa allora semplice capire il punto di vista dei pensatori ebraici e cristiani, i quali videro il mondo come un messaggio che comunica la grandezza, la bellezza, il potere e la bontà di Dio, e perciò come una sua rivelazione in senso stretto.

È per questo motivo che, nel passo tratto dalla *Lettera ai Romani* precedentemente richiamato, Paolo dice che gli uomini avrebbero dovuto fare progressi nella conoscenza di Dio riconoscendolo e attribuendogli un tributo di onore e di gratitudine. Anche la rivelazione naturale, quindi, implica e richiede conseguenze esistenziali quali la reverenza e l'obbedienza.

Lutero, da parte sua, interpretò invece Paolo come se nella *Lettera ai Romani* avesse detto che sono pazzi gli uomini, se cercano di ottenere una conoscenza naturale di Dio dalla creazione intesa come «opera» del potere e della gloria di Dio. Di fronte e contro una tale «teologia della gloria», egli formulò una «teologia della croce», che afferma che «dal momento che l'esistenza di Dio è resa visibile ed è rivolta al mondo, si trova qui rappresentata dalla sofferenza e dalla croce» (Disputa di Heidelberg del 1518). Per quanto questa sottolineatura della rivelazione di Dio in Cristo possa essere di grande valore, tuttavia, nella visione di Paolo gli uomini sono «pazzi» non perché tentano di comprendere il potere eterno e la divinità di Dio attraverso la creazione, ma perché «a causa della loro cattiveria, [essi] sopprimono la verità». In genere, la teologia evangelica ha ancora un atteggiamento negativo verso la teologia naturale.

***Aristotele e Tommaso d'Aquino.*** Nella Costituzione sulla Fede del Concilio Vaticano I (1869-1870), d'altro canto, la Chiesa cattolica insistette sulla possibilità e sul grado della rivelazione naturale: «Dio, inizio e fine di tutte le cose, può essere conosciuto con certezza attraverso le cose che furono create, mediante la luce naturale della ragione umana, poiché "fin dalla creazione del mondo la sua natura invisibile è stata chiaramente percepita nelle cose che sono state fatte" (Rm 1,20)» (H. Denzinger e A. Schönmetzer (curr.), *Echiridion symbolorum*, n 3004, in *The Christian Faith in the Doctrinal Documents of the Catholic Church*, 36ª ed., n° 113, Roma 1976). Il passo supera quanto viene affermato nel brano della *Lettera ai Romani* e parla di Dio nei termini non soltanto del fondamento, ma anche della destinazione della creazione. È chiaro, da

questa osservazione, così come dall'espressione «la luce naturale della ragione umana», che i Padri conciliari in quelle sede stavano seguendo l'insegnamento di Tommaso d'Aquino.

Nel corso della sua elaborazione delle cinque «vie» attraverso le quali fosse possibile ottenere la conoscenza di Dio (*Summa theologiae* 1,2,3), Tommaso appoggiava il suo pensiero su quello di Aristotele più che su quello di Platone; ma per comprendere il significato di ciò è utile illustrare brevemente ciò che soggiace a questo legame nella storia delle idee.

Aristotele aveva accettato diversi punti elaborati da Platone: la priorità del movimento proveniente dall'interno rispetto a quello proveniente dall'esterno (*Leggi*, *Fedro*); il fatto che ciò che è primario nel cosmo è una idea, o *eidos* («entità spirituale»); e, infine, che causa prima e fine siano necessariamente identici. Nello schema della propria teoria della potenza e dell'atto, Aristotele, quindi, elaborò la sua dottrina di Dio come il primo Motore immobile (*to proton kinoun akineton auto*), che, in quanto realtà intelligente e autosufficiente (*actus purus*), non è dipendente da nulla al di fuori di sé, mentre, allo stesso tempo, tutti gli altri esseri intelligenti e materiali hanno il loro fondamento in lui. Dio è l'origine e la fonte del mondo e, contemporaneamente, anche il suo fine ultimo, dal momento che tutte le cose tendono verso di lui ed è lui che le muove perché egli è «ciò che è amato», ossia il valore supremo che guida tutta la realtà (*Metafisica* A, 6-9).

Tutti questi «movimenti» di cui parla Aristotele non devono essere interpretati in termini meccanici, ma in una chiave intellettuale o metafisica, perché rappresentano uno sforzo per raggiungere una forma o una realizzazione in una realtà oppure in un valore.

Tommaso d'Aquino riduce questi argomenti di Platone e di Aristotele in una concisa forma sistematica. Le prime tre vie prendono come loro punto di partenza alcuni dati ben precisi dell'esperienza: ossia che quanto esiste nel nostro mondo è in movimento (in potenza); che non ha in sé la propria causa efficiente (è un essere condizionato); e che non esiste per necessità, ma che è finito, temporale e contingente. Queste tre vie conducono a una Causa prima che «muove» ogni cosa (nel senso aristotelico della parola «muovere»), che è il fondamento di tutte le successive serie causali e che ha il fondamento del proprio essere in se stessa, ovvero, in altre parole, che esiste necessariamente ed eternamente.

L'inevitabilità di questa conclusione è sottolineata dalla considerazione che un infinito regresso non offre una soluzione alternativa e che si deve abbandonare la serie infinita di cause ed effetti (*ab alio*) e accettare un Primo che sia di un tipo diverso (*a se*), se nulla può essere spiegato completamente. L'idea che un infinito regresso sia impossibile dipende chiaramente dal pensiero di Platone, secondo il quale qualcosa di finito e condizionato è spiegabile soltanto in riferimento a qualcosa di infinito e non condizionato (*anypotheton*). Il Platonismo così concepito è indispensabile per la filosofia della religione.

La quarta via prospettata da Tommaso è parimenti fondata sulle gradazioni di essere e di valore che troviamo nella dottrina delle idee. Il fondamento di ogni bontà è posto nel Dio in quanto essere supremo (in termini platonici: nell'idea [divina] del Bene), il quale distribuisce la propria bontà e permette di partecipare a essa.

La quinta via è quella che desume dall'ordine riscontrato nel mondo la presenza di un ordinatore, che possieda la conoscenza intellettuale e che sia tanto potente e così infinitamente buono da poter ricavare il bene anche dal male. L'idea aristotelica di Dio come fine (destinazione) del cosmo si fonde, in questa affermazione, con l'idea platonica che il male in tutte le sue forme è semplicemente una mancanza di bene.

Se a questo punto aggiungiamo il fatto che queste intuizioni (dato che non abbiamo a che fare, in questo caso, con delle prove empiriche nel senso in cui tale termine viene usato nell'ambito delle scienze naturali) sono acquisite per mezzo della «luce della ragione», risulta allora chiaro, ancora una volta, quale deve essere il posto di questo intero corpo di considerazioni nella storia delle idee. Proprio come nel nostro mondo materiale il sole dà luce e fa sì che si possa conoscere la realtà, allo stesso modo l'idea del bene dona alle cose l'esistenza e il potere di conoscere (l'analogia con il sole si trova espressa nella *Repubblica* 508s.). Di conseguenza, Agostino può dire che in ogni atto attraverso il quale noi conosciamo la verità siamo a nostra volta illuminati dalla Verità eterna, e, sulla stessa linea, Tommaso insegna che la ragione umana partecipa della «luce divina» (*Summa theologiae* 2,1,91,2).

In questo modo si chiude ora il cerchio, perché l'espressione «rivelazione naturale» significa che è possibile, in linea di principio, pensare alla finitezza del mondo e della nostra personale esistenza e attraverso tali riflessioni arrivare a conoscere qualcosa della sapienza e del potere creativo di Dio, perché Dio stesso ci permette di conoscerlo grazie alle tracce, alle riflessioni e alle immagini presenti nelle sue creature.

Tuttavia, quando si prenda in esame la possibilità concreta di realizzare pienamente tale potenzialità di conoscenza, il Concilio Vaticano I si è mostrato piuttosto cauto, nel momento in cui osserva che «siffatte verità sulle realtà divine, che per se stesse vanno al di là della ragione umana, possono tuttavia, anche nell'at-

tuale condizione del genere umano, essere note a tutti con facilità, con ferma certezza e senza la presenza di alcun errore», perché Dio ha di fatto assicurato una rivelazione soprannaturale (Denzinger-Schönmetzer, n 3005; Neuner-Dupuis, n 114). Questo modo di valutare la situazione è pienamente in accordo con quello di Tommaso d'Aquino (*Summa theologiae* 1,1,1), perché secondo la sua opinione l'umanità, nella sua attuale situazione, è veramente in grado di raggiungere la conoscenza grazie alla rivelazione naturale, ma tale conoscenza non è senza dubbio facilmente raggiungibile o completamente accessibile per tutti. In questo modo siamo portati a prendere in considerazione una «rivelazione soprannaturale», che in questa sede sarà chiamata «rivelazione biblica».

Su questa materia Kant, invece, non seguì l'approccio proposto da Tommaso. La sua critica, infatti, alle prove sull'esistenza di Dio è fondata sul principio che la conoscenza è valida soltanto all'interno del regno dell'esperienza sensibile e che non esiste una corrispondenza tra il pensiero e la verità come essa esiste in se stessa.

**Antico Testamento ed Ebraismo.** La teologia ebraica considera inconcepibile che gli uomini possano raggiungere la conoscenza di Dio attraverso le loro stesse forze e prescindendo dal fatto che è Dio che si rende noto, ossia che si rivela lui stesso a loro. Come il resto del Vicino Oriente, anche Israele possedeva alcune particolari tecniche per penetrare i misteri di Dio, quali per esempio la profezia, l'interpretazione dei segni e dei sogni e il tirare a sorte. L'Antico Testamento accettò alcune di queste tecniche (Dt 33,8; 1 Sam 14) mentre ne rifiutò sempre altre, per esempio l'astrologia. D'altro canto, l'azione di Dio nei confronti di Israele, lungo tutto il corso della sua storia, è sempre stata intesa come una rivelazione in senso stretto. Il popolo sperimenta la vicinanza di Dio per mezzo di segni esterni e di eventi come temporali (Es 19,16), colonne di nubi e colonne di fuoco (Es 14,24) e vento (1 Re 19,12). Nella prima fase della tradizione dei patriarchi si trovano anche descrizioni di teofanie in forma umana oppure angelica (Gn 16,7; 18,2; 48,16); l'«angelo di Dio» (*malakh Yahveh*), in particolare, sembra essere un chiaro espediente per salvaguardare la trascendenza di Dio.

Con il procedere della storia della salvezza, divenne sempre più importante interpretare la guida di Israele da parte di Dio. La conseguenza fu una rivelazione attraverso parole, la quale prendeva forma di voci e andava oltre le visioni oppure forniva una chiave per interpretarle. Lo spirito di Dio riempiva i profeti; la sua mano era posata sugli uomini che egli aveva scelto per la sua rivelazione.

Diversi erano i verbi utilizzati per esprimere l'atto divino della rivelazione:

1. *glh* («scoprire, svelare»). Jahvè apre gli occhi e le orecchie degli uomini, in modo che essi siano in grado di vedere e di udire (1 Sam 9,15; Sal. 119,18); egli svela se stesso (Gen 35,7, Is 22,14) e i suoi misteri (Dt 29,29), la sua gloria (Is 40,15) e la sua giustizia (Sal 98,2);
2. *yd'* («proclamare, farsi riconoscere»). L'essenza della rivelazione, secondo l'Antico Testamento, consiste precisamente in questa comunicazione che Dio fa di se stesso al suo popolo, quando si rende loro noto (Es 6,2), parla con loro (Es 25,22) e, soprattutto, li porta fuori dall'Egitto (Ez 20,9) e stipula un patto con loro. È per questo scopo che egli rende noto a Israele il suo nome (Is 64,2) e le sue vie (Sal 25,4), cioè i suoi comandamenti e la sua legge (la Torah), come anche la sua sapienza (Sal 119);
3. *nggd* («riferire, comunicare»). Questa è la parola che viene utilizzata più frequentemente di tutte per indicare la rivelazione e il mezzo attraverso il quale manifestare qualcosa che è nascosto: il nome di Dio (Gen 32,30), il suo piano (Gen 41,25), la sua salvezza (Is 42,12) e la sua saggezza nascosta (Gb 11,6). Tutti questi contesti hanno in comune il fatto che Dio rivolge la sua parola agli uomini. Per questo motivo,
4. *dvr* può essere usato frequentemente per questa comunicazione decisiva da parte di Dio. La parola di Dio a Israele è il suo dono più prezioso; in essa Dio comunica se stesso: «Io sono il Signore» (Gen 28,13; Es 6,2; 6,29) e «non c'è nessun altro» (Is 45,5; Gb 2,27).

La parola di Dio viene comunicata in modo speciale a Mosè (Es 20,18). Il popolo percepisce soltanto il tuono e il lampo, lo squillo della tromba e il fumo che accompagnano la parola; essi vedono la «gloria» di Dio, ma ricevono i comandamenti soltanto per mezzo di un mediatore, che è perciò considerato il più grande dei profeti (Dt 18,15). Similmente, tutti i profeti successivi sono anche proclamatori della parola di Dio. Egli parla attraverso le loro bocche, il suo spirito li muove, la sua parola viene data loro; quando parlano, «Sono Io, Jahvè, che parla» (una espressione che ricorre frequentemente).

Lo scopo e il proposito che la rivelazione persegue è quello di chiamare Israele a essere un popolo fedele a un patto. Tale obiettivo viene raggiunto attraverso la rivelazione di Dio in quanto «Dio di Abramo, Dio di Isacco e Dio di Giacobbe» (Es 3,6), come anche dall'annunzio del suo nome, che è, in un unico e medesimo momento, una promessa della sua presenza per ve-

nire in aiuto («Io ci sarò come l'Unico che sarà qui»; Es 3,12) e dal nascondimento e dalla separazione di Dio da ogni controllo da parte degli uomini («Io sono colui che sono»; Es 3,14). La paradigmatica azione salvifica di Dio diventa così una realtà nella liberazione e nell'esodo dall'Egitto (Es 14) e, in crescendo, nella stipulazione di un patto sul monte Sinai (Es 19s.). Tutta la pratica e la tradizione religiosa e l'intero culto liturgico di Israele, come anche l'attribuzione di tutte le leggi a Mosè e i costanti ammonimenti dei profeti, tutte queste realtà mostrano l'importanza fondamentale di questo incontro con Dio. Non soltanto il singolo credente vive in virtù della luce e del potere di questo incontro, ma anche l'intera vita sociale e politica del popolo ebraico assume da ciò la sua direzione.

Dato che la storia è il luogo in cui tale patto si realizza nella pratica, è comprensibile come anch'essa acquisti un significato teologico. Similmente, la spiegazione dei successi e delle catastrofi risiede nel piano salvifico di Dio, che perciò include tutti i destini degli uomini e tutte le imprese sotto una volontà salvifica universale, che dispone ogni cosa per il «giorno del Signore» (Am 5,18; Is 2,17). Quel giorno porterà il compimento definitivo del regno di Dio su tutto il genere umano. La rivelazione, perciò, ha un significato di enorme portata; guarda alla storia del mondo nella sua interezza, dato che manifesta e raggiunge il riconoscimento della santità e dell'amore di Dio. Per questo motivo, nell'ambito dell'apocalittica giudaica viene attribuita una particolare importanza al tempo finale (escatologia). Ciò che accadrà e colui che verrà (il Messia) assumono così un significato centrale.

La «rivelazione dei misteri» (una nozione che compare per la prima volta in Dan 2,18) diventa un luogo comune nei documenti di Qumran. I devoti presenti a Qumran credono di possedere una rivelazione speciale per il tempo finale, una rivelazione accessibile soltanto «per il saggio e l'iniziato».

Per contrasto, l'Ebraismo degli scribi (che inizia con Esdra, nel IV secolo a.C.) dimostra di tendere a considerare la rivelazione come ormai conchiusa e a vedere il movimento profetico come attualmente finito. La tradizione giudaica accettò in genere queste posizioni. Solamente nel misticismo (Qabbalah, Hasidismo) si considerò appartenente all'ambito della rivelazione non soltanto l'atto storico, ormai totalmente compiuto, della rivelazione divina, ma anche la continua esperienza mistica di Dio; la funzione di quest'ultima, anzi, è proprio quella di spiegare le implicazioni della rivelazione storica e quindi di renderla intellegibile.

**Nuovo Testamento e Cristianesimo.** Fondandosi sulla interpretazione veterotestamentaria, gli scrittori del Nuovo Testamento interpretano la rivelazione come la comunicazione che Dio fa di se stesso, in Gesù Cristo e per suo mezzo. Tale atto viene considerato come la forma più elevata, finale, irrevocabile e non oltrepassabile di rivelazione di Dio nella storia (Eb 1,1ss.). Essa è unica perché, come la intendono i cristiani, nella persona di Gesù di Nazareth, colui che porta la rivelazione e il contenuto della rivelazione stessa (ossia la persona che insegna, e l'opera redentrice di Gesù) coincidono e costituiscono l'unico oggetto della rivelazione. È possibile ritrovare questa elaborazione in sede teologica del concetto neotestamentario di rivelazione soprattutto negli scritti di Paolo e di Giovanni.

***Paolo.*** Per esprimere l'idea della rivelazione, Paolo usa soprattutto le parole *apokalyptein* («scoprire, togliere dal nascondiglio») e *phaneroun* («rendere visibile, mostrare»). Il tema fondamentale che Paolo svolge è quello dello svelamento del mistero che è stato in precedenza nascosto e che ora è reso manifesto (Ef 1,9; Col 1,26). Con il termine rivelazione, di conseguenza, si indica la scoperta oppure lo svelamento di quel piano divino con cui Dio riconcilia a sé tutta l'umanità in Cristo. La rivelazione è una attività creativa, un atto salvifico escatologico, più che un semplice annuncio di messaggi o di elementi di conoscenza. Dio è realmente l'unico che agisce nel processo della rivelazione. È lui che fin dall'eternità decide che in suo Figlio egli si rivolgerà con amore al genere umano. L'incarnazione di suo Figlio nel grembo di una donna (Gal 4,4), la morte espiativa di questo Figlio sulla croce e la ricapitolazione o riunificazione del cosmo sotto di lui, come capo e primogenito di coloro che resuscitano dai morti (Rm 3,25; Col 1,18), rappresentano le diverse fasi necessarie al completamento di questo piano nascosto. In questo progetto Cristo stesso è l'oggetto che viene rivelato. La morte e la resurrezione di Cristo, e anche la Chiesa in quanto suo corpo, sono gli elementi che fanno parte di questo mistero di salvezza.

Se si accetta una applicazione del termine con una accezione più ampia, anche se sempre derivata, però, da quanto appena detto, si può asserire che anche gli apostoli «rivelano» la giustizia salvifica di Dio (Rm 1,17), in quanto essi proclamano la buona novella portata da Gesù (2 Cor 2,14). Nella pienezza dei tempi (Gal 1,16), il vangelo viene predicato a tutti i popoli (Rm 1,16; 16,26), non come una dottrina esoterica, propria delle religioni misteriche dell'Ellenismo, ma come un messaggio che è inteso a vantaggio dell'umanità intera e che fa sì che gli uomini e le donne siano pronti ad accettare lo scandalo della croce (1 Cor 1,18-25). Infatti è la vera essenza della rivelazione che deve essere accettata con fede e obbedienza. Non è necessario che vi sia una evidenza empirica che spinga all'ac-

cettazione; ma, d'altro canto, neppure può essere accettata o rifiutata in modo arbitrario, perché essa avanza ai suoi ascoltatori alcune richieste tali che non può essere rifiutata senza che da ciò ne risulti una colpa.

In breve: nell'epoca storica la rivelazione è ancora incompleta. Soltanto nel suo stadio definitivo di sviluppo, al ritorno di Cristo (*Parousia*), essa sarà completa. A quel punto, inoltre, la gloria promessa ai redenti sarà manifesta, perché sarà chiaro senza dubbio che questi ultimi risorgono e che sono figli ed eredi di Dio (1 Cor 1,7; 2 Ts 1,7; Rm 8,18-23).

***I sinottici.*** La rivelazione compiuta in Gesù è estremamente importante anche per la comunità primitiva. Le affermazioni fatte dagli evangelisti sinottici sono, in linea di principio, le stesse di quelle della predicazione di Paolo.

Non c'è alcun dubbio sul fatto che l'Antico Testamento sia un mezzo di rivelazione, per quanto la pienezza di tale evento ci venga soltanto in Cristo (Mt 5,17s.). Gesù è diverso rispetto a tutte le altre persone che hanno trasmesso una rivelazione, non soltanto perché egli afferma di avere una completa e diretta conoscenza della volontà salvifica di Dio (Mt 11,27; Lc 10,22), ma anche perché la sua opera messianica è essa stessa la rivelazione definitiva e chiama a una decisione senza condizioni (Mt 4,20; 8,22; 10,37ss.; Mc 1,18; *passim*).

***Giovanni.*** Il concetto di rivelazione emerge più chiaramente in Giovanni, sebbene egli non usi quasi mai il termine *apokalyptein*. Egli preferisce infatti il verbo *phaneroun* («rendere evidente, mostrare») e ama usare coppie di concetti che erano popolari nei movimenti religiosi ellenistici del suo tempo, specialmente lo gnosticismo: luce e tenebre, verità e falsità, vita e morte. L'espressione «dare testimonianza alla luce» è tipica della teologia giovannea.

Giovanni ritiene che il centro del suo messaggio sia il fatto stesso della rivelazione. Gesù non è soltanto colui che redime per mezzo della sua «opera»: egli è anche e soprattutto colui che proclama la verità di Dio e la vita e la luce del mondo (Gv 1,4). Dio è invisibile e inconoscibile. Soltanto il Figlio conosce il Padre e in lui il Padre è reso visibile e comprensibile (Gv 1,14; 1 Gv 1,1). Egli ha portato la conoscenza di Dio e gli ha dato testimonianza (Gv 1,18;3,11ss.); e parla in parole semplici del Padre (Gv 8,38). La rivelazione è perciò concessa a tutti, insieme alla persona del Logos (la Parola); è la manifestazione della vita e dell'amore di Dio (Gv 4,7ss.). Poiché Gesù è il Figlio unigenito, egli rivela il Padre in ciò che dice e in ciò che fa. «Chi ha veduto me, ha veduto il Padre» (Gv 14,9).

In armonia con la realizzata escatologia del vangelo secondo Giovanni, la fede, come risposta alla rivelazione, può ora essere descritta come «una capacità di vedere» (Gv 6,40; 12,45; 14,19). Ciò che è rivelato è già presente. Sebbene la rivelazione sia essenzialmente completata con la prima venuta di Gesù, tuttavia, Giovanni, come Paolo, può parlare della «rivelazione di Gesù» e della «gloria dei figli di Dio» riferendosi al ritorno di Cristo (1 Gv 2,28; 3,2).

***Apocalisse.*** L'*Apocalisse* di Giovanni è un libro del Nuovo Testamento che pone al centro della propria attenzione la fine dei tempi e il ritorno di Cristo. Questa opera suppone che già sia stata fatta la proclamazione della salvezza raggiunta mediante la croce e la resurrezione di Gesù e, secondo la visione che Giovanni ebbe a Patmos dell'Apocalisse, interpreta le persecuzioni e le sofferenze sopportate dalle comunità alla luce della speranza del loro compimento futuro. Le immagini e i simboli presenti nel libro, tratti dall'apocalittica giudaica, hanno lo scopo di spingere il lettore alla perseveranza e alla fedeltà. I diversi inni della liturgia celeste riflettono la risposta della Chiesa ai giudizi di Dio, che si propongono, in ultima analisi, la salvezza della creazione; cosa questa che sarà raggiunta nonostante le spaventose catastrofi che sono annunziate.

**Islamismo.** L'interpretazione islamica della rivelazione deriva strettamente da quella della Bibbia. La *Waḥy*, ossia la rivelazione, proviene da Dio, di solito attraverso l'azione dell'arcangelo Gabriele. Essa ha a che fare con gli ordini di Dio, con la sua volontà misteriosa, con l'annunzio del giudizio e dei suoi comandamenti, della legge divina (*sharī'ah*). La rivelazione è stata affidata ai profeti e, nella sua forma definitiva, a Maometto, il quale la ricevette attraverso sogni, visioni e voci. Essa è depositata nel Corano, il cui archetipo increato è stato portato in cielo fino al trono di Dio. Questa parola increata non è, comunque, la fonte per mezzo della quale Dio fa conoscere se stesso (come avviene nella teologia cristiana). Sotto questo aspetto, anzi, la concezione musulmana si avvicina maggiormente a quella ebraica, pur distinguendosi nello stesso tempo da quest'ultima per l'assenza di qualsiasi promessa. Nel Corano, il contenuto della rivelazione è costituito da una sapienza e una guida per la vita e, soprattutto, da avvertimenti e dall'annunzio del giudizio finale. Inoltre, dal momento che la sua origine proviene direttamente da Dio, la rivelazione non può essere alterata.

**Zoroastrismo.** Zarathustra (VII-VI secolo a.C.) fu un altro profeta che esula dall'ambito biblico. Anche lui ritenne che la rivelazione avesse la sua origine nell'azione volontaria di un Dio unico e personale. Il dualismo, che è d'altronde un aspetto prevalente nel mondo iranico, si fonda sopra una rivelazione originale fino al punto che quest'ultima richiede una decisione etica in-

condizionata. Seguendo l'esempio di Ahura Mazda, anche i suoi seguaci scelgono il bene contro il male. Questa tensione ben presto, comunque, si rafforza in un dualismo di natura ontologica. Il mondo è suddiviso tra bene e male e perciò riflette, a tutti i livelli in cui il cosmo è strutturato, l'opposizione tra le virtù e i loro contrari. La storia diventa il campo di una lotta che è predeterminata da Dio e che terminerà con il giudizio e la trasfigurazione.

**Induismo.** Anche nell'Induismo è possibile parlare di rivelazione, assegnandole lo stesso significato che tale concetto assume per gli storici delle religioni. Ai Veda viene riconosciuto lo *status* di rivelazione sacra: *śruti* («ciò che viene ascoltato», cioè rivelato direttamente dagli dei e dai profeti) è chiaramente distinto da *smṛti* («ciò che viene ricordato», ossia composto dagli uomini). Secondo la fede induista, la letteratura vedica esiste fin dall'eternità, è di origine soprannaturale ed è stata trasmessa agli uomini da profeti ignoti, vissuti in un periodo lontanissimo.

Nel *Ṛgveda*, le forze e gli elementi della natura sono visti come divinità. Successivamente, tuttavia, emerse l'interrogativo se dietro alla molteplicità delle divinità vi potesse essere un fondamento nascosto e ultimo del mondo. Le Upaniṣad si occupano particolarmente del problema dell'identità di *ātman* e *brahman* (i principi rispettivamente dell'individuo e del cosmo), e della trasmigrazione delle anime e della redenzione.

Anche presso altre religioni si possono rintracciare sia la nozione di rivelazione che la consapevolezza della trascendenza, sebbene spesso soltanto in forma oscura e confusa, indipendentemente dal fatto che anche nelle forme arcaiche delle religioni sia rintracciabile una idea particolarmente chiara di Dio. Anzi, a causa proprio di quest'ultimo fatto, molti studiosi delle religioni in passato accettarono l'esistenza di una rivelazione primordiale, sotto la forma di una conoscenza di Dio donata alle origini, nella fase più antica della storia umana. Oggi, tuttavia, questa concezione non è più accolta.

[Vedi *ENTUSIASMO* e *ISPIRAZIONE*; *IEROFANIA*, vol. 1; *DIVINAZIONE, ORACOLO* e *PROFEZIA*, vol. 2].

## BIBLIOGRAFIA

Per le informazioni di base sull'argomento, possono essere consultate con profitto le voci in varie opere di riferimento: *Offenbarung*, in *Lexicon für Theologie und Kirche*, 2ª ed., VII, Freiburg 1962; *Offenbarung*, in *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, 3ª ed., IV Tübingen 1960; e *Révélation*, in *Dictionnaire de théologie catholique*, VI, Paris 1937. Di particolare valore è K. Rahner, *Revelation*, in *Sacramentum Mundi. An Encyclopedia of Theology*, V, New York 1969.

Gli aspetti della rivelazione accessibili alla fenomenologia della religione sono riassunti in G. van der Leeuw, *Phänomenologie der Religion*, 1933, Tübingen 1956 (2ª ed.) (trad. it. *Fenomenologia della religione*, Torino 1975); e in Th.P. van Baaren, *Voorstellingen van Openbaring. Phaenomenologisch Beschouwd*, Utrecht 1951 (con riassunto in inglese). Ottima analisi in *Revelation and Religion. Studies in the Theological Interpretation of Religious Types*, New York 1954. Per un approccio a questo tema dal punto di vista della storia delle religioni, cfr. M. Eliade, *Histoire des croyances et des idées religieuses*, I-III, Paris 1976-1983 (trad. it. *Storia delle credenze e delle idee religiose*, I-III, Firenze 1979-1983).

Sull'esame del tema nell'Islamismo, cfr. A.J. Arberry, *Revelation and Reason in Islam*, London 1957. Sull'Induismo, cfr. K.S. Murty, *Revelation and Reason in Advaita Vedanta*, 1969, Livingston/N.J. 1974.

Per le discussioni sulla rivelazione naturale, cfr. F. van Steenberghen, *Dieu caché*, Louvain 1961; e *Gottesbeweise. Vergängliches-Unvergängliches in denkender Glaube*, Frankfurt 1966.

Sul concetto biblico di rivelazione si possono consultare: H.W. Robinson, *Inspiration and Revelation in the Old Testament*, Oxford 1956 (4ª ed.); E. Voegelin, *Order and History*, I: *Israel and Revelation*, Baton Rouge 1956; E.F. Scott, *The New Testament Idea of Revelation*, New York 1935; e F.C. Grant, *Introduction to New Testament Thought*, New York 1950 (trad. it. *La formazione del Nuovo Testamento*, Brescia 1972). Per le discussioni teologiche sulla rivelazione, cfr. R. Bultmann, *The Concept of Revelation in the New Testament*, in *Existence and Faith. Shorter Writings of Rudolf Bultmann*, New York 1960; R. Guardini, *Die Offenbarung. Ihr Wesen und ihre Formen*, Würzburg 1940; K. Barth, *Das christliche Verständnis der Offenbarung*, München 1948; P. Tillich, *Systematic Theology*, I-III, Chicago, 1951-1963; K. Rahner, *Hörer des Wortes. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie. Neu bearbeitet von J.B. Metz*, München 1963 (2ª ed.) (trad. it. *Uditori della Parola*, Roma 1988); e W. Pannenberg, *Offenbarung als Geschichte*, Göttingen 1961 (trad. it. *Rivelazione come storia*, Bologna 1969).

JOHANNES DENINGER

**RIVOLUZIONE.** Lungo il corso della storia, la religione si è in genere presentata come un principio di solidarietà sociale e questo fatto è indubbiamente collegato alla vera essenza della religione, che offre sia una serie di valori fondamentali per la regolazione della vita dell'uomo sulla terra, sia una guida per la ricerca, da parte dell'uomo, di significato e di salvezza. Poiché in tutte le società tradizionali tanto la natura quanto la società erano considerate parte dello stesso universo cosmico, controllato da divinità oppure da spiriti, la legittimazione religiosa dell'ordine sociale si sviluppò in modo naturale.

Da molto tempo si conosceva già il ruolo integrativo della religione. Il razionalista settecentesco Voltaire,

per esempio, assicurava al suo discepolo, Federico il Grande, che un «principe saggio e coraggioso, con denaro, truppe e leggi, può ben governare gli uomini senza l'aiuto della religione», ma la maggior parte dell'umanità e i saggi che l'hanno consigliata hanno preferito non correre il rischio di fidarsi della saldezza e del potere dell'autorità politica. Nei suoi *Discorsi* (1517), Machiavelli definiva la religione «il più necessario e sicuro sostegno di qualsiasi società civile», ed esortava principi e capi di Stato a «incoraggiare le istituzioni della religione nei propri paesi, perché è facile mantenere religioso il popolo e, di conseguenza, ben guidato e unito». La durata degli imperi, affermava il conservatore francese Joseph de Maistre in uno scritto posteriore alla Rivoluzione francese, «è sempre stata proporzionata all'influenza che il principio religioso ha esercitato all'interno del sistema politico». L'affermazione enfatica che per una società è importante percepire che ci sono alcuni valori condivisi da tutti, rese de Maistre amico del suo compatriota, il sociologo Émile Durkheim, probabilmente il più noto portavoce moderno dell'idea che la funzione primaria della religione è la conservazione dell'unità sociale.

Ma la religione si è spesso comportata anche come un agente della mobilitazione rivoluzionaria. Essa coinvolge norme morali trascendenti, che definiscono un ideale sul quale si può misurare il comportamento dell'uomo. Perciò coloro che sono scontenti – politicamente, economicamente, socialmente oppure spiritualmente – possono facilmente trovare nella religione un forte sostegno per il loro attacco allo *status quo*. La religione può essere un potente agente per spingere i pensieri degli uomini oltre la tradizione; essa può diventare la dinamica spirituale della rivoluzione che George Sorel chiamava il «mito sociale». Come osservava nel XVI secolo il giudizioso Richard Hooker, durante un periodo di grandi cambiamenti religiosi e sociali, quando la mente degli uomini è già «persuasa che è il volere di Dio che si facciano quelle cose che essi gradiscono, le loro opinioni sono come un cruccio continuo, che non dà loro requie finché non hanno messo in pratica le loro speculazioni». La religione può fornire all'uomo lo zelo del vero credente che sa di essere nel giusto e che agisce con forza poiché attua il volere di Dio e conta sull'aiuto di lui.

Mentre alcune idee religiose, come il concetto di regalità sacra che si trova in molte società premoderne, hanno rinforzato un modello di sottomissione politica e di quietismo, la maggior parte delle idee religiose sul governo non hanno avuto analoghe conseguenze politiche in modo inequivocabile. L'antica dottrina cinese del mandato del Cielo, per esempio, legittimava il governo dell'imperatore, il Figlio del Cielo, che faceva risalire il titolo ai suoi antenati deificati, ai quali il Cielo, la divinità suprema, aveva conferito il diritto di governare. E tuttavia il mandato del Cielo non veniva considerato concesso in perpetuo o incondizionatamente. Il Cielo richiedeva giustizia e buon governo e deponeva i governanti che abusavano del loro eminente ufficio. Perciò, proprio come il concetto fu apparentemente efficace per giustificare la presa del potere della dinastia Chou (intorno al 1028 a.C.), che affermava di possedere un mandato divino per il semplice fatto di aver sconfitto la precedente dinastia Shang, così il mandato del Cielo poté più tardi essere invocato da tutti i nuovi aspiranti al governo supremo. Nella lingua cinese, infatti, la rivoluzione è chiamata *ko ming*, letteralmente: «rottura del mandato».

Anche le idee cristiane sulla provvidenza divina e sull'origine e approvazione del governo da parte di Dio hanno avuto risultati assai disparati: hanno contribuito a sostenere e a santificare l'autorità politica, ma sono state anche usate per giustificare la ribellione. Nell'idea deterministica del mondo di Agostino di Ippona, nulla potrebbe esistere senza l'approvazione divina. La provvidenza divina ha organizzato le cose in modo tale che tutto il male del mondo sia diretto verso un qualche bene. Dio assegna i governanti secondo i meriti dei popoli; e nell'ottica della sua onnipotenza e giustizia i tiranni vanno considerati la retribuzione di Dio per la perversità della gente. Sia i re giusti sia i crudeli tiranni regnano soltanto per la provvidenza di Dio; nessuno può opporvisi.

Questo vangelo di sottomissione, una giustificazione per il teologo desideroso di ottenere un appoggio secolare per la soppressione dell'eresia, oppure per un Martin Lutero che aveva bisogno dell'aiuto dei principi del Sacro Romano Impero, fu un handicap pesante per i cristiani, ansiosi di combattere le pretese del potere temporale assoluto. Perciò, nel tardo XVI secolo in particolare, venne data una nuova interpretazione alla dottrina della provvidenza divina, in modo da rendere possibile alcune particolari azioni politiche. Teodoro Beza, discepolo di Calvino, ammise che nulla può esistere senza l'approvazione divina e che Dio usa i cattivi atti dei peccatori per punire altri peccatori. Ma, egli domandava, perché non potrebbe essere il volere di Dio che i tiranni siano puniti dal popolo più che il popolo dai tiranni? Durante la rivoluzione puritana (la guerra civile inglese) l'umanista cristiano John Milton rifiutò l'affermazione che Dio aveva posto la nazione inglese sotto la schiavitù di Charles Stuart e che, perciò, si poteva fare affidamento solamente su Dio per liberarla. Se si può dire che Dio pone in schiavitù un popolo ogniqualvolta un tiranno prevale su di esso, egli si domandava, perché allora non si potrebbe dire

anche che Dio lo ha reso libero ogniqualvolta un popolo ha abbattuto il suo tiranno?

Ma questo tipo di ragionamento teologico, utile in chiave politica, non ebbe origine né da Beza né da Milton. Intorno al 1110, infatti, Ugo di Fleury aveva insegnato, nel suo *De regia potestate*, che Dio punisce i cattivi principi mediante l'insubordinazione del loro popolo, e la stessa idea si ritrova anche nel Cristianesimo orientale. La *Cronaca di Kiev* considerava la rivolta dei contadini contro il loro principe un atto della volontà di Dio, che puniva il principe per la sua cattiva condotta. Più recentemente, una lettera pastorale emanata nel 1967 da «Sedici Vescovi del Terzo Mondo» dichiarava che «i cristiani e i loro pastori devono sapere come riconoscere la mano dell'Altissimo in quegli eventi che di tanto in tanto abbattono i potenti dai loro troni e sollevano gli umili». È superfluo dire che l'arruolamento forzato di Dio nella causa della ribellione non è oggigiorno monopolio soltanto della sinistra politica. In Brasile, dopo il colpo militare del 1964, un gruppo di vescovi e arcivescovi brasiliani ringraziò Dio per aver ascoltato la loro preghiera per la liberazione dal pericolo comunista. La divina provvidenza, essi sostenevano, si era manifestata in modo tangibile.

Ma è opportuno segnalare altre conseguenze contraddittorie della dottrina della provvidenza divina. L'accettazione del ruolo onnipotente della divinità può portare al fatalismo e all'inazione, ma può anche spronare il popolo a uno sforzo vigoroso, se la gente è convinta che Dio è dalla loro parte. Perciò i primi scrittori apocalittici consigliavano la completa fiducia nell'intervento diretto di Dio, che avrebbe redento Israele, mentre in seguito gli zeloti, impegnati nella guerra escatologica contro Roma, credevano che Dio avrebbe inaugurato una nuova era di libertà e di giustizia solamente se i pii guerrieri avessero partecipato attivamente alla realizzazione del piano divino. In questo caso, la forte fede nella certezza dell'assistenza divina agiva per ispirare uno sforzo e una fortezza superiori e dava, alla lotta contro Roma, il carattere della guerra santa. L'azione rivoluzionaria si fondeva con l'idealismo utopistico e messianico e portava a un disprezzo dichiarato della potenza irresistibile di Roma, mentre una valutazione realistica della forza romana avrebbe di fatto cancellato ogni speranza di successo.

Il fatto che la maggior parte delle dottrine religiose abbiano un carattere versatile e che siano aperte a diverse letture non significa, tuttavia, che il contenuto dottrinale di una religione sia del tutto irrilevante per la politica. Sebbene tutte le religioni siano potenzialmente quietistiche oppure rivoluzionarie, tuttavia le proporzioni relative di queste implicazioni politiche differenti sono variabili. Considerando il fenomeno del millenarismo politico, per esempio, notiamo che certe tradizioni religiose portano più di altre all'attesa di una prossima età di beatitudine. Nell'Induismo e nel Buddhismo, per esempio, l'idea ciclica della storia, implicita per il flusso perpetuo e la ripetizione infinita del dramma cosmico, sembra scoraggiare le idee millenaristiche, proprio come, al contrario, la teoria lineare della storia e l'aspettativa di una salvezza finale dell'umanità, nell'Ebraismo, nel Cristianesimo e nell'Islamismo, forniscono l'ispirazione per il sogno millenaristico di una eterna redenzione terrena.

La *leadership* delle organizzazioni e dei movimenti religiosi è spesso di considerevole importanza per determinare la posizione politica di quel gruppo. Il capo carismatico di un movimento millenaristico è un potente rappresentante del mutamento radicale. In qualità di portatore di una profezia millenaristica, egli non è solamente un difensore dei bisogni avvertiti dal popolo o un agitatore della masse, ma è anche la causa del movimento che egli guida. L'idea ambiziosa e provocatoria del profeta millenaristico relativa a ciò che il mondo dovrebbe essere accresce le aspettative e il malcontento, che possono portare a una situazione rivoluzionaria. Il successo limitato della *conscientizaçao*, il tentato «sollevamento della coscienza» della popolazione contadina dell'America meridionale da parte di vari gruppi radicali, mostra che questa impresa incontra serie difficoltà se affidata a persone appartenenti al ceto comune e secolare.

Riassumendo, si può considerare la religione tanto un sostegno per le istituzioni riconosciute della società quanto una forza rivoluzionaria, perché essa racchiude in sé elementi per l'integrazione ma anche per il mutamento radicale. La religione può moderare il conflitto sociale, svalorizzando gli interessi terreni ed enfatizzando la felicità nell'aldilà, ma la sua promessa di un intervento divino nelle questioni umane può anche rinforzare la speranza che una vita migliore sia possibile qui sulla terra. In molti casi, perciò, gruppi diversi all'interno di una medesima religione si troveranno sui due lati della barricata. Il volere di Dio, se visto attraverso la lente dei desideri e degli interessi umani, può essere letto, e infatti di solito lo è, in molti modi diversi.

Che la religione scoraggi oppure favorisca la rivoluzione, dipende da variabili quali il rapporto dell'istituzione religiosa con lo Stato, oppure la presenza o l'assenza di un capo forte. Tutte le religioni a noi note possono assumere entrambi i ruoli, sebbene le tradizioni intellettuali e organizzative da esse possedute propenderanno in qualche modo più in una direzione che nell'altra. Sono importanti anche i fattori legati a una certa situazione, quali possono essere, per esempio, le relative possibilità di successo di una rivolta.

Sono quattro, in definitiva, le modalità per mezzo delle quali la religione può assumere un atteggiamento rivoluzionario:

1. *Le rivolte millenaristiche* si scatenano: a) quando si determinano situazioni di angoscia o di disorientamento e le cause non sono chiaramente percepibili oppure appaiono non risolvibili con i rimedi ordinari e disponibili; b) quando una società o un gruppo è profondamente attaccato a una particolare visione religiosa sul mondo e quando la religione di quelle società attribuisce particolare importanza alle idee millenaristiche; e, infine, c) quando un individuo o un gruppo di individui ossessionato da fantasie di salvezza riesce a stabilire una guida carismatica sopra un movimento sociale.

2. *Il nazionalismo religioso militante* nasce all'interno di un popolo colonizzato quando vi sia un risveglio della consapevolezza nazionale. La religione soddisfa il sentimento di identità nazionale; diventa un simbolo per l'affermazione di se stessi contro il regime coloniale, che di solito è indifferente, se non ostile, al credo nativo.

3. *I leader di istituzioni religiose ben organizzate sul piano ecclesiastico possono incoraggiare una agitazione rivoluzionaria* perché dimostrano una certa simpatia per gli scopi di questa rivoluzione, oppure perché stanno proteggendo gli interessi dell'istituzione religiosa medesima. Questi vantaggi possono essere di carattere temporale, oppure spirituale, oppure entrambe le cose. Possono avere come conseguenza la difesa dei possessi terreni oppure la protezione della missione dell'istituzione religiosa in quanto canale della grazia divina per l'uomo.

4. *Singoli teologi o laici sostengono un movimento rivoluzionario* per attribuire un significato sociale e politico concreto agli elementi trascendenti della loro fede, come avviene nella «teologia della rivoluzione» cristiana. Questi rivoluzionari religiosi spesso operano di concerto con i movimenti rivoluzionari secolari e molti perdono in essi la loro identità.

Proprio nello stesso modo in cui, nelle epoche più antiche, la religione fu spesso usata per mantenere lo *status quo*, così oggi in molte parti del mondo è diventata l'ancella della rivoluzione. La croce del Cristianesimo, la mezzaluna dell'Islamismo, e anche la pacifica ruota della preghiera del Buddhismo sono state arruolate per sostenere i movimenti e i regimi rivoluzionari, che sono spesso identificati con la liberazione, la modernizzazione e il progresso, sebbene, come avviene soprattutto nel caso dei movimenti rivoluzionari islamici, il cambiamento radicale e di grande portata suscitato dalla rivoluzione possa comportare una modernizzazione selvaggia e una restaurazione dei modi antichi. Se questo nuovo rapporto tra religione e rivoluzione promuoverà davvero la libertà e la felicità degli uomini, è, ovviamente, una domanda cui nessuno può ancora rispondere. La religione ha la sua parte in questa celebrazione della spietatezza e della violenza eroiche. Essa continua a ispirare l'omicidio tanto nell'Irlanda del Nord quanto nel subcontinente indiano e nelle Filippine, dimostrando ancora una volta che lo zelo religioso può essere una forza potente per l'amore, ma anche una forza importante per l'odio e per la disumanità dell'uomo contro l'uomo. Le diverse teologie della rivoluzione rendono gli uomini insensibili di fronte alle crudeltà e agli odi che accompagnano inevitabilmente le sollevazioni rivoluzionarie. Ciò che la teologizzazione della rivoluzione non può, in ogni caso, fare è stabilire con sicurezza il carattere progressista di tali rivolte. Questo giudizio è riservato alle generazioni future, le sole che avranno l'opportunità di vivere sperimentando le conseguenze delle scelte attuali.

## BIBLIOGRAFIA

Studio classico sul ruolo sociale della religione rimane É. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris 1912 (trad. it. *Le forme elementari della vita religiosa*, Milano 1963). Sul fenomeno del millenarismo rivoluzionario, cfr. B.R. Wilson, *Magic and the Millennium*, New York 1973; e Sylvia L. Thrupp (cur.), *Millennial Dreams in Action*, 1962, New York 1970, specialmente il saggio ivi contenuto di N. Cohn, *Medieval Millenarianism. Its Bearing on the Study of Millenarian Movements*. Per le manifestazioni politiche del Cristianesimo, si consulti E. Troeltsch, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, Tübingen 1912 (trad. it. *La dottrina sociale delle Chiese e dei gruppi cristiani*, I-II, Firenze 1969); e inoltre, per il XVI secolo, J.W. Allen, *A History of Political Thought in the Sixteenth Century*, London 1951 (3ª ed.). Per una trattazione più completa dell'argomento di questo saggio e per una ulteriore bibliografia, cfr. G. Lewy, *Religion and Revolution*, Oxford 1974.

GUENTER LEWY

**ROSACROCE.** Sebbene la segretezza che lega i suoi membri limiti necessariamente la conoscenza delle comunità dei Rosacroce e del loro leggendario fondatore, Christian Rosencreutz (il cui cognome significa appunto «Rosacroce»), alcuni documenti editi all'inizio del XVII secolo e, a partire da quell'epoca, un buon numero di allusioni ai Rosacroce forniscono le informazioni fondamentali su queste comunità e abbozzano il loro significato all'interno delle tradizioni esoteriche che sorsero nella prima Europa moderna. Le vicende personali di Christian Rosencreutz furono esaltate e diffu-

se attraverso la pubblicazione della *Fama Fraternitatis* (1614) e della *Confessio Fraternitatis* (1615), che narravano la sua vita e i suoi insegnamenti e descrivevano la comunità da lui fondata. Un terzo documento, la *Chymische Hochzeit Christiani Rosencreutz* (1616), presentava il processo iniziatico dell'alchimista, la cui rappresentazione era basata in parte sulle nozze reali tra Federico V, elettore palatino, e la principessa Elisabetta, figlia di Giacomo I d'Inghilterra.

**La storia.** Secondo questi documenti, Christian Rosencreutz era uno studioso tedesco, nato nel 1378 e vissuto fino a 106 anni. Centoventi anni dopo la sua morte, i suoi seguaci, obbedendo ai suoi ordini, ne aprirono la tomba e annunciarono questo fatto come l'«apertura» di una nuova epoca per l'Europa. La tomba conteneva presmibilmente il corpo incorrotto di Rosencreutz, vari manufatti e alcuni testi che riassumevano i suoi insegnamenti. Nella sua ricerca della sapienza, Rosencreutz aveva viaggiato in Terra Santa, in Egitto, in Marocco e in Spagna; i suoi insegnamenti riflettevano le influenze dell'alchimia, dell'Ermetismo alessandrino, dello Gnosticismo cristiano, del misticismo ebraico (Qabbalah) e della tradizione medica di Paracelso. Seguendo i progressi della sua preparazione e del suo studio, Rosencreutz, insieme a tre compagni, fondò la Società dei Rosacroce. Questa comunità aveva come unico scopo quello di occuparsi (al modo di Paracelso) di coloro che sono stanchi della libertà. Ai suoi membri era richiesto di viaggiare per acquisire e diffondere la conoscenza, di riferire ogni anno per lettera o di persona al centro (chiamato La Casa dello Spirito Santo) che Rosencreutz aveva fondato, di non indossare alcun abito particolare, di ricercare dei discepoli e dei successori terreni e di utilizzare la rosacroce come sigillo e simbolo.

Non a caso la pubblicazione dei documenti sopra citati nonché la presunta apertura della tomba di Rosencreutz si collocano all'inizio del XVII secolo, situando così il movimento dei Rosacroce direttamente nel vivo delle correnti della Riforma e della Controriforma. I documenti, inoltre, comparvero originariamente in Boemia, una regione che all'epoca era una fucina di alchimisti, di liberi pensatori, di visionari millenaristi e di aderenti alle più diverse tradizioni religiose. La paternità dei tre testi fondamentali è stata attribuita a Johann Valentin Andreae (1586-1654), un teologo e mistico luterano. Andreae in seguito descrisse la storia dei Rosacroce fino alla sua epoca come pura invenzione; alla loro pubblicazione, comunque, i testi furono accolti in modo entusiastico. Con la caduta, nel 1620, del breve regno in Boemia di Federico e di Elisabetta e lo scoppio della guerra dei Trent'anni, il movimento dei Rosacroce venne associato al Protestantesimo e agli «insegnamenti eretici». Come parte della loro campagna contro i Rosacroce, anche i gesuiti composero il loro documento in perfetto stile rosacrociano, la *Rosa Jesuitica* (circa 1620).

Nel corso del XVII secolo, alcune figure eminenti di Rosacroce come Michael Maier, il «Grande Ermetico» (1568-1622) e il medico Robert Fludd (1574-1637) furono di grande aiuto per la diffusione del pensiero e dell'influenza del nuovo movimento, rispettivamente sul continente e in Inghilterra. Si attribuisce all'antiquario Elias Ashmole (1617-1692) l'incontro tra i Rosacroce e la Massoneria. [Vedi *MASSONERIA*]. Ciò che legava tra loro questi pensatori, così come le tante altre figure minori, era piuttosto una generica adesione alle idee dei Rosacroce che una vera e propria appartenenza alla fratellanza. Le osservazioni di Cartesio e di Leibniz (i quali ricordano che, di fronte alla segretezza dell'ordine dei Rosacroce, i loro tentativi di incontrare un Rosacroce vivo erano risultati del tutto vani) confermano la tesi che il movimento fosse soprattutto un approccio religioso e intellettuale all'esistenza, piuttosto che una reale organizzazione. Alla luce di questa osservazione, allora, perde ogni importanza la questione se Francesco Bacone fosse personalmente un Rosacroce, poiché egli fu certamente influenzato e partecipò alle correnti ispirate dal pensiero dei Rosacroce e che influenzavano ampiamente la vita intellettuale europea.

Dopo un periodo di relativo offuscamento, durante il XVIII e il XIX secolo, il movimento dei Rosacroce godette infine di un nuovo risveglio. Nella ripresa e nella nuova diffusione del pensiero del movimento si distinse soprattutto la Societas Rosicruciana di Inghilterra, fondata verso la fine del secolo XIX da Robert Wentworth Little (morto nel 1878). I centri di diffusione, comunque, furono numerosi. In questo sforzo, purtroppo, gli interessi polemici dei diversi gruppi di Rosacroce finirono per rendere ancora più oscura la già incerta storia delle relazioni tra le diverse correnti europee e misteriose le vicende dell'origine stessa del movimento in Europa. Intorno al 1980, infine, esistevano negli Stati Uniti due diverse organizzazioni di Rosacroce: la Societas Rosicruciana of America, fondata a New York e all'epoca con sede a Kingston nello Stato di New York; e l'Ancient and Mystical Order of Rosae Crucis, con sede a San José, in California. La Societas Rosicruciana pubblicava trimestralmente il «Mercury», il cui primo numero risale al 1916; l'Ancient and Mystical Order pubblicava invece il «Rosicrucian Digest», che iniziò le sue pubblicazioni con il titolo «Triangle» nel 1921.

Accanto all'istituzionalizzazione delle organizzazioni dei Rosacroce, la fine del XIX secolo assistette al for-

te influsso del pensiero dei Rosacroce sull'esoterismo occidentale. Le tradizioni dei Rosacroce vennero formalizzate nell'Ordine dell'Alba Dorata (Order of the Golden Dawn), una associazione ermetica i cui iniziati praticavano una disciplina spirituale che affermavano fosse basata sui principi della scienza occulta e della magia di Ermete Trismegisto. L'Ordine annoverò tra i suoi membri anche William Butler Yeats e Aleister Crowley. L'influsso del pensiero dei Rosacroce si avverte anche in alcune opere artistiche ispirate a un rinascimento idealistico e a un estetismo occultistico, come nei Salons de la Rose et Croix di Joséphin Peladan, a Parigi; e inoltre nell'attività e nel pensiero di Rudolf Steiner e nella sua Società Antroposofica. [Vedi *ANTROPOSOFIA* e *STEINER, RUDOLF*].

**Le dottrine.** Fin dai suoi inizi, il movimento dei Rosacroce diffuse un messaggio di riforma globale, predicò una nuova illuminazione, promise un nuovo Paradiso e insegnò una singolare mescolanza di ispirazione religiosa, devozione evangelica e magia. La «scienza» dei Rosacroce prevedeva un sistema di matematica e meccanica adatto al mondo inferiore, un sistema di matematica celeste rivolto al mondo superiore e infine un sistema di magia angelica da applicare al mondo sovraceleste. Secondo i loro principi, infatti, anche la sfera angelica può essere penetrata grazie all'uso della tecnica dei Rosacroce, e dunque è possibile raggiungere l'essenza di tutta la realtà. Agli iniziati viene offerta l'intuizione della natura di tutto ciò che esiste. Il principio ermetico «come sopra, così sotto», tipico anche dell'insegnamento dei Rosacroce, influenzò profondamente il primo pensiero scientifico moderno, e si ritiene addirittura che il pensiero dei Rosacroce, così come altre vie occulte, abbia contribuito ad aprire la strada per la nascita della scienza moderna.

La *Chymische Hochzeit* raffigura gli aspetti iniziatici del movimento dei Rosacroce. Riprendendo alcuni temi già proposti dalla *Fama* e dalla *Confessio*, descrive la partecipazione di Christian Rosencreutz alla cerimonia delle nozze reali. Invitato, mentre sta preparandosi alla santa Comunione, per il giorno della vigilia di Pasqua, Rosencreutz si mette in cammino verso un magico castello, ripieno di incredibili tesori. Qui partecipa infine al pranzo di nozze, ma durante la Settimana Santa assiste a molte meraviglie e viene iniziato agli ordini cavallereschi. Questa narrazione romanzesca si propone come una allegoria spirituale della trasformazione interiore di Rosencreutz e insieme della trasformazione dell'iniziato alla dottrina dei Rosacroce.

La dimensione esoterica di questa trasformazione è resa mediante simboli alchemici. L'unione della sposa e dello sposo rappresenta il matrimonio mistico dell'anima, e questa immagine spirituale si collega alla metafora alchemica della fusione degli elementi. In modo analogo, anche il tema della morte spirituale e della rinascita è legato all'alchimia della trasmutazione degli elementi. Anche i componenti simbolici che costituiscono l'emblema stesso della rosacroce evidenziano l'importanza della tradizione alchemica per la disciplina spirituale dei Rosacroce: nel lessico alchemico, infatti, *ros*, la rugiada, è il solvente dell'oro, mentre *crux*, la croce, equivale alla luce.

L'emblema, comunque, rimanda anche ad altre tradizioni simboliche. Alcuni suoi aspetti, per esempio, mostrano le origini cavalleresche del movimento dei Rosacroce. Le «nozze chimiche», infatti, conducono all'iniziazione di Christian Rosencreutz come cavaliere della rosacroce, e l'iniziazione che egli sperimenta nel racconto allegorico è simile a quella realmente affrontata da Federico V (all'epoca del suo matrimonio) per entrare nell'Ordine inglese della Giarrettiera, il cui simbolo araldico è la rossa croce di san Giorgio.

Il simbolo della rosa e della croce, infine, richiama le immagini mistiche della rosa della Vergine e della morte di Cristo. (Si ricordi che, per pura coincidenza, la rosacroce fu anche uno degli emblemi di Lutero). Secondo i Rosacroce contemporanei, infine, l'interpretazione della rosacroce si fonda sulla massima «né croce, né corona», cioè sulla credenza che è possibile arrivare alla rosa (che simboleggia il divino) soltanto attraverso la sofferenza e la morte.

## BIBLIOGRAFIA

A.E. Waite, *Real History of the Rosicrucians*, London 1887, è la trattazione classica sul movimento dei Rosacroce. Magus Incognito (pseudonimo di C.E. Brooksmith), *The Secret Doctrine of the Rosicrucians*, Chicago 1918, è invece uno studio poco obiettivo sugli insegnamenti e sui simboli. Il migliore studio recente, in particolare sull'ambiente culturale, intellettuale e politico da cui emerse il movimento dei Rosacroce, è Frances A. Yates, *The Rosicrucian Enlightenment*, London 1972 (trad. it. *L'Illuminismo dei Rosa-Croce. Uno stile di pensiero nell'Europa del Seicento*, Torino 1976), che presenta con completezza le diverse posizioni della critica recente. P.M. Allen e C. Pietzner (curr.), *A Christian Rosencreutz Anthology*, Blauvelt/N.Y. 1968, fornisce una comoda raccolta di testi su Rosencreutz e di saggi di R. Steiner e di altri adepti dell'Antroposofia. F. King, *Magica*, London 1975, indaga gli influssi del movimento dei Rosacroce sulla magia occidentale.

HARRY WELLS FOGARTY

**SACRILEGIO.** La maggior parte dei dizionari definisce il *sacrilegio* come una «violazione di ciò che è sacro», e un simile atto è comunemente interpretato come una offesa alla religione. Un dizionario latino spiegherebbe ulteriormente che il *sacrilegio* è prima di tutto un furto da un luogo sacro, che perciò implica profanazione. Questo è chiaro dalla parola stessa, che deriva da *sacer* («sacro») e *lego* («raccogliere», cioè «rubare»).

Ovviamente la storia delle religioni è scarsamente interessata al furto nel tempio o nella chiesa in quanto tale. Il sacrilegio diventa un oggetto di indagine soltanto nella misura in cui esso mostra modelli religiosi specifici che, sebbene siano forse derivati da fatti reali, non presentano più un legame così stretto con essi. Per lo storico delle religioni, il sacrilegio diventa interessante soltanto quando è identificato con un elemento che all'interno di qualche movimento mira a capovolgere o a riformare una religione istituzionalizzata, come ad esempio nel caso di qualche specie di attività antinomica. Non occorre dire che questo tipo di «sacrilegio» è empio e criminale soltanto per una delle parti implicate, quella che ha un interesse nel presentare i fatti in modo tale da mostrare che essi mirano a sovvertire le regole religiose e sociali accettate. Nella maggior parte dei casi di quello che sembra essere un conflitto interreligioso, invece, la parte incriminata non è realmente colpevole di una qualche intenzione sacrilega. Questa viene attribuita ad essa soltanto perché si comporta secondo un codice religioso e morale differente. Gli ambienti taoisti, per esempio, furono perseguitati dalle autorità confuciane come immorali e dannosi e come se le loro pratiche fossero rovinose per la salute; per i Romani, i cristiani erano empi criminali, mentre i cristiani consideravano sacrileghi gli Ebrei, gli gnostici, i manichei, i catari, i valdesi e le streghe, come anche molti altri «infedeli» ed «eretici», reali o supposti. [Vedi *ERESIA*].

**Antinomismo.** Prima di iniziare ad analizzare i modelli di sacrilegio in quelle culture e in quegli ambienti sociali in cui sono più evidenti, si deve tentare di descrivere un altro importante fenomeno religioso: l'antinomismo.

L'antinomismo è il sovvertimento di un codice religioso o morale. Il grado di tolleranza mostrato verso l'antinomismo dalle religioni istituzionalizzate è vario. Fino a un certo punto l'antinomismo viene accettato, e anche incoraggiato, come un aspetto caratteristico delle personalità eccezionalmente dotate (sciamani, iniziati, mistici, santi). Ci sono religioni in cui l'antinomismo è pienamente codificato e appartiene a un certo modello di iniziazione, collettiva o individuale. Ci sono altre religioni, invece, in cui l'antinomismo è pienamente accettato come caratteristica di una scuola speciale, come il Buddhismo Ch'an in Cina e il Buddhismo Zen in Giappone. Altre religioni, al contrario, non distinguono mai chiaramente l'antinomismo dall'eresia. Esso perciò diventa una questione di importanza storica per stabilire se certe manifestazioni antinomiche ricadano ancora nei confini del lecito oppure se debbano essere considerate eretiche. In tali casi, l'eresia è pienamente codificata, l'antinomismo no. Infine, ci sono sistemi religiosi in cui non è apertamente tollerato nessun antinomismo, sebbene le circostanze storiche possano richiedere cautela nel processo agli ambienti antinomici. È ovvio, naturalmente, che l'etica

e le pratiche taoiste sono antinomiche dal punto di vista del Confucianesimo. Il secondo riuscì a liberarsi delle più licenziose di queste, ma la mentalità taoista non fu mai sradicata del tutto. Quando le pratiche taoiste furono rimesse in vigore apertamente o di nascosto dalla corte imperiale, l'amministrazione confuciana fu costretta a convivere con esse.

L'antinomismo fu attivamente praticato nel Tantrismo, sia buddhista sia śivaita, ed è ovvio che i Vajrayāna, i Kāpālika e altre scuole ascetiche fossero descritti in termini demoniaci da coloro che erano al di fuori della loro cerchia. La stessa letteratura tantrica, comunque, enfatizza la libertà sovrumana goduta dall'adepto: proprio perché è un sovvertimento dei valori terreni, l'antinomismo permette all'uomo di partecipare alla libertà divina.

Ma il mio scopo non è quello di procedere ulteriormente nella descrizione del multiforme fenomeno dell'antinomismo. Per quanto riguarda questo articolo, è sufficiente la seguente distinzione generale: l'antinomismo può essere o l'effetto di un contatto tra diverse religioni oppure un fenomeno rigidamente interno a ogni singola religione. Nel primo caso, i valori di una certa religione (per esempio il Taoismo) sono antinomici dal punto di vista di un'altra religione (per esempio il Confucianesimo). Nella sua propaganda, il secondo impiegherà tutti i mezzi, compresa l'aperta calunnia, sia inventata allo scopo, sia fondata sopra un autentico fraintendimento, per mostrare che la prima religione è sacrilega. Nel secondo caso (per esempio nel caso degli gnostici riguardo alla religione ebraica, o ai protestanti nei confronti della Chiesa cattolica) un movimento antinomico sorge all'interno degli ambienti ortodossi di una certa religione che mirano alla sua riforma, la quale si rivela possibile o mediante un sovvertimento dei valori che sono stati dimostrati falsi (per esempio lo Gnosticismo), oppure attraverso un ritorno alla purezza del messaggio o della situazione genuini, «primitivi» (per esempio il Protestantesimo). Tali movimenti sono letteralmente eretici, cioè sono tendenze intrareligiose che tendono a sovvertire una religione istituzionalizzata *ab intra*. In entrambi i casi, la reazione dell'ortodosso è più o meno la stessa, cioè diffondere la voce che il movimento antinomico è sacrilego e dichiararlo eretico. La distinzione tra conflitti interreligiosi e intrareligiosi non sempre è chiara, certamente non agli occhi di coloro che sono chiamati a definire l'eresia.

**Il modello europeo.** Non è mia intenzione fornire al lettore una mappa di tutti i casi in cui l'interazione tra le religioni ha suscitato accuse di sacrilegio. Tali interazioni, o sviluppi interni, implicano molti problemi, non soltanto di natura religiosa, ma anche sociale, giuridica e di altro genere. Nelle pagine seguenti, limiterò la mia discussione all'analisi di tali problemi così come essi sono impliciti in un singolo modello di sacrilegio, quello che si è manifestato nella civiltà europea dalla tarda antichità fino alla fine del XVIII secolo. Anche se le tante accuse mosse in quell'epoca rimanevano essenzialmente le stesse, l'ambiente sociale era in uno stato di mutamento costante e anche i problemi collegati, sia quelli consci che quelli inconsci, cambiavano continuamente.

La storia dell'eresia, dell'Inquisizione e della stregoneria nella Chiesa cristiana è stata argomento di un grande numero di studi. Il quadro presentato in questa sede è ben lungi dall'esser completo e il lettore dovrebbe stare in guardia contro generalizzazioni facili e affascinanti. Nella storia del concetto e del modello di sacrilegio in Europa, infatti, ci si confronta con paradossi singolari: accade spesso che in realtà il sacrilegio non fosse né inventato né diffuso da coloro che uno avrebbe sospettato a prima vista. Talvolta le forze responsabili della prosecuzione del sacrilegio erano proprio quelle che impedivano che tale prosecuzione fosse efficace. Se i processi per sacrilegio alla fine giunsero a una conclusione, questo non avvenne secondo nessuna legge nota del progresso umano. Una indagine completa di questo fenomeno, come di qualsiasi altro fenomeno nella storia, mostrerà che ogniqualvolta sono coinvolte la consapevolezza, la riflessione e l'intenzionalità umane, le cose sono ben lungi dall'esser semplici.

***L'Impero romano.*** Nell'Impero romano il sacrilegio era considerato un crimine che comportava la pena di morte e talvolta era usata la tortura per estorcere la confessione. La persecuzione dei cristiani, in particolare, fu giustificata da un modello di diffamazione: in aggiunta alle loro pratiche sacrileghe, i cristiani erano presentati come uccisori di infanti e impegnati in rapporti sessuali promiscui.

Questo modello fondamentale di diffamazione, analizzato storicamente da N.R.C. Cohn nel suo *Europe's Inner Demons* (1975), che ebbe una grande influenza nel campo di questi studi, fu poi fatto proprio dalla Chiesa vittoriosa e applicato a numerosi dei suoi nemici, sia esterni che interni. La ripresa della legge criminale romana, nell'XI secolo, fornì le procedure legali per la condotta dell'Inquisizione cristiana. Queste procedure furono a loro volta copiate dalle autorità laiche dell'Europa all'epoca della caccia alle streghe, nel XVI e XVII secolo. Vedremo che da quest'epoca la stessa Inquisizione adottò un atteggiamento piuttosto scettico, che in alcuni casi impedì abusi da parte del potere secolare.

***Dall'XI al XIII secolo.*** La ripresa della legge criminale romana, nell'XI secolo, sembra essere stata accom-

pagnata da una ripresa dell'antico modello romano della diffamazione dei cristiani, usato però questa volta dagli stessi cristiani contro i propri nemici. Questo non era del tutto nuovo. Già Agostino aveva usato queste tattiche contro i manichei, e Giovanni di Odzun le aveva usate contro gli adozionisti armeni nel 719. Ora il bersaglio erano gli eretici di Orléans (1022), dei quali si diceva che recitassero una litania di demoni, rifiutassero Cristo, sputassero sulla sua immagine, facessero orge sessuali, sacrificassero bambini e praticassero il cannibalismo. Alla fine del secolo (1076-1096), il sacerdote Alberico di Bretagna era stato giudicato colpevole di sacrilegio per aver imbrattato il crocifisso di escrementi e per aver versato sangue animale sull'altare. Fu inoltre accusato di vendere questo sangue alla gente come reliquie.

Dal 1150-1160, un gruppo di eretici, in Germania, era stato accusato di offrire solenni sacrifici al Demonio, di praticare rapporti sessuali incestuosi e di ridicolizzare la celebrazione della Natività la vigilia di Natale quando, a imitazione del bacio cristiano della pace, il loro sacerdote, secondo quanto si asseriva, scopriva il fondoschiena perché fosse baciato dall'assemblea. Questa è forse la più antica testimonianza riguardante l'*osculum infame* (il «bacio dell'infamia»). Nel 1182, Walter Map menzionava il bacio dell'infamia praticato sul fondoschiena, sui genitali o sulla zampa di un enorme gatto. Fino alla metà del XV secolo, le nuove conventicole dei supposti adoratori di Satana erano chiamate sinagoghe (in seguito *sabbat*, un termine usato anche in riferimento alle streghe), un chiaro riferimento a un gruppo cui erano attribuite attività sacrileghe del tipo più estremo, precisamente gli Ebrei. Il rapporto sessuale con il Demonio è menzionato per la prima volta nel 1275, quando una donna a Carcassonne fu bruciata sul rogo per questo sacrilegio. Esaminiamo ora lo sviluppo del canone e della legge criminale fino a quell'epoca.

***La procedura inquisitoria e criminale fino al XIV secolo.*** Il rapporto tra giustizia ecclesiastica e giustizia criminale costituisce uno dei capitoli più affascinanti nella storia della civiltà europea. Senza una qualche conoscenza di questo rapporto è impossibile comprendere un fenomeno importante come la caccia delle streghe. È importante stabilire due fatti: primo, che questo rapporto subì continui cambiamenti; e, secondo, che esso variò da una nazione all'altra.

Nel primo Medioevo, le offese religiose in Germania erano perseguite dalle autorità secolari. L'accusa doveva essere provata e perciò l'accusatore rischiava danni maggiori dell'accusato. In Spagna sotto i Visigoti, al contrario, le offese religiose erano, secondo la formula giuridica, *mixti fori*, cioè appartenevano sia alle autorità ecclesiastiche sia a quelle civili. In Italia, secondo la legge longobarda, il crimine di *maleficium* cadeva sotto la giurisdizione secolare. Nell'Italia settentrionale, posta sotto l'influenza francese, l'inquisizione episcopale fu presente sul posto dopo l'800. Nell'Impero franco, infatti, la giustizia nelle questioni religiose era assicurata dall'ispezione e dall'inquisizione episcopale (in latino *inquisitio*, «indagine»), essendo il vescovo appoggiato dal proprietario terriero come *defensor ecclesiae* (questa è la forma più antica di giustizia locale, la *justice seigneuriale*). Dopo la caduta dell'Impero franco, comunque, l'istituzione della giustizia reale divenne sempre più importante, dal momento che era stata presa come modello dai proprietari terrieri locali.

Le procedure dell'Inquisizione episcopale furono introdotte dalla Chiesa nel 1184. Un ulteriore passo in avanti fu fatto da Gregorio IX (1227-1241), che creò l'Inquisizione papale come una istituzione centrale, con personale chiamato dall'ordine dei domenicani e dei francescani e diretta da Roma. La tortura, sporadicamente usata fin dall'XI secolo, fu espressamente raccomandata per le procedure inquisitorie contro gli eretici da Innocenzo IV, nel 1252. La pena di morte, secondo la legge romana, era stata applicata fin dall'XI secolo nel territorio francese e in quello tedesco, ma non nell'Europa meridionale. A partire dal 1197, la pena di morte per gli eretici recidivi fu decretata in Aragona, in Francia, in Lombardia, in Sicilia e in Germania. Nel 1232 divenne effettiva in tutto il Sacro Romano Impero. Nel 1198, Innocenzo III aveva raccomandato l'esecuzione capitale per i recidivi soltanto nei casi in cui la scomunica si fosse dimostrata inefficace. Dal XV secolo, le streghe furono bruciate come eretiche, fondandosi però sul primo verdetto di condanna più che in seguito a una ricaduta.

***Il processo dei Templari.*** Dalla fine del XIII secolo, il modello del supposto sacrilegio attribuito a conventicole eretiche era stato ormai quasi completamente portato a termine. La maggior parte dei tanti motivi che costituiscono la sua struttura erano sistemati al loro posto: sinagoghe di Satana; volo attraverso l'aria; il bacio dell'infamia sul fondoschiena del Demonio (talora in forma di gatto, di rospo, ecc.); rapporto sessuale con il Demonio; rapporti sessuali promiscui; sodomia; infanticidio; rinuncia alla fede, alla Chiesa e ai Sacramenti e profanazione di questi ultimi; gesti osceni; sputare sulla croce; ostie eucaristiche di composizione orribile; e così via. Nel corso del XIV e del XV secolo, questi elementi fusi insieme vennero a costituire il quadro dell'«eresia delle streghe».

Nel famoso processo ai Templari, Filippo IV di Francia e il suo consigliere Guillaume de Nogaret,

usarono alcuni di questi elementi, che già godevano di grande popolarità, per screditare e distruggere un ricco ordine religioso-militare. In questo processo politico dell'inizio del XIV secolo, Filippo IV utilizzò molte delle stesse tecniche che diventeranno famose nel XX secolo attraverso i tribunali nazisti o comunisti.

Durante il processo, che iniziò il 13 ottobre 1307 e terminò il 22 marzo 1312, quando l'Ordine fu soppresso, numerosi Templari, compreso il Gran Maestro Jacques de Moley e il Visitatore Hugues de Pairand, confessarono la loro colpa, poi ritrattarono, confessarono nuovamente e ancora la ritrattarono. Sebbene eminenti studiosi come Jeffrey Burton Russell credano che le confessioni dei Templari possano essere state autentiche, almeno in parte, l'impressione generale è che esse furono attentamente orchestrate dal guardasigilli reale, Guillaume de Nogaret, insieme con altri agenti e carcerieri del re, usando la tortura, la pressione morale e le false promesse, per non parlare dell'aiuto di numerosi traditori tra gli stessi Templari francesi. I Templari furono accusati di avere un rito sacrilego di iniziazione, di rinnegare Cristo come falso profeta e di sputare sulla croce e di dare il bacio dell'infamia sul fondoschiena del loro precettore oppure sulla statua di un gatto. Essi furono accusati anche di pratiche omosessuali.

Durante il processo, si sviluppò un conflitto di autorità tra il re e papa Clemente V, che risiedette prima a Poitiers e poi ad Avignone, fuori dai territori francesi. Sembra che l'inquisitore francese prendesse ordini più da Filippo che dal papa, mentre il potere del re era considerevolmente limitato dalla legislazione pontificia sull'eresia e dalla possibilità del papa di sospendere qualsiasi attività inquisitoria. Inoltre, quando, nel 1308, il re consultò i maestri di teologia dell'Università di Parigi, la loro risposta andò contro la sua causa: nelle questioni di eresia soltanto la Chiesa può avere il ruolo guida; le autorità secolari sono autorizzate a prendere l'iniziativa soltanto su approvazione pontificia.

***La moda delle streghe.*** Le azioni sacrileghe attribuite alla setta delle streghe si sono moltiplicate a partire dalla metà del XV secolo [Vedi *STREGONERIA*, vol. 1]. Si credeva che le streghe impastassero le ostie eucaristiche con gli escrementi, che calpestassero la croce e il pane consacrato, che rinnegassero la fede cristiana, Dio, la Chiesa, Cristo e così via. Si diceva che la dissacrazione della croce o dei sacramenti fosse compiuta in modo cerimoniale dall'intera «sinagoga» o che fosse imposta a un neofita. Si diceva che le streghe calpestassero, sputassero e defecassero sulla croce. Nel 1437, l'eretico Jubertus fu accusato di sputare sulle statue della Vergine. Secondo l'Inquisizione di Lione, le streghe trattenevano l'ostia in bocca dopo la Messa, la portavano a casa e l'usavano nel *maleficum*, l'oltraggiavano davanti all'assemblea e la profanavano mescolandola con escrementi. Si diceva che una strega aveva defecato nella navata della chiesa e aveva urinato nel sacro fonte battesimale. Nell'Artois si credeva che le streghe versassero acqua benedetta sul pavimento e la calpestassero. Si diceva che uno stregone ebreo aveva bruciato le statue di Cristo e della Vergine e oltraggiato Cristo, l'Agnello di Dio, crocifiggendo un agnello e dandolo in pasto ai cani.

Tutti i requisiti per la «messa nera» erano perciò già presenti dalla metà del XV secolo. La prima messa nera, a quanto risulta dalle fonti, si tenne a Brescia nel 1480, come parodia del sacramento cristiano. Più che essere una semplice invenzione degli occultisti francesi del XIX secolo, come vari studiosi pensano, le messe nere furono realmente praticate a Parigi alla fine del periodo della moda delle streghe. Durante la breve popolarità delle messe nere, l'inventiva dei blasfemi raggiunse nuove cime. Accanto ai numerosi modi osceni e ripugnanti di profanare l'ostia, fu praticata la copulazione con statue di Cristo e della Vergine. Tracce di una perversione chiamata «Mariolatria» sono conservate da una curiosa registrazione della polizia parigina dal 1765, che menziona due monaci del monastero di Crépy che entrarono in una locanda e chiesero un letto per tre, avendo come loro compagno una statua della Vergine.

***La setta delle streghe.*** Le persone cui erano attribuite le pratiche sopra richiamate esistono realmente? Ci sono due teorie distinte su questo argomento: quella di Norman R.C. Cohn, che sostiene che nessuna di tali attività fu realmente compiuta e che esse erano una antica invenzione pronta per essere usata contro ogni sorta di gruppi sociali minacciosi; e quella di Jeffrey Burton Russell, che è propenso ad accettare, invece, la maggior parte di ciò che era attribuito alle streghe, come testimonianza dell'esistenza di un vasto movimento antinomico in Europa. Joseph Hansen ha già notato che le Alpi furono la culla di tutte le credenze sulle streghe e ha affermato che la credenza popolare tende a essere più forte e più persistente nelle zone montane. Hansen credeva anche che il modello della stregoneria fosse una creazione della tarda Scolastica medievale. Egli era perciò costretto ad aggiungere che le credenze popolari diffuse nelle Alpi erano stranamente simili alla demonologia elaborata dalla Scolastica. In realtà, c'era davvero assai poco di nuovo riguardo alla demonologia della Scolastica, che si era sviluppata lungo le linee delle teorie dell'epoca ellenistica e della tarda antichità e che erano diventate realmente influenti nei tardi ambienti neoplatonici.

Russell sosteneva invece, contro Hansen, che non fu

la credenza popolare alpina, unita alla Scolastica, che produsse il fenomeno della stregoneria, ma la tarda eresia medievale, che aveva trovato nelle Alpi l'unico rifugio sicuro contro la persecuzione. Questo movimento antinomico si sarebbe ulteriormente diffuso nelle zone dell'Europa economicamente più sviluppate: Lombardia, Francia, Renania e Paesi Bassi.

***Chi perseguitò la stregoneria?*** Se ammettiamo che il primo segno della caccia alle streghe fu la bolla pontificia *Summis desiderantes affectibus*, del 1484, seguita poco dopo (1486) dal manuale del procedimento inquisitorio degli inquisitori Henry Institoris (Kraemer) e Jacob Sprenger, allora è legittimo affermare che fu l'Inquisizione pontificia che diede inizio ai grandi processi. In Francia, comunque, la stregoneria fu perseguitata anche dalle autorità secolari e dal XVII secolo l'Inquisizione aveva cessato la sua attività in quella zona. Alla metà del XVI secolo, giuristi come l'olandese Jodocus Damhouder, che scrisse una *Praxis rerum criminalium* (1540), chiesero che i processi per stregoneria fossero trasferiti alle corti secolari: di conseguenza l'Inquisizione si ritirò dalla Germania nel secolo successivo. Essa, comunque, restò attiva in Italia e in Spagna, il che è un fatto piuttosto strano, dal momento che la persecuzione delle streghe fu insolitamente mitigata nell'Italia meridionale. Gli studi di Julio Caro Baroja hanno mostrato, inoltre, che l'Inquisizione spagnola non fu in alcun modo zelante nel perseguire la stregoneria durante il XVI e il XVII secolo. Anche in Spagna la responsabilità dei processi ricade sulle autorità locali che agiscono sotto la pressione pubblica. Siamo costretti a concludere che, anche se l'Inquisizione pontificia diede inizio a tutta la faccenda, dalla fine del XVI secolo fu la giustizia secolare che svolse il ruolo guida in tutti i paesi coinvolti.

Come notava Hansen, il Protestantesimo non provocò alcun capovolgimento rivoluzionario nel procedimento giudiziario contro le streghe, che continuò costantemente nei paesi protestanti. Sia in Francia sia in Inghilterra, comunque, il Calvinismo contribuì a favorire quello scetticismo riguardo all'esistenza della stregoneria che infine sarebbe prevalso. Fu una scoperta di uno dei più grandi studiosi del Rinascimento. D.P. Walker, quella di aver mostrato fino a che punto il Protestantesimo inglese liberale contribuì a mutare le antiche credenze nei demoni.

***Il progetto sociale della Chiesa.*** Paradossalmente, fu una seria lettura di uno dei più terribili documenti mai scritti, il *Malleus maleficarum* (Il martello delle streghe) di Institoris e Sprenger, che diede ad Amand Danet l'opportunità di analizzare le basi inconsce del progetto sociale della Chiesa alla fine del XV secolo. In questo documento, pubblicato nel 1486, si rappresenta la Chiesa che agisce in un ambiente disordinato (*une conjuncture de désordre*). Il disordine è attribuito a numerosi fattori esterni e interni: la presenza disturbatrice degli infedeli ai confini della Cristianità; fattori climatici avversi; terribili malattie; e, soprattutto, i vizi prodotti negli uomini e, specialmente, nelle donne dalla violazione delle prescrizioni religiose. Di tutti questi guai si diede la colpa alle pratiche sacrileghe della setta delle streghe. Oltre tutto, il *Malleus* aggiunse con tono drammatico che se il mondo è così orrendo, allora la sua fine deve essere ormai vicina. La Chiesa deve quindi impiegare tutti i mezzi per assicurare che gli uomini possano disporre di un luogo di rifugio materno e protettivo. Ma questo spazio deve essere purificato dagli elementi disordinati e questa purificazione si ottiene attraverso il fuoco: il fuoco dei roghi su cui sono bruciate vive le streghe peccatrici, in quanto rappresentanti di Satana.

Il *Malleus* fu il testo fondamentale degli inquisitori durante il procedimento giudiziario contro le streghe. In modo abbastanza interessante per quanto riguarda la posizione che l'Inquisizione assunse nei paesi in cui le procedure inquisitorie proseguirono ancora nel XVIII secolo, il *Malleus* definisce la stregoneria come un *delictum mixtum*, una «offesa mista», non *mere ecclesiasticum*, «esclusivamente ecclesiastico». Le responsabilità per la punizione e la tortura appartenevano alla giustizia secolare. Come vedremo, nel XVII secolo l'Inquisizione tentò invano di frenare il processo che essa stessa aveva messo in moto con tanto successo alla fine del XV secolo.

***La fine della persecuzione.*** Perché la persecuzione delle streghe terminò? Principalmente ciò dipese da un cambiamento nella mentalità, ma questo stesso mutamento ebbe molteplici cause e assunse varie forme nei principali territori coinvolti.

La Francia merita una attenzione speciale, non perché in quel paese il procedimento giudiziario contro le streghe terminò prima che altrove, ma perché essa fu il territorio studiato da R. Mandrou nella sua grande opera, *Magistrats et sorciers en France au dix-huitième siècle* (1968). Mandrou fu il primo a intraprendere uno studio completo delle cause del mutamento nella mentalità che ebbe luogo in Francia nel corso del XVIII secolo. Il punto conclusivo di questo processo di mutamento fu segnato dalla famosa *ordonnance royale* emanata da Luigi XIV nel 1682, che semplicemente classificava la stregoneria come irrilevante per la giustizia stessa, affermando che i casi di «magia supposta» (*prétendue magie*) andavano perseguiti soltanto nel caso che implicassero un procedimento criminale per accuse come l'assassinio per avvelenamento.

Mandrou scoprì che, dalla metà del XVII secolo, ci

furono due gruppi principali che furono riluttanti a riconoscere la realtà della stregoneria: i giudici del Parlamento di Parigi e i medici che assistevano le autorità locali durante i grandi processi per stregoneria e i casi di possessione. Quanto ai Parlamenti delle grandi città, alcuni si sarebbero allineati automaticamente con la posizione scettica del Parlamento di Parigi (per esempio il Parlamento della Borgogna, a Digione), mentre altri rimasero più tradizionali nell'atteggiamento (per esempio il Parlamento della Normandia, a Rouen, o quello della Provenza, ad Aix). I persecutori più zelanti delle streghe furono i rappresentanti della giustizia locale, le cui sentenze capitali furono sistematicamente, sebbene non universalmente, commutate dal Parlamento di Parigi in corso di appello, almeno se la giustizia locale si attenne ai requisiti dei processi per stregoneria, che implicavano automaticamente l'appello. Gli abusi di potere da parte dei giudici minori furono frequenti. Dopo il 1670, il ministro Colbert cominciò coscienziosamente a punire tali abusi, e questo senza dubbio limitò considerevolmente lo zelo dei giudici minori.

Mandrou lasciò da parte l'importante problema dei casi francesi di possessione diabolica nel corso del XVIII secolo, un problema in seguito affrontato da Walker (1980). Dalla sua analisi di numerosi casi di possessione in Francia e in Inghilterra, Walker giunse alla conclusione che la situazione nei due Paesi era del tutto differente. In Francia, l'esorcismo fu praticato dalla Chiesa cattolica soprattutto per mostrare gli effettivi risultati della transustanziazione e il potere miracoloso dell'ostia sui demoni. In tutti i casi francesi considerati da Walker (Laon, 1566; Soissons, 1582; Marthe Brossier, 1599), gli spiriti immondi riconobbero il potere magico dell'ostia. Il fatto che una tale dimostrazione fosse realizzata, comunque, non indica necessariamente la presenza di qualche gruppo che criticava la dottrina della transustanziazione. E peraltro un tale gruppo esisteva davvero: i protestanti sacramentali, rappresentati dagli Ugonotti calvinisti, consideravano la Messa cattolica una cerimonia magica e idolatrica. I casi sopra richiamati di possessione avvennero in Francia prima dell'Editto di Nantes, in vigore dal 1598 al 1685, e furono perciò un mezzo per dimostrare, mediante l'esorcismo pubblico, la superiorità dei cattolici sui calvinisti. Durante il periodo in cui gli Ugonotti furono liberi di praticare, le autorità reali avrebbero impedito che tali forme di esorcismo dimostrativo fossero realizzate. Dal 1685, quando la persecuzione contro gli Ugonotti riprese vigore, il fenomeno della possessione fu considerato fuori moda in Francia. Anzi, poiché la possessione implicava la possessione da parte dei demoni, fu inclusa automaticamente tra i casi di stregoneria. Dopo l'*ordonnance* del 1682, la stregoneria non fu più punibile come tale, e perciò la possessione divenne assai meno che un problema.

A paragone con il resto dell'Europa, l'Inghilterra costituisce un caso speciale. Secondo il Witchcraft Act, del 1563, evocare gli spiriti era un atto punibile con la morte alla prima offesa, mentre la stregoneria che non comportava l'assassinio era punita soltanto lievemente (un anno di prigione e la gogna). Questo rese la pratica dell'esorcismo pericolosa per gli esorcisti stessi, che rischiavano di essere messi a morte come evocatori di spiriti. Alcuni esorcismi, comunque, furono praticati in segreto dai cattolici e, senza eccessiva segretezza, dal puritano John Darrel, che tentò di cacciare i demoni con la forza della preghiera. Questo portò a una controversia veramente interessante tra Darrel e le autorità anglicane. Gli Anglicani sostenevano che gli esorcisti e Darrel stavano tentando di compiere miracoli, e i miracoli, ancora possibili in età apostolica, erano ormai considerati impossibili dopo la fine di quell'epoca. La dottrina della cessazione dei miracoli in età postapostolica, affermata fermamente dagli Anglicani (e avanzata cautamente anche da Calvino), certamente non fu favorevole né alla caccia alle streghe né all'evocazione degli spiriti.

La Spagna, come l'Italia, divenne un territorio controllato dall'Inquisizione. Analizzando un processo di stregoneria che ebbe luogo nel distretto di Logroño (diocesi di Pamplona), tra il 1609 e il 1614, e che coinvolse non meno di 1802 rei confessi, Baroja (1970) giunge a una spettacolare conclusione. Tra le autorità coinvolte c'erano due gruppi distinti: quelli che credevano nella stregoneria, e quelli che erano piuttosto scettici intorno ad essa. Il primo gruppo era formato dagli inquisitori locali, dalle autorità secolari locali, dal clero locale e dagli abitanti della zona, che minacciavano di farsi giustizia da soli. Lo scetticismo, invece, che alla fine prevalse sulle opinioni appassionate degli accusatori, era rappresentato dal rappresentante dell'Inquisizione (in questo caso l'insolitamente scettico don Alonso de Salazar y Frías), dal concilio dell'Inquisizione, dal grande inquisitore stesso, dai rappresentanti dei Gesuiti, dai vescovi locali e dalla giustizia reale. Poiché gli atti reali non furono resi pubblici, le generazioni successive continuarono a credere che fosse sempre l'Inquisizione a mandare le streghe al rogo, laddove, nella realtà, lo scetticismo dell'Inquisizione spagnola nel XVI e XVII secolo si pose spesso in contrasto con le autorità locali e con gli abitanti del luogo. Dalle relazioni riguardanti le streghe inviate all'Inquisizione, si potrebbe anche giungere alla conclusione che l'ipotesi prevalente fosse in realtà piuttosto moderna: le

streghe, si sosteneva, estraevano droghe dalle piante e agivano sotto l'effetto di queste droghe, e perciò erano mentalmente incapaci.

In Italia, con l'eccezione delle regioni settentrionali influenzate dalla Francia, i procedimenti giudiziari contro le streghe furono piuttosto miti. Se in Francia la giustizia reale pose fine alla mania delle streghe, se in Inghilterra la dottrina della cessazione dei miracoli impedì ogni aumento dei processi alle streghe, se in Spagna lo scetticismo della stessa Inquisizione prevalse sulle credenze delle masse, allora in Italia la stregoneria fu prima di tutto un problema di dottrina, e fu attraverso un bizzarro sviluppo della dottrina che, a partire dalla fine del XVII secolo, alcuni mutamenti fondamentali erano stati introdotti nel concetto di sacrilegio.

A grandi linee, la dottrina della demonologia allora corrente era la seguente: tutti i demoni, compresi gli incubi e i succubi, erano esseri diabolici. Il commercio con i demoni era un sacrilegio perché coinvolgeva il nemico per eccellenza della religione e del genere umano, il Demonio. Di fronte a questo quadro, il dotto francescano Lodovico Maria Sinistrari (1622-1701), consultore del Tribunale Supremo della Santissima Inquisizione a Roma, scrisse un trattato sui demoni che, sebbene inedito fino al 1875, riflette un importante mutamento nella dottrina ufficiale dalla Chiesa. Sinistrari negava che la maggior parte dei demoni fossero creature sataniche. Ma almeno gli incubi e i succubi, egli affermava, non avevano cattive intenzioni verso la religione e perciò il commercio con loro è soltanto un peccato carnale che non è sacrilego. Gli incubi e i succubi non sono interessati alle questioni religiose, ma appartengono a un ingegnoso popolo di creature razionali che possono assumere forma umana e che sono tremendamente libidinosi. Il loro accostarsi agli uomini e alle donne non rappresenta un sacrilegio, ma soltanto un peccato *contra castitatem*, contro la castità.

Sinistrari fu ben consapevole delle conseguenze esplosive di questa sua posizione: per questo motivo si mosse con molta cautela nel presentare la questione, preoccupandosi di non contraddire le più grandi autorità sull'argomento. In base alla sua dottrina, comunque, una parte importante dell'immaginazione umana, e cioè l'immaginazione erotica, divenne completamente liberata dal braccio vendicativo della religione.

Dalla fine del XVII secolo, per varie ragioni e in vari modi, l'antica credenza riguardante il sacrilegio era ormai crollata. Questo diede spazio a un mondo in cui c'era sempre meno posto per qualsiasi intervento soprannaturale. Il mondo, per usare la famosa espressione di Max Weber, da allora in poi è stato del tutto «disincantato» (*entzaubert*).

**BIBLIOGRAFIA**

Per un sintetico tentativo di riassumere gli aspetti caratteristici dell'antinomismo in quanto fenomeno storico-religioso, cfr. I.P. Couliano, *La religione come strumento del potere*, in *Iter in silvis*, I, Messina 1981, pp. 109-28.

La legislazione sul sacrilegio, sulla stregoneria e sull'eresia nell'Alto Medioevo è discussa nell'eccellente opera J. Hansen, *Zauberwahn Inquisition und Hexenprozess im Mittelalter und die Entstehung der grossen Hexenverfolgung*, München 1900, che ora è da integrare con J.B. Russell, *The Witchcraft in the Middle Ages*, Ithaca/N.Y. 1972 (trad. it. *Il Diavolo nel Medioevo*, Bari 1987). Una diversa idea del sacrilegio, fino alla fine del XV secolo, è presentata da N.R.C. Cohn, *Europe's Inner Demons*, New York 1975. Un eccellente libro sul processo ai Templari è M. Barber, *The Trial of the Templars*, Cambridge 1978.

Un'opera eccellente sull'evoluzione dei processi alle streghe in Francia è R. Mandrou, *Magistrats et sorciers en france au dixseptième siècle. Une analyse de psychologie historique*, Paris 1968. I testi principali usati da Mandrou per la sua dimostrazione sono raccolti in R. Mandrou, *Possession et sorcellerie au dixseptième siècle. Textes inédits*, Paris 1979. L'importante tesi di Mandrou è completata dalle osservazioni di D.P. Walker, *Unclean Spirits. Possession and Exorcism in France and England in the Late Sixteenth and Early Seventeenth Centuries*, Philadelphia 1980 (trad. it. *Possessione ed esorcismo. Francia e Inghilterra tra Cinque e Seicento*, Torino 1984). Sulla posizione scettica dell'Inquisizione spagnola nei processi alle streghe durante il XVI e XVII secolo, cfr. J.C. Baroja, *Inquisición, brujería y criptojudaísmo*, Barcelona 1970.

Una delle migliori traduzioni del *Malleus maleficarum* è quella francese di A. Danet: preceduta da una eccellente introduzione, la si può leggere in H. Institoris (Kraemer) e J. Sprenger, *Le marteau des sorcières*, Paris 1973.

IOAN PETRU COULIANO

**SANTITÀ.** *Santo* è una definizione che il Cristianesimo ha usato per indicare quegli individui che si ritiene che abbiano vissuto una vita di eroica virtù e che, di conseguenza, stanno eternamente con Dio. Essi perciò possono essere venerati con un culto pubblico. Gli storici della religione hanno liberato la categoria della santità dalle sue rigide associazioni cristiane e hanno impiegato il termine in modo più generico, per designare con esso quello stato di particolare sacralità che molte religioni attribuiscono a determinate persone. All'ebraico *ḥasid* oppure *tsaddiq*, al musulmano *walīy*, allo zoroastriano *fravashi*, all'induista *ṛṣi* oppure *guru*, al buddhista *arahant* oppure *bodhisattva*, al taoista *sheng-jen*, allo scintoista *kami* e ad altri ancora è stata a tutti attribuita la qualifica di santo.

**La categoria della santità.** Il problema che lo storico delle religioni deve affrontare è se il termine *santità* possa ancora mantenere un qualche significato preciso

quando viene applicato con un criterio così estensivo. Una categoria che deriva da un'unica religione può essere correttamente e utilmente estesa in una prospettiva ampiamente comparativa anche ad altre religioni? William James descrisse la santità universale in termini psicologici, mentre Joachim Wach definì il santo come un tipo particolare di autorità religiosa, accanto al fondatore, al riformatore, al sacerdote, al profeta e ad altre figure di questo tipo. Ma la santità può comprendere persone che presentano una struttura psicologica diversa e che svolgono funzioni religiose diverse. Si può allora affermare che la santità, fondamentalmente, rappresenta la proclamazione da parte della religione del fatto che quell'uomo ha raggiunto la perfezione spirituale, senza peraltro insistere sui criteri adottati per definire questa perfezione. Le persone che vengono acclamate con questo titolo rappresentano un esempio dei più alti valori espressi dalla religione e perciò rivestono la funzione di modelli che gli altri possono imitare. Allo stesso tempo, quella santità particolare che è intrinseca a tali persone conferisce loro certi poteri soprannaturali, che i loro devoti possono implorare nelle proprie richieste spirituali. Queste figure possono fungere da taumaturghi, da compagni oppure da intercessori. In altre parole, i santi sono riconosciuti dalle loro rispettive religioni sia come soggetti di imitazione che come oggetti di venerazione. La tensione tra ciò che può essere imitato e ciò che non lo può essere, tra ciò che è simile e ciò che invece è diverso da noi, si annida proprio nel nucleo dell'identità del santo. Se da una parte, infatti, è presente una notevole varietà nel modo in cui i santi o certe categorie di santi particolari sono ora emulati ora venerati all'interno di ogni religione e tra una religione e l'altra, tutti i santi, comunque, attirano a sé una certa quantità di imitazione e di venerazione.

Di solito la santità è un fenomeno postumo. Mentre il riconoscimento e la proclamazione delle virtù esemplari e dei poteri eccezionali di una persona può iniziare già durante la sua vita, il santo è uno che resiste alla prova del tempo. L'esemplarità e la potenza di un santo o di una santa, veramente, devono continuare ben oltre la sua morte e risultare accessibili anche per coloro che non li hanno conosciuti mentre erano in vita. Perciò, coloro che sono venerati come santi dopo la loro morte, durante la loro vita possono essere stati sacerdoti o profeti, attivisti o asceti, regnanti oppure semplicemente uomini pii. La santità, intesa in questo modo, può allora comprendere coloro che hanno rivestito le più diverse cariche religiose, ma dipende in misura decisamente maggiore dal carisma personale piuttosto che dallo stato religioso. Alcune religioni si fanno garanti anche di figure mitiche di santi, persone leggendarie che vissero molto tempo fa, oppure uomini che vivono in modo anonimo nel mondo di oggi, ma che tuttavia sono ritenuti santi dai loro seguaci quasi allo stesso modo di quei personaggi storici che più comunemente vengono considerati tali.

I santi, comunque, andrebbero probabilmente distinti dai fondatori, da coloro che hanno dato vita a intuizioni religiose e a comunità religiose. I fondatori, infatti, che possono anche essere imitati e venerati successivamente, come lo sono, per esempio, Gesù di Nazareth e Gautama Buddha, occupano una posizione di unicità nell'ambito delle loro rispettive religioni, una posizione che nessun santo può rivendicare. I santi spesso imitano un fondatore, dedicandosi a vivere a sua immagine. Essi possono «tradurre» la vita e gli insegnamenti del fondatore secondo le esigenze proprie del tempo e del luogo in cui vivono. Il numero dei santi cresce notevolmente quando tutti insieme delineano con precisione una topografia della santità che rende accessibili l'esempio e il potere del fondatore.

**La santità nelle maggiori religioni del mondo.** La santità, come è stata simbolicamente rappresentata in questa sede, non è presente dappertutto. Non tutte le comunità religiose, infatti, vedono nei santi degli esempi da imitare, oppure degli intercessori da venerare. L'Ebraismo rabbinico classico, per esempio, mise in evidenza la redenzione di tutto il popolo ebraico più che la salvezza del singolo individuo. Di conseguenza, la figura di questi intermediari personali con Dio mantenne una funzione limitata nell'ambito di questa religione. Va notato, inoltre, che l'Ebraismo proibisce in ogni caso il culto prestato agli uomini. Il Cristianesimo protestante, sebbene ponesse in evidenza la salvezza individuale, rifiutò il culto cattolico dei santi, trovando nella sola grazia di Dio la chiave per la redenzione. Sono attestate, tuttavia, alcune forme religiose, sia all'interno dell'Ebraismo che del Protestantesimo, che riconoscono le figure dei santi: il Besht (Yisra'el ben Eli'ezer), capo spirituale dello Hasidismo e Mary Baker Eddy, fondatrice della Christian Science, per esempio, sono stati considerati dai loro seguaci alla stregua di santi. Le religioni arcaiche e primitive tendono invece ad associare la santità al fatto di ricoprire certe cariche, quali possono essere quelle dello sciamano oppure dell'uomo di medicina, piuttosto che considerarla come attributo di un singolo individuo.

***Cristianesimo.*** Il riconoscimento della speciale santità di certe persone iniziò ben presto nella storia del Cristianesimo. Durante la persecuzione romana, che iniziò nel I secolo, molti cristiani diedero la loro vita piuttosto che rinunciare alla loro fede. Questi martiri divennero le prime persone a ricevere il titolo di *hagios* («santo»), sebbene precedentemente la parola fosse

stata usata al plurale per indicare i fedeli in generale. [Vedi *MARTIRIO*]. La rinuncia volontaria alla vita compiuta dal martire dimostrava agli altri cristiani la sua forza sovrumana e li convinceva del fatto che questa persona aveva vinto la morte. A partire dal III secolo, a Roma si iniziarono a commemorare gli anniversari di queste morti e si celebrava la rinascita dei martiri a una vita celeste. Nel frattempo, il potere che i martiri defunti esercitavano sui fedeli, dal momento che questi ultimi frequentavano assiduamente le loro tombe, aveva attirato l'attenzione dei vescovi, i quali fecero costruire altari sulle loro sepolture e li proclamarono loro patroni celesti. La burocrazia cristiana, perciò, accettò la venerazione popolare dei martiri e la fece anzi diventare la pietra angolare su cui fondare il potere ecclesiastico.

All'inizio i martiri furono ricordati prima di tutto in qualità di testimoni, di esempi per incoraggiare gli altri in tempo di persecuzione: altri cristiani, dunque, si sentirono spinti a seguire il loro esempio, nell'imitazione di Cristo, assoggettandosi alla morte. Ma allo stesso tempo, in virtù del fatto che avevano superato la morte e ora dimoravano in cielo, i martiri possedevano poteri straordinari, cui i fedeli potevano fare appello. Sulle tombe dei martiri si poteva pregare per ottenere la guarigione dalle malattie, la remissione dei peccati oppure la protezione dai nemici. Dopo che l'affermazione del Cristianesimo come religione di Stato, nel corso del IV secolo, eliminò le persecuzioni, la figura del martire fu considerata non più soltanto un esempio, quanto piuttosto alla stregua di una manifestazione del sacro.

Di fronte al declino del martirio, i confessori, ossia coloro che avevano sofferto ma non erano morti per la fede, si unirono alle file dei santi, come anche gli asceti, gli eremiti e i monaci. Attraverso la sofferenza volontaria, questi santi imitavano Cristo e si separavano dal mondo per meglio conoscere Dio. Rinunciavano al cibo, al denaro, al matrimonio, alla compagnia umana e anche alla loro libera volontà per darsi una disciplina adatta per intraprendere la vita contemplativa. Nel Cristianesimo ortodosso orientale, la vita di contemplazione venne a essere il modello per eccellenza della santità. In Occidente, nel XIII secolo, gli ordini mendicanti, quali per esempio i francescani e i domenicani, incoraggiarono un ideale di santità contrastante rispetto a quello dei secoli precedenti, proponendo invece un servizio attivo nel mondo. L'immagine di Francesco di Assisi traboccante d'amore per tutta la creazione fa da contrappeso allo spettro di quelle forme quasi patologiche di tortura di sé che sono attribuite a così tanti altri santi cristiani.

Nonostante il fatto che si credesse distintamente che il martirio conduceva una persona verso il cielo e verso la santità, tuttavia altre forme di religiosità esasperata richiedevano la testimonianza dei miracoli per convalidare l'effettivo domicilio celeste postumo. Per questo motivo l'elemento miracoloso nella vita dei santi fu sempre più posto in evidenza: i santi guarivano, esorcizzavano, profetavano e dominavano gli elementi della natura. [Vedi *MIRACOLO*, vol. 1]. Sebbene la Chiesa cattolica insista sulla qualità morale del candidato alla santità, soltanto i miracoli costituiscono la prova assoluta che il candidato è in cielo e che perciò può intercedere per coloro che sono sulla terra.

I santi, soprattutto i monaci e le figure di sovrani, sono centrali anche per la religiosità del Cristianesimo orientale. I santi sono venerati nelle icone, quadri elaborati e stilizzati, che non si trovano solamente nelle chiese, ma sono anche presenti in gran numero nelle comuni case di abitazione. Questi quadri hanno lo scopo di mostrare il potere che emana dall'unione con Cristo e di raffigurare graficamente l'unità della Chiesa, che lega insieme i morti ai vivi.

Nel XVI secolo, Martin Lutero attaccò il culto cattolico dei santi, che in quel tempo comprendeva il vergognoso commercio delle reliquie. Egli ridicolizzò la venerazione per i santi come idolatria, poiché, secondo un costume che era già stato proprio delle antiche divinità pagane, a molti santi venivano riservati settori speciali di competenza e luoghi particolari da cui potevano essere invocati. Pur mantenendo la sua fede sul valore che alcuni santi hanno come esempio, Lutero negava la loro efficacia come intercessori. Il Cristianesimo protestante, nel complesso, segue il suo insegnamento, sebbene alcuni gruppi, come i Mormoni e la Christian Science, tendano a onorare i loro fondatori come santi.

***Islamismo.*** La religione monoteista predicata da Maometto ed esposta nel Corano aborriva e proibiva l'associazione di qualcosa oppure di qualcuno con Dio. Anche lo stesso Maometto era considerato unicamente il portavoce di Dio. Il termine arabo generalmente tradotto come «santo», *walīy* (al plurale: *awilyā'*), si trova nel Corano come attributo riferito sia a Dio che agli «amici» di Dio, cioè alla gente pia in generale. Coloro che obbediscono a Dio sono *awilyā'* e Dio agisce come *walīy* con loro. Nonostante ciò, l'Islamismo popolare giunse a vedere nel *walīy* un tipo particolare di amico di Dio, un uomo, cioé, la cui vicinanza particolare con la divinità rende possibile una mediazione tra il fedele ordinario e quella stessa onnipotente e distante divinità. L'Islamismo accettò e santificò i figli e le figlie dotati di carisma, nel suo vasto impero, in quanto veicoli che rendevano possibile la trasmissione al popolo della fede scritturale. Questi *awilyā'* tradus-

sero nella loro persona e nei luoghi in cui vivevano la severa e austera fede di Maometto.

Nessuna canonizzazione formale, come quella che esiste invece nel Cattolicesimo, stabilisce chi deve essere *walī̄y*. Secondo le credenze islamiche, un uomo diventa santo non sulla base dei suoi insegnamenti, dell'ascetismo che ha praticato oppure della devozione che gli viene tributata, ma piuttosto attraverso uno spontaneo rapimento da parte di Dio. I santi sanno perfettamente di essere santi e possono anche proclamare la propria santità. Insieme formano una singolare gerarchia guidata dal *quṭb*, il pilastro o l'asse, una figura leggendaria che si trova al centro dell'universo e lo sostiene. Nonostante il loro potere, i santi occupano un livello spirituale più basso dei profeti, persone che portano messaggi speciali da Dio. I teologi e i giuristi islamici erano costretti dal consenso popolare a riconoscere i santi e ad attestare l'autenticità dei loro miracoli, ma essi protestavano contro i pellegrinaggi alle tombe dei santi e contro la pratica delle attività cultuali in loro onore che si svolgevano in quei luoghi.

Le figure che meglio illustrano il santo nella sua veste di persona sacra imitata e venerata sono quelle dei maestri sufi. Il Sufismo, termine generico con cui si intende il misticismo islamico, tradizionalmente fa risalire le sue origini allo stesso Maometto, adducendo come spiegazione il fatto che il profeta ricevette la rivelazione proprio per mezzo di una esperienza mistica. Le tendenze ascetiche, tra gli uomini che hanno cercato di interiorizzare la propria fede islamica, hanno portato dal XII secolo alla formazione delle confraternite dei sufi. In queste associazioni ci si aspettava che i discepoli si piegassero alla via indicata dal maestro nello stesso modo in cui, si diceva, un cadavere si abbandona nelle mani di un impresario funebre. Lo shaykh sufi costituiva un esempio di cammino mistico per i propri discepoli e li guidava durante tutte le diverse fasi. Le tappe di cui è composto questo sentiero sono riassunte in un detto turco:

*Sharī'ah* («legge»): Il tuo è tuo e il mio è mio.
*Tarīqah* («via»): Il tuo è tuo e il mio è anche tuo.
*Ma'rifah* («gnosi»): Non c'è nulla di mio o di tuo.

La venerazione per un maestro sufi continuava, dopo la morte, sulla sua tomba, soprattutto nell'anniversario della sua nascita. A Tanta, in Egitto, per esempio, il *mawlid* («compleanno») di Sidi Aḥmad, fondatore dell'ordine sufi, che cade in autunno, viene celebrato come una grande festa agricola. L'attuale capo dell'ordine, il califfo, impartisce le benedizioni di Sidi Aḥmad durante una lunga sfilata verso il complesso della tomba-moschea, dove si svolgono preghiere, sermoni e rituali di circoncisione. Le reliquie dei santi sufi, come anche i loro abiti e i loro utensili, sono spesso conservati con grande cura dai rispettivi ordini.

Non tutti i santi musulmani, comunque, sono sufi. Anche un aperto oppositore al culto dei santi, il giurista Ibn Taymīyah (vissuto tra il XIII e il XIV secolo), il quale sosteneva che tutti i musulmani avevano una uguale possibilità di accesso ai livelli più elevati della devozione, dopo la sua morte fu oggetto di venerazione da parte di coloro che cercavano la sua intercessione e il suo *barakah* («potere spirituale»). In Marocco, si ritiene che i marabutti (guerrieri-santi), che dicono di discendere dal Profeta e di avere ereditato il possesso di poteri taumaturgici, presidino dopo la morte il territorio intorno alle loro tombe e diano benedizioni attraverso i loro discendenti, alcuni dei quali, a loro volta, diventeranno santi. Si pensava che, attraverso il marabutto, il *barakah* del Profeta potesse passare direttamente alla persona normale.

Se i santi svolgono un ruolo di certo importante, anche se non ufficiale, nell'Islamismo sunnita, essi si trovano invece al centro dell'ortodossia sciita. Nell'Islamismo sciita, infatti, il termine *wilāyah* indica non la santità in generale, ma piuttosto la posizione di autorità dell'imam che afferma di discendere direttamente dal Profeta. Soltanto l'imam conosce l'interpretazione esoterica del Corano, e solamente lui regge il mondo. Per un gruppo di sciiti, quello duodecimano, l'ultimo imam scomparve nascondendosi alcuni secoli fa, ma continua a esercitare la sua influenza sul cosmo. Per un altro gruppo, gli ismailiti, il contemporaneo Aga Khan IV è l'ultimo di una catena infinita di imam che incarna la santità per i loro seguaci.

***Ebraismo.*** Sebbene l'Ebraismo rabbinico classico non dimostrasse alcuna approvazione per l'agiografia o per il culto dei santi, tuttavia provava una grande venerazione per una intera galassia di figure esemplari. Eroi biblici come Abramo e Mosè, saggi rabbinici come Hillel e Me'vi (rispettivamente, del I e del II secolo) e martiri come 'Aqiva' ben Yosef (anch'esso del II secolo), tutti mostravano virtù imitabili, raccomandate ai fedeli nelle leggende del Talmud e nella letteratura midrashica. I martiri erano sacri soprattutto per la gente così spesso perseguitata; si riteneva che i loro sacrifici riparassero i peccati della comunità e, in forma di gruppo, erano ricordati in varie liturgie. In generale, comunque, l'Ebraismo rabbinico onorava sopra tutti lo studioso che attraverso l'apprendimento, la giustizia e la devozione santificava se stesso e la comunità in generale.

Se il rabbino del Talmud non approvava in nessun caso la venerazione degli uomini, vivi oppure morti, il sentimento popolare, invece, era spesso diverso. Le

tombe di rinomate personalità bibliche e rabbiniche, per esempio, erano oggetto di pellegrinaggi in epoca antica e medievale e tra gli Ebrei del Medio oriente lo sono tuttora. I gruppi mistici, soprattutto, hanno mostrato una certa propensione a venerare come idoli i propri fondatori: Yehudah ben Shemu'el, capo di un movimento medievale tedesco ascetico e pietistico, fu trasformato in un taumaturgo nelle leggende successive, mentre tra i qabbalisti spagnoli il rabbino del II secolo Shim'on bar Yoḥ'ai era considerato un santo patrono. Il mistico del XVI secolo Isaac Luria, di Safad in Palestina, definito un *tsaddiq* («uomo giusto») dai suoi seguaci, si considerava la reincarnazione di Shim'on bar Yoḥ'ai e «scoprì» le tombe di altri antichi saggi, con i quali aveva stretti rapporti spirituali. I suoi insegnamenti e le sue abitudini furono conservati con grande reverenza dai suoi discepoli ed ebbero grande influenza sul misticismo ebraico successivo.

Nella Polonia del XVIII secolo, il taumaturgo pietista Yisra'el ben Eli'ezer, chiamato il Besht – un acronimo di Ba'al Shem Tov (maestro del Nome [di Dio]) – diede inizio al moderno movimento revivalista dello Hasidismo, che prestava grande attenzione ai poteri intercessori dei *tsaddiqim*. Questo movimento coinvolse soprattutto gli Ebrei che erano respinti dai circoli e dagli insegnamenti dei rabbini. I *tsaddiqim* – il Besht, alcuni suoi discepoli e alcuni suoi discendenti – erano per i loro seguaci delle incarnazioni viventi e personali della Torah (Legge). Alla «corte» del *tsaddiq* lo *ḥasid* (discepolo) trovava una devozione calda e fervente e un uomo che comprendeva i suoi pensieri e i suoi bisogni più nascosti. Il *tsaddiq* poteva intercedere presso Dio per conto dei suoi seguaci e poteva sollevarli fino al raggiungimento di un livello più elevato di spiritualità. Perciò il *tsaddiq* rappresenta l'esempio più chiaro della santità ebraica contemporanea.

***Induismo.*** Il confine tra umanità e divinità è generalmente molto più mutevole nell'Induismo e nelle religioni orientali di quanto non avvenga nelle fedi monoteiste. Perciò i devoti non sempre distinguono i santi umani dalle incarnazioni divine. Le divinità induiste sono regolarmente descritte in modo antropomorfico e gli uomini dotati di una notevole spiritualità sono a loro volta manifestazione della divinità. Il dio Kṛṣṇa, per esempio, compare nella *Bhagavadgītā*, il testo più popolare dell'Induismo, sia nelle vesti di istruttore sia come oggetto di culto per il giovane guerriero Arjuna, mentre il maestro bengalese del XVI secolo, Caitanya, è talvolta considerato un dio dai suoi seguaci, i quali ritengono che sia una incarnazione dello stesso Kṛṣṇa.

La religione vedica classica prestava attenzione all'elaborata esecuzione sacerdotale del sacrificio più che alle personalità individuali; tuttavia gli antichi *ṛṣi*, leggendari compositori degli inni vedici e famosi taumaturghi, erano estremamente venerati. Quando la tradizione vedica fu criticata e divenne oggetto di una nuova interpretazione, si misero sempre più in luce gli esempi forniti dagli uomini. Il primo famoso esempio e insegnante storico fu Śaṇkara (788-838), la cui filosofia monista rivitalizzò l'ortodossia e nel XII secolo provocò la risposta dualista dell'altrettanto venerato Rāmānuja.

Ma la figura del *guru* («precettore») come santo divenne importante all'interno del movimento *bhakti* («devozione»), che dava risalto al culto delle divinità teistiche, principalmente a Viṣṇu e a Śiva. Nella letteratura, fin dai testi upaniṣadici, il *guru* era visto non soltanto come un maestro dei Veda, ma anche come un modello le cui abitudini quotidiane indicavano la strada verso la liberazione spirituale. Il discepolo non imparava semplicemente dal suo maestro, ma lo serviva anche, occupandosi del suo fuoco sacro, del suo bestiame e delle altre necessità sacerdotali. Nella tradizione *bhakti*, comunque, il *guru* era onorato non per la sua conoscenza o per la sua nascita, ma per la profonda devozione che egli manifestava al suo dio. L'esperienza della liberazione (*mokṣa*) del *guru* divenne lo scopo dei suoi discepoli. Il poeta del X secolo Jñāneśvara affermò che il totale appagamento che aveva sperimentato nel culto del suo *guru* Nivritti era simile a una immersione in tutte le acque sacre del mondo. Nelle varie sette visnuite e śivaite, i *guru* erano considerati incarnazioni divine ed erano venerati con incenso e offerte.

Anche in epoca moderna, i *guru* hanno continuato a essere una forza importante nella religione induista e alcuni hanno trovato notevoli seguaci anche al di fuori dei confini dell'india. Il gentile e sensibile Ramakrishna Paramahamsa (1836-1886), per esempio, fu presentato all'attenzione dell'Occidente attraverso gli sforzi del suo discepolo Vivekenanda, che diffuse il suo insegnamento in tutto il mondo. Similmente, gli insegnamenti di Caiytanya sono proseguiti nella Società Internazionale per la Coscienza di Kṛṣṇa. Il più famoso santo induista moderno, Mohandas Gandhi (1869-1948), incarnò gli antichi ideali religiosi dell'India e li utilizzò per operare per la causa del nazionalismo indiano. Nel fare questo divenne a sua volta un *guru* per i movimenti di giustizia sociale dell'Occidente.

***Buddhismo.*** Le due maggiori suddivisioni del Buddhismo, quella Theravāda e quella Mahāyāna, presentano due diverse interpretazioni del concetto di santità. La tradizione Theravādā, i cui aderenti vivono soprattutto nello Sri Lanka e nell'Asia sudorientale, apprezza particolarmente l'*arahant*, l'acme della perfe-

zione umana. L'*arahant* raggiunge quello stadio finale che i monaci ricercano per ottenere la propria liberazione dal ciclo della sofferenza e della rinascita. Chi aspira a questa liberazione inizia il suo cammino rinunciando alla vita di capofamiglia e abbandonando la sua casa e poi, successivamente, trascorre tutto il suo tempo andando alla ricerca delle «tre esercitazioni»: quella sulla più alta moralità, quella sulla più alta concentrazione e, infine, quella sulla più alta sapienza. Alla fine l'*arahant* raggiunge la distruzione degli *āsava*, gli stati mentali sbagliati che ci legano al *kamma* (sanscrito: *karman*) e alla rinascita. Egli afferma: «Distruggere è rinascita, vivere è la vita più alta, fare ciò che va fatto; non c'è alcun altro divenire per me». Le numerose leggende sugli *arahant* contenute nel canone pali completano le descrizioni del sentiero mediante storie collegate alle vite precedenti degli *arahant*, sui modi in cui essi ottengono la sapienza, le loro virtù e i poteri miracolosi.

Così estraneo alla persona ordinaria, l'*arahant* provoca venerazione più che imitazione. Pochi *arahant*, per la verità, sono stati riconosciuti a partire dal tempo di Gautama Buddha. Tuttavia ciascuna persona può e deve imitare l'*arahant* che si manifesta così come viene raffigurato nelle storie sulle sue vite precedenti. Facendo offerte nelle pagode che contengono le reliquie degli *arahant*, il capofamiglia purifica la propria morte e acquista meriti. Quando i laici forniscono cibo, abiti e ospitalità ai monaci, consentono loro di raggiungere l'illuminazione e, allo stesso tempo, accumulano meriti per se stessi.

Mentre il Buddhismo Theravāda idealizza il santo che rinuncia al mondo e segue le ultime parole attribuite al Buddha: «cercate la vostra *propria* salvezza con diligenza», le scuole Mahāyāna, che hanno il sopravvento nell'Asia orientale, mettono in evidenza il potere dei santi nell'aiutare i laici ordinari a ottenere l'illuminazione. Il *bodhisattva* (letteralmente: «un Buddha in essere») è un santo che ha procrastinato la propria illuminazione completa per aiutare gli altri lungo la via. Egli emula la compassione del Buddha nutrendo i semi dell'illuminazione che sono presenti in tutti gli esseri. Il sentiero del *bodhisattva* è aperto a tutte le persone. Coloro che dopo molte vite hanno raggiunto lo stadio del «risveglio del pensiero dell'illuminazione» (*bodhicitta*) decidono di operare per il benessere degli altri. Mediante la pratica delle sei perfezioni (*pāramitā*) – donazione, moralità, pazienza, vigore, meditazione e sapienza – i *bodhisattva* controllano il proprio comportamento automotivato. Imitando le virtù di un *bodhisattva* e avendo fede nella sua compassione, ciascuno può essere sicuro di ottenere l'illuminazione finale. Il *bodhisattva* è in grado di trasferire il proprio merito sopra chi cerca con sincerità e perciò può affrettare direttamente il suo progresso.

I *bodhisattva* più avanzati sono figure mitiche che furono venerati come salvatori divini. Strettamente connessi sono i Buddha celesti, controparti di Gautama Buddha che esistono in altri mondi. In Cina e in Giappone, per esempio, la devozione per il Buddha Amitābha assicura a una persona di rinascere nella Terra Pura. Là gli ostacoli sulla via dell'illuminazione sono di gran lunga minori di quelli presenti in questo mondo.

I buddhisti tibetani, infine, venerano il lama («precettore»), che può essere sia un monaco-studioso sia un taumaturgo come il lama più famoso, Mi-la-ras-pa (1040-1123). I più famosi santi del Tibet sono i Dalai Lama, incarnazioni del *bodhisattva* celeste Avalokiteśvara. Alla morte di ciascun Dalai Lama, l'incarnazione passa a un neonato nato 49 giorni dopo, che deve essere scoperto e allevato adeguatamente per il suo futuro ruolo esemplare e tuttavia inimitabile.

***Confucianesimo.*** Una delle numerose componenti religiose della Cina antica, il Confucianesimo, offre una nozione diversa di santità. Per Confucio (551-479 a.C.), come ricordato negli *Analecta*, gli uomini ideali erano i sovrani-sapienti, gli antichi leggendari regnanti che aprirono le vie del Cielo agli uomini e governarono in accordo con quelle vie. Meng-tzu, un tardo seguace del IV secolo a.C. di Confucio, non limitò la presenza degli *sheng* («saggi») all'antichità, ma riconobbe che era ancora possibile aumentare il loro numero. Secondo Meng-tzu, il saggio era per sua natura identico alle altre persone, perciò, attraverso l'apprendimento e l'educazione di se stessi, chiunque poteva aspirare alla saggezza.

I Neoconfuciani si diedero da fare per questo scopo. La scuola del Principio mise in evidenza lo sforzo e la disciplina necessari per studiare il *li*, l'ordine morale presente in ogni uomo e in tutte le cose, mentre la scuola della Mente sosteneva che il bene più alto sta nell'aspettare, all'interno dell'uomo, di essere scoperto e portato alla realizzazione. Per entrambe, comunque, la saggezza consiste nella piena realizzazione della natura o della mente di una persona e nel sentimento di costituire una unica cosa con tutta la realtà. Un saggio può essere riconosciuto per il suo carattere pacifico e per il suo calore, per la sua unicità e la sua empatia nei confronti di tutti gli esseri. Essere saggi, perciò, diveniva una meta raggiungibile anche se raramente realizzata.

Come santo, il saggio non è soltanto un esempio, ma anche un oggetto di venerazione. Quando, durante la dinastia Han (206 a.C.-220 d.C.), il Confucianesimo divenne ufficialmente la religione di Stato, i templi de-

dicati a Confucio e a confuciani ragguardevoli proliferarono. Ancora in epoca moderna il Wen-miao (Tempio dell'Addestramento) era il luogo destinato ai riti sacrificali in onore di Confucio. Tale devozione, comunque, sorse dal rispetto per l'insegnamento confuciano e non dal desiderio di cercare l'intercessione dei maestri confuciani. Nella religione ufficiale gli eroi non erano in alcun modo deificati. Tuttavia negli ambienti più popolari Confucio fu accolto nei santuari familiari come se fosse una divinità, insieme con gli antenati, con i Buddha e con gli altri dei popolari.

**Le vie verso la santità.** Pur richiamando il fatto che personaggi assai diversi tra loro sono stati acclamati come santi, come individui sia imitabili sia inimitabili, nondimeno possiamo individuare l'esistenza di tre principali vie verso la santità: quella morale, quella intellettuale e quella emotiva.

La via morale è seguita da coloro che cercano di controllare e di purificare la propria volontà per far bene una cosa sola: servire il proprio Dio oppure realizzare la verità ultima. Il soldato spirituale è colui che si esercita nella disciplina per fare il proprio dovere. Frequentemente questo dovere richiede l'ascetismo: negandosi i piaceri ordinari della vita, l'asceta raggiunge una beatitudine straordinaria. Tra i santi cristiani, la castità separava il mondo dello spirito dal mondo della carne. Sradicando i desideri del corpo e mortificando la carne, l'asceta cristiano cercava di rimuovere gli impedimenti che impedivano la sua totale comunione con Dio. Anche per il monaco buddhista theravāda, la rinuncia alla vita casalinga e l'assunzione della ciotola dell'elemosina rappresenta il sacrificio dell'egoismo per la ricerca dell'illuminazione. Il martirio rappresenta la forma più estrema del controllo volitivo, una via sicura verso il cielo nel Cristianesimo e nell'Islamismo.

Altri santi cercano una strada intellettuale verso la santità. Esercitare la mente per conoscere profondamente se stessi, il mondo e la realtà ultima è stato spesso considerato una vocazione santa. Il saggio confuciano cerca la correlazione tra il suo io interiore e la struttura del mondo esteriore, mentre il saggio mistico nell'Ebraismo mira a scoprire nella Torah, la rivelazione di Dio, i segreti della creazione stessa. Per entrambi, la mente è la via verso la verità. Specialmente l'Ebraismo e l'Islamismo assegnano una grande importanza alla padronanza della legge divina scritta, la quale si ritiene che sia un requisito indispensabile per ulteriori ricerche spirituali. D'altro canto, la sola istruzione non può fare un santo. Le religioni, in modo caratteristico, mettono in luce le qualità intellettuali soprannaturali come l'intuizione, la chiaroveggenza e la profezia quando elaborano la sapienza del saggio. Il saggio appartenente a questa categoria raramente si accontenta della propria sapienza, ma invece si offre come un maestro per condividere con gli altri la sua sapienza. Il tipo di santo-maestro o precettore, il *shaykh* musulmano oppure il *guru* induista, per esempio, mira a guidare gli altri. Insegnando uno stile di vita più che comunicando una conoscenza oggettiva, il maestro esemplifica così la sapienza per i propri discepoli.

La terza via verso la santità è quella delle emozioni, la perfezione del cuore in un amore indistinto. I mistici di tutte le religioni sono dei grandi amanti e coloro che sono acclamati come santi hanno espresso questo amore in modi che ispirano gli altri all'amore. Il santo cristiano Bernardo di Clairvaux e il santo musulmano Rābi'ah al-'Adawīyah non esitarono a esprimere il loro amore per Dio in termini apertamente erotici. L'amore perfetto trabocca di amore per gli altri uomini; perciò i santi sono acclamati per i loro atti di guarigione e di redenzione. Il moderno fedele hasidico che sperimenta l'amore del suo *tsaddiq* viene elevato a nuovi livelli di santità e sente scomparire, alla presenza del maestro, tutti i suoi problemi terreni. Il tipico *walīy* può fare assegnamento sull'ascolto delle preghiere delle donne sterili, dei paralitici e dei miserabili e sulle risposte compassionevoli. Gli amanti per eccellenza sono i *bodhisattva*, che aiutano le creature loro compagne sulla via dell'illuminazione. Accettando sopra di sé le sofferenze degli altri, essi fanno procedere tutti gli esseri verso la pace finale.

Infine, una osservazione speciale va fatta a proposito della via della donna alla santità, poiché essa spesso varia da quella dei suoi correligionari maschi. In genere le donne non hanno avuto un identico accesso alla santità, soprattutto nell'Ebraismo, nell'Induismo e nel Confucianesimo. Il culto di dee induiste come Kālī o delle eroine-dee popolari cinesi, come Ma-tsu, tuttavia, assumono verosimilmente una funzione equivalente a quella della venerazione dei santi maschi. In altri casi, le vie per la santità delle donne sembrano più difficili di quelle degli uomini. Nel Cattolicesimo, per esempio, le donne, per stabilire la loro santità, dipendono in misura di gran lunga superiore dai poteri soprannaturali rispetto agli uomini e, come educatrici femminili, rappresentano in proporzione una larga parte dei santi che aiutano e guariscono. Anche le loro storie mostrano in modo tipico molti atti penitenziali compiuti allo scopo soprattutto di cancellare la loro sessualità, considerata limitante. In molti casi una donna deve sottoporsi a una sorta di trasformazione sessuale, in questa vita oppure in quella futura, per diventare un *bodhisattva*, sebbene alcuni *bodhisattva* celesti mantengano pienamente la loro femminilità.

[Vedi *MERITO*].

**BIBLIOGRAFIA**

Un eccellente studio, che utilizza la santità come categoria nelle religioni di tutto il mondo, è costituito dai saggi raccolti in G.D. Bond e R. Kieckhefer (curr.), *Sainthood in World Religions*. Molto diversa nell'approccio è la suggestiva analisi filosofica dei tre modelli di perfezione spirituale in R.C. Neville, *Soldier, Sage, Saint*, New York 1978.

Per un punto di vista psicologico sulla santità, cfr. W. James, *The Varieties of Religious Experience*, 1902 (trad. it. *Le varie forme della coscienza religiosa*, Torino 1904). Brevi discussioni e classificazioni dei santi si trovano in G. van der Leeuw, *Phänomenologie der Religion*, 1933, Tübingen 1956 (2ª ed.) (trad. it. *Fenomenologia della religione*, Torino 1975); e in J. Wach, *Sociology of Religion*, Chicago 1944, 1971 (trad. it. *Sociologia della religione*, Bologna 1986).

Per esaminare con maggior profondità la santità vanno consultate opere sulle specifiche religioni. Alla novità e alla centralità della santità cristiana, nel contesto della tarda antichità, è dedicato il capolavoro di P. Brown, *The Cult of the Saints. Its Rise and Function in Latin Christianity*, Chicago 1981 (trad. it. *Il culto dei santi. L'origine e la diffusione di una nuova religiosità*, Torino 1983). Un affascinante studio sociologico sui santi cristiani è D. Weinstein e R.M. Bell, *Saints and Society. The Two Worlds of Western Christendom, 1000-1700*, Chicago 1982. Per una critica e una rivalutazione del significato della santità cristiana, cfr. L.S. Cunningham, *The Meaning of Saints*, San Francisco 1980. Dei molti studi sui santi islamici, il classico è I. Glodziher, *Veneration of Saints in Islam*, in S.M. Stern e C.B. Barber (curr.), *Muslim Studies*, I-II, Chicago 1973. Il migliore resoconto sul Sufismo è Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam*, Chapel Hill/N.C. 1975. Per una analisi sui santi mistici nell'Ebraismo, cfr. G. Sholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*, 1941, New York 1961 (trad. it. *Le grandi correnti della mistica ebraica*, Genova 1986). Per una sintesi sul ruolo del *guru* nell'Induismo, cfr. Joel D. Mleko, *The Guru in Hindu Tradition*, in «Numen», 29 (1982), pp. 33-61. Per il Buddhismo, una introduzione che presenta una valida discussione sulla figura del *bodhisattva* è R.H. Robinson e W.L. Johnson, *The Buddhist Religion. A Historical Introduction*, Encino/Calif. 1977 (2ª ed.). Sulle donne sante nel Buddhismo, cfr. Diana Y. Paul, *Women in Buddhism. Images of the Feminine in Mahayana Tradition*, Berkeley 1979.

ROBERT L. COHN

**SCISMA.** Lo scisma è il processo mediante il quale una comunità religiosa si suddivide per trasformarsi in due o più comunità, distinte e indipendenti. La divisione si realizza perché una o ciascuna delle nuove comunità è giunta a considerare l'altra come deviante, come troppo diversa per essere riconosciuta come parte della medesima fratellanza religiosa. Spesso le dispute sulla dottrina o sull'organizzazione si sviluppano nel corso degli anni, prima che qualche incidente particolare provochi la rottura definitiva. Durante questo periodo di maturazione, spesso gli aderenti ai vari gruppi giungono lentamente a interpretare le proprie procedure e le proprie convinzioni come se fossero fondamentalmente diverse da quelle del gruppo oppositore. Spesso il processo psicologico e sociologico della separazione si è già realizzato completamente ancora prima che avvenga la vera e propria rottura nell'organizzazione.

**I diversi tipi di scisma.** Per poter procedere a una classificazione degli scismi, si deve in primo luogo considerare chi definisce chi come deviante. Sia il gruppo di origine, infatti, sia il gruppo che si allontana, sia infine entrambi, possono considerare l'altro gruppo come divergente dalla vera fede. Nel primo esempio, quando il gruppo di origine definisce il gruppo scismatico come deviante, l'accusa contro di esso (o più spesso contro il suo capo) è di solito quella di eresia. [Vedi *ERESIA*]. In genere, tuttavia, gli eretici non intendono lasciare il gruppo di origine. Piuttosto, essi hanno nuove idee su come dovrebbe essere praticata la fede o su come la comunità religiosa dovrebbe essere organizzata. Nel momento in cui propongono tali idee, questi riformatori vengono immediatamente ritenuti intollerabili dal gruppo di origine ed espulsi. Un processo di questo genere si realizzò con la Riforma protestante. Ma esso si ripropose anche all'interno del Protestantesimo stesso, quando, per esempio, alcuni dissidenti puritani come Anne Hutchinson e Roger Williams furono allontanati dalla colonia della baia del Massachusetts come eretici: in questo modo furono costretti a costituire nuovi gruppi scismatici. Anche se i riformatori dichiararono infine corrotte la dirigenza e la pratica del nuovo gruppo, in questo tipo di scisma il gruppo, in genere, non viene condannato se non quando la separazione è ormai imminente.

Un secondo tipo si realizza quando lo scisma avviene nel momento in cui un gruppo che si allontana dichiara illegittimo il gruppo di origine e il gruppo di origine cerca di mantenere gli scismatici tra i suoi fedeli. Una tale possibilità è assai comune quando lo scisma si affianca a divisioni politiche o etniche molto nette. Il gruppo di origine cerca di conservare un'ampia definizione di se medesimo e del proprio potere, mentre gli scismatici ricercano un controllo più locale, indipendente. La rivoluzione nelle Filippine del 1897-1898, per esempio, fu seguita, nel 1902, da uno scisma di molte Chiese locali dalla gerarchia cattolica. Poiché la Chiesa era diventata il simbolo del governo imperiale, lo scisma religioso seguì immediatamente l'indipendenza politica. Nel corso della loro storia, i Sikh del Punjab hanno ripetutamente affermato che il loro modo di vita doveva essere sia politicamente sia religiosamente indipendente dall'India induista, laddove l'In-

dia ha quasi sempre assunto un atteggiamento piuttosto inclusivo (o forse, si potrebbe dire, imperialistico). Negli Stati Uniti, infine, vari scismi protestanti del XIX secolo derivano direttamente dalle differenze etniche e culturali introdotte dall'immigrazione. Come è accaduto nel 1963, nello scisma che in America si è prodotto nella Chiesa ortodossa serba, i nuovi gruppi scismatici giungono a considerare il gruppo originario come non rispondente alle loro necessità e probabilmente non redimibile. Alcuni di questi scismi si realizzarono nonostante le proteste da parte del gruppo originario.

Il terzo tipo di scisma è probabilmente il più comune. In questo caso ciascuna parte giunge a considerare l'altra come se avesse deviato dal retto cammino. Sebbene ciascuna possa tentare per qualche tempo di convertire l'altra parte, la loro separazione finale è il riconoscimento che esse non possono più lavorare e vivere insieme. Questo modello si realizzò tipicamente nel Protestantesimo americano, dalle divisioni regionali della metà del XIX secolo fino alle separazioni fondamentaliste degli anni '20 del nostro secolo. Poiché nessuno tra i tanti gruppi protestanti monopolizza da solo l'autorità religiosa, le accuse di eresia possono essere scagliate da qualunque parte. Quando le accuse trovano un terreno fertile nello scontento popolare, le dispute dottrinali hanno spesso già portato allo scisma.

**I fattori ideologici.** Lo scisma religioso, ovviamente, è per definizione una questione ideologica. Quasi sempre vengono coinvolte differenze relative alle credenze e alla pratica religiosa. Nelle civiltà dell'Oriente, le cause di separazione sono più spesso differenze di pratica religiosa, mentre in Occidente il dogma assume quasi sempre il ruolo centrale. I valori fondamentali di molti gruppi, infatti, sono sufficientemente vaghi da consentire, nella pratica, notevoli differenze di interpretazione. Tali differenze possono produrre nei vari gruppi religiosi divergenti vie verso la salvezza e definizioni contrastanti del bene e del male, anche se ciascuna parte, nonostante tutto, cerca di giustificare le proprie credenze richiamandosi al medesimo nucleo di valori sacri.

Anche le dispute di carattere organizzativo e politico, quando si verificano all'interno di gruppi religiosi, sono permeate di significato sacro. Nel volume II dei *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Tübingen 1920-1921, intitolato *Hinduismus und Buddhismus* (trad. it. *Sociologia della religione*, I-II, Milano 1982), Max Weber sostiene che la classica divisione tra Buddhismo Hīnayāna e Buddhismo Mahāyāna è di carattere organizzativo piuttosto che dogmatico. La tradizione Mahāyāna, infatti, ebbe origine quando si cominciò a trattare con maggiore indulgenza la questione dei rapporti con i problemi materiali, con i laici e con il denaro. Attualmente, invece, i *leader* delle varie organizzazioni religiose non sono tanto soggetti ad accuse di inefficienza o di cattiva amministrazione, quanto piuttosto, assai più spesso, ad accuse di violazione della sacralità della fede. Quando gruppi di dissidenti cercano di riformare una organizzazione religiosa, spesso accusano coloro che sono al potere di aver corrotto gli autentici ideali del gruppo. L'inevitabile intransigenza che caratterizza tutte le strutture burocratiche di potere viene spesso utilizzata come prova di volontà malefica. Le parole d'ordine e gli *slogan* dei conflitti religiosi hanno spesso origine dalle discussioni sulle verità ultime, e per questo motivo devono essere accuratamente considerati come fattori importanti delle varie suddivisioni.

**I fattori sociali.** Non è comunque possibile trattare lo scisma religioso esclusivamente come una questione teologica. Le idee per le quali i credenti combattono e si dividono hanno senso soltanto in quanto partecipano della vita della gente, che è collocata in un tempo, in un luogo e in una posizione sociale particolari. Quando si realizza un mutamento sociale, muta di conseguenza anche l'interpretazione della vita religiosa da parte della gente. La separazione si compie non soltanto perché alcuni giungono a considerare incompatibili le idee altrui sulla salvezza, ma anche perché tali idee provengono da diverse esperienze di vita. I tipi di differenze sociali che possono portare allo scisma religioso appartengono a tre ampie categorie, distinte ma correlate.

***Le differenze economiche.*** H. Richard Niebuhr sostiene che «la divisione delle Chiese segue da vicino la divisione degli uomini in caste, costituite dai diversi gruppi nazionali, razziali ed economici» (1929, p. 6). Sebbene le divisioni di classe siano raramente causa diretta di scisma religioso, esse svolgono spesso un ruolo assai importante. La tesi di Niebuhr è che le sette (cioè i gruppi scismatici) sorsero quando i diseredati cercarono una religione che andasse maggiormente incontro alle loro necessità. I diseredati sono molto più interessati al sentimento, all'informalità, alla purezza etica e alla venuta di una nuova epoca di quanto non necessitino o vogliano essere i fedeli più agiati e inseriti in una struttura maggiormente istituzionalizzata.

Più di recente (1976), Dean R. Hoge ha dimostrato che il fondamento classista delle divisioni religiose non va ricercato tanto nelle reali differenze di reddito, di occupazione o di regione di origine, quanto nel grado in cui ciascuno percepisce il cambiamento come una minaccia per i valori della classe media. A livello teologico, per esempio, le principali differenze derivano da dissensi sulla natura duplice dell'uomo; a livello organizzativo, invece, le due fazioni si distinguono per di-

verse opinioni su come la Chiesa dovrebbe ordinare le proprie priorità. Ne risulta una continua minaccia di scisma che attraverserebbe il Protestantesimo americano, contrapponendo il tradizionale conservatorismo della classe elevata e della classe media più bassa al desiderio di innovazione di coloro che nella classe media più alta non si sentono né abbastanza sicuri né abbastanza incerti da essere minacciati dal cambiamento.

Ma al di là di queste divisioni che si realizzano all'interno delle singole società capitalistiche avanzate, anche i mutamenti dell'ordine economico mondiale, considerato nel suo complesso, possono produrre il clima adatto allo scisma religioso. Quando le masse o le *élite* si trovano a vivere in un nuovo contesto economico, che ha abbandonato le antiche norme e agisce secondo regole diverse, le rivoluzioni religiose diventano estremamente più facili. In Giappone, per esempio, in parallelo all'enorme mutamento culturale ed economico che dalla metà del XIX secolo ha spazzato via la vecchia società medievale, si è assistito a una eccezionale proliferazione di nuovi movimenti religiosi. I mutamenti nell'ordine economico e politico creano quasi sempre nuove soluzioni religiose.

***La modernizzazione.*** Altri tipi di mutamento sociale che possono produrre negli uomini una significativa disposizione alla riorganizzazione religiosa e allo scisma sono i fenomeni di modernizzazione. [Vedi *MODERNITÀ*, vol. 5]. La modernizzazione consiste, tra l'altro, nell'acquisizione di nuove abilità per affrontare e manipolare il mondo, e tra queste abilità una delle più importanti è la capacità di leggere e scrivere. Possedere una conoscenza particolare dei testi sacri, infatti, distingue spesso un gruppo scismatico dalla sua comunità di origine. Fin dal XIV secolo, per esempio, alcuni riformatori come John Wycliff insegnarono ai loro seguaci a leggere: in questo modo gettarono i semi della successiva rivolta contro il Cattolicesimo. Recentemente (1968), David B. Barrett ha dimostrato che le Chiese indipendenti africane sono nate soprattutto nelle regioni in cui le Scritture cristiane erano disponibili nelle lingue locali. L'accesso diretto e personale ai testi sacri introduce un clima di individualismo che sarebbe impossibile (e non necessario) in un mondo non ancora modernizzato. La modernizzazione fa dunque parte del complesso processo sociale che favorisce lo scisma religioso.

La modernizzazione non soltanto produce mobilità sociale e incoraggia l'individualismo, ma crea anche un mondo in cui coesistono molteplici versioni della verità, in cui è presente, in altri termini, il pluralismo. [Vedi *PLURALISMO RELIGIOSO*, vol. 5]. Curiosamente, uno dei più importanti fattori scatenanti lo scisma è appunto la presenza di uno stato preesistente di divisione. Dove le differenze sono già una realtà quotidiana dell'esistenza, là lo scisma religioso più facilmente viene condotto a termine. Per questo motivo non c'è da sorprendersi se nelle Filippine il Protestantesimo ebbe maggiore successo proprio nelle zone che già avevano sperimentato, nello sviluppo della Chiesa indipendente filippina, lo scisma dalla Chiesa di Roma. Quando, nel XV secolo, l'Islamismo cominciò a diffondersi in India, una delle reazioni al suo successo fu una serie di nuove differenziazioni all'interno dell'Induismo. In modo analogo, Barrett ha documentato come in Africa si realizza più facilmente lo scisma là dove le Chiese indipendenti africane sono state istituzionalizzate anche sulle tribù confinanti, dove la cultura non è dominata dall'Islamismo e, infine, dove c'è una popolazione cristiana relativamente ampia. Lo scisma, insomma, sembra essere più probabile nelle situazioni in cui è assente una autorità religiosa monolitica e in cui si sono, invece, sviluppate forme di divisione culturale o sociale.

***Le differenze politiche.*** Gli scismi religiosi si realizzano anche perché la vita religiosa non può essere separata dalla situazione politica in cui vive il popolo. Lo scisma donatista, per esempio, una delle più antiche divisioni della Chiesa cattolica, fu provocato in parte dalle tensioni politiche che contrapponevano a Roma l'Africa settentrionale. Durante il Medioevo, invece, lo scisma tra la Chiesa ortodossa e quella occidentale ebbe le sue maggiori conseguenze pratiche in regioni come la Russia, dove lo scisma religioso seguì le medesime linee della contrapposizione politica tra Russi e Polacchi. La Riforma protestante, infine, avrebbe probabilmente assunto forme assai diverse se non fosse stata condizionata dalle rivalità tra i vari capi di Stato e tra molti di questi e Roma. Anche la storia del Protestantesimo in America è stata indubbiamente influenzata dalle divisioni tra i vari gruppi etnici di immigrati, dalle diverse posizioni a proposito della schiavitù e dalle contrapposizioni tra cultura di frontiera e cultura di città, tra prospettiva locale e visione cosmopolita.

In molte parti dell'Asia, la religione e le strutture sociali sono così inestricabilmente connesse tra loro che il mutamento politico significa automaticamente mutamento religioso, e viceversa. Nel XIX secolo, in Cina, i ribelli Taiping adottarono una sintesi tra il pensiero cristiano e quello confuciano e questa scelta religiosa li spinse immediatamente al conflitto militare con i sovrani Manciù. Ancora oggi, all'interno del subcontinente indiano, le divisioni religiose spesso si sovrappongono a quelle politiche. E in questa estrema frammentazione, che soltanto l'unità religiosa può vincere, spesso si riflettono i peggiori pregiudizi e le divisioni della vita quotidiana.

**Le dinamiche dello scisma.** Tutti questi fattori teologici, culturali, economici e politici, comunque, contribuiscono come cause necessarie allo scisma, ma non sono affatto cause sufficienti per la sua realizzazione. Tali fattori, infatti, non possono spiegare perché una cultura, sottoposta a un processo di missionarizzazione, sperimenti lo scisma e un'altra no, perché alcuni gruppi etnici condividano una certa eredità religiosa e altri si considerino, invece, reciprocamente estranei dal punto di vista religioso. Per spiegare queste differenze, piuttosto, si devono considerare soprattutto le strutture organizzative in cui tali differenze si manifestano. Alcune forme di organizzazione, infatti, rendono lo scisma possibile, laddove altre forme di organizzazione impediscono di fatto che la divisione abbia luogo. Coloro che hanno studiato i diversi movimenti sociali hanno individuato nelle organizzazioni un certo numero di elementi che favoriscono il sorgere dello scisma. Tali elementi possono essere raggruppati in due ampie categorie.

***Le condizioni del gruppo di origine.*** In linea molto generale, si può dire che le condizioni che favoriscono la coesione sociale impediscono contemporaneamente lo scisma religioso. Se la solidarietà viene incentivata e i legami con il gruppo di origine sono esaltati, infatti, più difficile sarà la nascita di ali scissioniste. Quando i membri di una organizzazione religiosa non si trovano a vivere in concorrenza con altre organizzazioni, inoltre, il loro impegno religioso sarà probabilmente più saldo e meno facilmente verrà posto in discussione.

Poiché comunque il conflitto minaccia continuamente l'applicazione dei valori religiosi alla vita quotidiana, le organizzazioni che meglio imparano a controllare tale genere di conflitto possono più facilmente evitare lo scisma. Spesso questo significa semplicemente la disponibilità ad ascoltare e a rispondere alle lamentele. Oppure si realizza nella costituzione di speciali strutture, capaci di controllare al proprio interno e addirittura di rendere utili i dissensi (come con l'istituzione degli ordini monastici nel Cattolicesimo). Quando invece le gerarchie dell'organizzazione religiosa sono troppo autoritarie per adattarsi alla diversità o per consentirla, esse sono inevitabilmente destinate ad essere colpite dallo scisma.

Ma egualmente vulnerabili sono, al contrario, le organizzazioni religiose che, avendo dogmi non suffientemente elaborati, presentano una identità troppo debole. L'incredibile varietà dell'Induismo, per esempio, può essere in parte spiegata proprio con la mancanza di autentici dogmi, di un clero e di assemblee organizzati, di un qualsiasi gruppo centrale che determini i confini della credenza e della pratica.

Altrettanto importante è l'osservazione che la forma politica dell'organizzazione religiosa fornisce, per così dire, i materiali grezzi dai quali possono nascere gli scismi. Quanto più democratica sarà la politica del gruppo e quanto più autonome le sue unità costitutive, per esempio, tanto più sarà facile il sorgere dello scisma. Quando più il principio di autorità è disperso, tanto più facilmente esso potrà essere acquisito e conservato dai gruppi dissidenti. Lo scisma è, in ultima analisi, soprattutto una lotta per il potere: si tratta, infatti, del tentativo di imporre a tutti le idee di un solo gruppo. Ma tale imposizione si potrà realizzare soltanto se il gruppo disporrà anche degli strumenti del potere. Anche le organizzazioni religiose decentrate, che dispongono di particelle di potere, possono essere utilmente sfruttate dai dissidenti per mobilitare una rivolta.

Deriva da ciò che precede l'osservazione che i gruppi religiosi che dispongono di efficaci mezzi di controllo sociale sperimentano molto più raramente lo scisma. Se le gerarchie organizzative conoscono perfettamente le azioni dei membri del gruppo e sono in grado di applicare punizioni efficaci, assai difficile sarà la mobilitazione dei dissidenti. Per questo motivo, raramente gli eretici banditi o bruciati sul rogo sono diventati, in seguito, ispiratori di scismi.

***Le condizioni nel gruppo dissidente.*** Per realizzare una effettiva separazione dal gruppo di origine, i dissenzienti devono mobilitare una grande quantità di risorse. In primo luogo devono rendere gratificante per la gente la partecipazione al loro movimento, offrendo a tutti l'opportunità di essere valorizzati e la sensazione di difendere valori importanti. Ai seguaci si deve promettere non soltanto un percorso più sicuro verso la salvezza eterna, ma anche il modo per raggiungere risultati più tangibili. Anche quando la punizione o la condanna sembrano più imminenti della ricompensa, i riformatori devono saper volgere questa situazione a loro vantaggio.

Ma soprattutto i dissenzienti devono essere capaci di manipolare le rappresentazioni del bene e del male, in modo da poter definire il conflitto in termini cosmici. Ogni gruppo dissenziente deve perciò sviluppare mezzi efficaci per comunicare le proprie idee e per vincere le argomentazioni del gruppo di origine. L'importanza attribuita all'alfabetizzazione dei vari gruppi scismatici risponde esattamente a questo scopo.

Tutti questi impegni richiedono risorse di tempo, di denaro e di capacità. Spesso il tempo viene fornito da coloro che stanno in fondo alla struttura sociale, il denaro da un potente benefattore e le capacità da intellettuali che sono stati per vari motivi marginalizzati dall'organizzazione di origine.

La maggior parte dei movimenti scismatici necessita, infine, di un capo carismatico, una persona che for-

nisca le idee e l'ispirazione e che motivi gli altri a seguirla.

**Conclusione.** Lo scisma, dunque, è la divisione in due o più gruppi religiosi, in cui uno e entrambi i gruppi che si separano accusa l'altro di essersi allontanato dalla fede autentica. Lo scisma implica sempre il conflitto sulle verità ultime e su come tali verità debbano influenzare l'esistenza umana. Lo scisma si realizza in un contesto sociale in cui le divisioni e i mutamenti economici, il processo di modernizzazione e le differenze politiche spingono la gente a organizzarsi in gruppi religiosi. Tali condizioni strutturali forniscono lo sfondo e i materiali dello scisma, mentre i mezzi con cui concretamente si realizza la separazione provengono piuttosto dalle particolari condizioni dell'organizzazione.

[Vedi *ORTODOSSIA ED ETERODOSSIA, ORTOPRASSI*].

**BIBLIOGRAFIA**

D. Baker (cur.), *Schism, Heresy and Religious Protest*, Cambridge 1972: una raccolta di conferenze lette alla Ecclesiastical History Society di Londra, che illustrano le diverse fonti teologiche e sociali delle molte divisioni che si sono susseguite nella Chiesa cristiana.

D.B. Barrett, *Schism and Renewal in Africa. An Analysis of Six Thousand Contemporary Religious Movements*, Nairobi 1968: ampio studio sui fattori politici, storici e culturali che hanno portato, in Africa, all'esplosione delle nuove Chiese indipendenti.

D.R. Hoge, *Division in the Protestant House. The Basic Reasons behind Intra-Church Conflicts*, Philadelphia 1976: una eccellente ricerca, da parte presbiteriana, che esamina l'intrecciarsi di due partiti contrapposti all'interno del Protestantesimo americano contemporaneo.

H.R. Niebuhr, *The Social Sources of Denominationalism*, 1929, New York 1957: classica formulazione delle cause dello scisma nel Protestantesimo.

K.P. Takayama, *Strains, Conflicts, and Schisms in Protestant Denominations*, in R.P. Scherer (cur.), *American Denominational Organization. A Sociological View*, Pasadena/Calif. 1980, pp. 298-329: un importante sociologo delle organizzazioni religiose ipotizza una serie di condizioni che preannunciano lo scisma e sottopone a verifica due casi recenti.

J. Wilson, *The Sociology of Schism*, in *A Sociological Yearbook of Religion in Britain*, 4, London 1971: uno studio poco noto che fornisce un utile modello per la comprensione dei processi organizzativi dello scisma.

M.N. Zald, *Theological Crucibles. Social Movements in and of Religion*, in «Review of Religious Research», 23 (1982), pp. 317-36: un autorevole esponente della teoria della «mobilitazione delle risorse» applica le sue idee ai movimenti religiosi; dapprima passa in rassegna le condizioni culturali che rendono più facile il mutamento e la divisione in campo religioso e poi sostiene che tali fenomeni possono realizzarsi soltanto in presenza di condizioni organizzative opportune.

NANCY T. AMMERMAN

**SCRITTURA SACRA.** Con il termine (sacra) Scrittura si introduce un concetto generale, tipico del mondo occidentale e moderno, che però in questi ultimi tempi si è andato applicando a tutto il mondo. Con questa espressione si vogliono indicare quei testi che sono oggetto di venerazione nelle maggiori tradizioni religiose e in molte altre ancora, essendo considerati particolarmente sacri e autorevoli.

**Il concetto generale.** Il termine (sacra) *Scrittura* viene generalmente utilizzato, sia nel linguaggio comune che in quello specialistico, per indicare un fenomeno semplice e di per sé evidente, che si può facilmente e ovunque identificare, nel mondo, con l'idea di un «libro sacro». In realtà, dal momento che si tratta di un concetto elaborato appositamente per comprendere i compiti e le funzioni che i grandi testi sacri hanno nella storia, (sacra) *Scrittura* è un termine che presenta una considerevole ambiguità e complessità.

In prima istanza, è necessario ricordare che la forma specifica e il contenuto dei libri scritturali varia grandemente da una tradizione all'altra, e anche all'interno di ciascun singolo *corpus* scritturale. Libri rituali, codici giuridici, miti e leggende, racconti storici, rivelazioni divine, visioni apocalittiche, poesia estatica, parole di maestri e di profeti, inni e preghiere rivolti a una divinità sono tutti presentati sotto l'etichetta di (sacra) Scrittura. Le liriche d'amore del *Cantico dei cantici* della Bibbia ebraica, le invocazioni contro il male contenute nelle ultime due sure del Corano, l'autorivelazione di Kṛṣṇa nel capitolo XI della *Bhagavadgītā* e la parabola buddhista della casa ardente nel III capitolo del *Sūtra del loto* sono stati tutti opportunamente inclusi nella categoria della (sacra) Scrittura, sebbene in realtà abbiano poco o nulla in comune tra loro. Basti considerare il loro stile, la forma, l'argomento oppure lo scopo di questi scritti. Di fronte, dunque, a questa disparità all'interno dei testi che sono genericamente presentati come (sacra) *Scrittura*, è chiaro che risulta assolutamente impossibile elaborare una qualunque definizione del concetto che sia ragionevolmente comprensiva e tuttavia ancora suffientemente semplice.

Una seconda osservazione è che il maggior ostacolo a una delimitazione del fenomeno della Scrittura è rappresentato dal suo concreto mezzo di espressione. Il termine *Scrittura*, infatti, viene di solito riservato a testi religiosi affidati alla pagina scritta o stampata, come la parola stessa e i suoi usuali equivalenti (per esempio

«scritto sacro») suggeriscono. Nella maggior parte delle tradizioni religiose, tuttavia, c'è stata una prima fase in cui i testi sacri venivano trasmessi oralmente e soltanto successivamente, e in qualche caso relativamente tardi, essi sono stati messi per iscritto. I libri sacri che hanno avuto in seguito una redazione scritta, inoltre, non racchiudono per intero l'ampiezza e la ricchezza dei testi ai quali era attribuita la funzione di Scrittura. La tradizione induista, per esempio, è quella che presenta il problema più significativo a proposito della definizione di «Scrittura» intesa come parola scritta.

I testi di quella tradizione maggiormente venerati, i Veda, infatti, sono stati trasmessi oralmente per tre o più millenni, dimostrando in questo modo, tra l'altro, che, per moltissimo tempo si preferì tale soluzione rispetto a quella di metterli per iscritto. Malgrado la loro enorme ampiezza, tali testi sono stati affidati alla scrittura solamente in tempi relativamente recenti. Allo stesso modo si può facilmente dimostrare che anche le comunità prive di scrittura possiedono alcuni testi orali che assumono presso di loro una funzione perfettamente analoga a quella dei testi sacri scritti delle società dotate di scrittura: quelle culture fanno ricorso a particolari recitazioni tradizionali nel corso delle loro pratiche di culto oppure ritengono certi miti o certi altri testi orali sufficientemente sacri da essere degni di venire trasmessi alle generazioni successive. Per queste ragioni, in qualche caso può essere necessario operare una distinzione descrittiva tra Scritture orali e Scritture scritte (ovvero tra uso orale e uso scritto della medesima Scrittura), anche se naturalmente «Scrittura orale» è una contraddizione in termini, e «Scrittura scritta» una inutile ridondanza.

Un ulteriore motivo di ambiguità, quando si fa ricorso alla categoria concettuale di (sacra) «Scrittura», si ritrova nella notevole varietà di testi che potrebbero essere classificati in questo modo. Un problema fondamentale, a questo riguardo, interessa quei testi «classici» delle culture letterarie che presentano numerose funzioni differenti, a livello culturale, sociale e spesso anche religioso, e che sono associati solitamente ad altri testi più chiaramente «religiosi». Esempi di questo genere possono essere l'*Iliade* di Omero nell'antichità greca; i cinque (o sei, nove, dodici oppure tredici) «classici» (*Ching*) e i quattro «libri» (*Shu*) della cultura tradizionale cinese; i grandi poemi epici in sanscrito, il *Mahābhārata* e il *Rāmāyaṇa*, in India; il *Nihongi* (Cronache del Giappone) e il *Kojiki* (Testimonianze di antichi argomenti) della tradizione scintoista. Testi di questo genere manifestano alcune qualità «scritturali», che possono essere riassunte nella venerazione che suscitano e nell'influsso che esercitano: in alcuni contesti, pertanto, potrebbero essere considerati (sacra) «Scrittura».

Un altro problema che è necessario considerare per delimitare il concetto di (sacra) «Scrittura» riguarda la distinzione tra i testi sacri principali (uno o più testi) di una tradizione religiosa e quegli altri testi che sono anch'essi considerati sacri, ma soltanto in linea secondaria. Una simile differenziazione tra Scritture principali e Scritture secondarie di una particolare comunità è di aiuto per comprendere talune tradizioni religiose, ma può non offrire alcun vantaggio per l'analisi di certe altre tradizioni. In alcuni casi, infatti, l'abbondanza di testi venerati è talmente elevata, mentre le distinzioni di autorità e di sacralità relative ai vari scritti sono così poco chiare e poco significative, che tutti avanzano una qualche legittima rivendicazione al titolo di (sacra) Scrittura. Nella tradizione buddhista Mahāyāna, per esempio, il numero dei testi considerati sacri è talmente grande che non è possibile trascegliere alcuni come più degni del titolo di *Scrittura* rispetto ad altri, eccezion fatta per alcune sezioni particolari della tradizione in cui, per esempio, a un *sūtra* viene attribuita una condizione straordinaria (si pensi alla venerazione che i buddhisti che si rifanno alla figura di Nichiren rivolgono al *Sūtra del loto*). Anche all'interno delle comunità che possiedono un libro oppure un canone scritturale considerato nettamente più sacro rispetto agli altri testi venerati, la decisione di riservare lo statuto di (sacra) Scrittura solamente al primo può essere del tutto discutibile. I *Purāṇa*, per esempio, adempiono nella società indiana a una funzione che può essere perfettamente assimilata a quella delle Scritture, sebbene non siano propriamente *śruti*; nella tradizione rabbinica dell'Ebraismo, la Mishnah è considerata una sorta di Torah orale, rivelata anch'essa sul monte Sinai; gli *ḥadīth* sono usati nell'Islamismo non solamente per chiarire e per spiegare, ma anche per integrare il Corano, essendo riconosciuta loro una perfetta autorità religiosa, soprattutto nelle questioni pratiche; e, infine, nelle tradizioni buddhiste Theravāda testi come il *Visuddhimagga* di Buddhaghosa sono oggeto di enorme venerazione, anche se propriamente non riportano la «parola del Buddha» (*buddhavācana*) in senso stretto.

**Un concetto relazionale.** Dalle considerazioni sopra riportate risulta chiaro che né la forma né il contenuto possono servire per identificare o per distinguere la Scrittura in quanto fenomeno generale. È vero che la forma, il contenuto oppure altri attributi specifici di un testo possono essere percepiti dai fedeli come la garanzia del carattere straordinario della loro Scrittura principale (si ricordi, per esempio, la caratteristica fede musulmana nella «impareggiabilità» [*i'jaz*] dello stile coranico). Tuttavia, dal punto di vista dello stori-

co, la sacralità o la santità di un libro non viene attribuita *a priori*, ma è piuttosto una qualità che viene riconosciuta nel momento in cui si realizza storicamente nella vita di quelle comunità che si comportano, di fronte a tale testo, come se lo considerassero qualcosa di sacro o di santo. Un testo diventa dunque «Scrittura» in un rapporto vivo e soggettivo con le persone e con la tradizione storica alle quali appartiene. Nessun documento, scritto oppure orale, può in alcun modo essere ritenuto sacro o autorevole indipendentemente da un comunità che lo veneri. Anzi, lo si può ritenere (sacra) «Scrittura» soltanto nella misura in cui un gruppo di persone lo percepisce come sacro o santo, ricco di potere e di significato, fornito di una particolare influenza e in qualche modo trascendente, e pertanto distinto, rispetto a ogni altro discorso o scritto. Ciò che un gruppo considera Scrittura, infine, può essere invece ritenuto, da un altro gruppo, un testo del tutto privo di significato, assurdo oppure addirittura falso.

Questo relativismo e questa necessità di considerare il contesto è di somma importanza per lo studio dei testi «scritturali» nella storia delle religioni. Le caratteristiche «scritturali» di un documento, infatti, non appartengono allo scritto in sé, ma piuttosto al ruolo che tale testo ha all'interno di una certa comunità. La «Scrittura» non è un genere letterario, ma piuttosto un genere storico-religioso.

**Origini e sviluppo del concetto.** Per quante difficoltà si possano incontrare nel tentativo di darne una definizione, la (sacra) Scrittura rappresenta comunque il fenomeno più rilevante della storia di una religione e, di conseguenza, un concetto estremamente importante per intraprendere lo studio della religione medesima.

Da dove questo concetto abbia avuto origine e come sia giunto ad assumere la sua funzione, sia generale che specifica per ciascuna cultura, sono domande fondamentali per comprenderlo e usarlo con intelligenza e in modo adeguato come termine descrittivo.

***L'idea di un libro divino.*** Lo sviluppo del concetto di un libro scritturale è spesso collegato profondamente alla nozione di libro divino. L'idea di un libro divino contenente la conoscenza o i decreti divini è antica e persistente e si ritrova in primo luogo nel Vicino Oriente antico, nella tradizione greca e romana e in seguito nella tradizione ebraica, cristiana e islamica. Come mette in evidenza Leo Koep in *Das himmlische Buch in Antike und Christentum* (Bonn 1952) questa idea del libro divino può assumere varie forme, tra le quali sono particolarmente caratteristiche quella di libro della sapienza, del destino, delle azioni oppure della vita. Riferimenti a un libro divino o alle tavole della sapienza divina compaiono nell'antica Babilonia e nell'antico Egitto e ricorrono in quasi tutte le successive tradizioni del Vicino Oriente, apparentemente come espressione dell'onniscienza divina. Geo Widengren sostiene (*The Ascension of the Apostle and the Heavenly Book*, Uppsala 1950; e anche *Muhhammad, the Apostle of God, and His Ascension*, Uppsala 1955, in particolare pp. 115-39) che il libro divino era collegato nel Vicino Oriente antico, nell'Ebraismo e infine nell'Islamismo alla figura di un messaggero al quale il libro medesimo viene consegnato (o almeno ratificato, come a Mosè sul monte Sinai o a Maometto durante la sua ascensione) nel corso di un incontro personale con Dio. L'idea di un libro che parlasse del destino o del fato, in cui fossero messi per iscritto i giorni concessi e la fine assegnata agli uomini, era ben nota nell'antica Babilonia, nell'antico Egitto, in Grecia, a Roma e specialmente nella tarda antichità, come dimostrano numerose testimonianze artistiche e letterarie. Anche Israele conosceva questa tematica (cfr. Sal 139,16s.) e anche dietro al libro sigillato di Ap 5,1ss. si può ben ravvisare un riflesso cristiano di tale concetto. Altrettanto diffusa era la nozione parallela di un libro delle azioni umane, in cui la divinità teneva un resoconto di tutte le imprese degli uomini. Incontriamo alcuni riferimenti a una simile rassegna scritta delle azioni umane, buone e cattive, in genere poste in rapporto con il giudizio finale, nella Babilonia e nell'Egitto antichi, tra i persiani e gli Ebrei così come in molti autori greci, romani, giudaici e cristiani della tarda antichità. È comunque nella tradizione biblica del Giudaismo e del Cristianesimo (cfr. Es 32,32; Fil 4,3) che trova un posto speciale l'immagine del libro della vita, in cui sono scritti i nomi degli eletti di Dio.

Malgrado rimanga ancora da chiarire quale sia precisamente il rapporto tra queste idee e quella di un libro rivelato di tipo scritturale, ciononostante alcuni elementi provenienti da queste diverse concezioni ricompaiono nei concetti sviluppati dalla Scrittura ebraica e cristiana e dal Corano, e tutte riflettono l'antichità e la forza che proviene dalla nozione di un libro scritto e considerato depositario della conoscenza divina o delle leggi divine.

***L'idea di un libro sacro.*** Le «religioni del libro» sono quelle che si dichiarano in qualche modo discendenti da quella degli Ebrei, il «popolo del libro» per antonomasia. Non siamo ancora perfettamente in grado di comprendere le modalità attraverso le quali le concezioni ebraiche di un libro sacro o divino si mescolarono alle varie influenze derivate da altri ambiti del Vicino Oriente antico e alla crescente importanza del libro nella tarda antichità, per descrivere le fasi iniziali della «religione del libro» che ha un ruolo così

importante nel Cristianesimo, nel Manicheismo e, in modo ancora più spettacolare ed evidente, nell'Islamismo. Wilfred Cantwell Smith ha messo in luce, nel periodo successivo ad Alessandro Magno e soprattutto a partire dal II secolo a.C., la forza trascinante dell'idea di un libro sacro o almeno «classico», di un testo capace di trasmettere una autorità fondamentale. La crescente importanza attribuita dal Cristianesimo agli scritti autorevoli, il cui punto di partenza fu la venerazione ebraica per la Torah, fu particolarmente decisiva per questo sviluppo. Il tentativo perfettamente consapevole compiuto da Mani di comporre testi cui venisse immediatamente riconosciuta l'autorevolezza di Scritture sacre dimostra chiaramente fino a quale punto, già dal III secolo d.C., si sentisse l'esigenza che un movimento religioso avesse le proprie Scritture. Il IV secolo, in particolare, sembra essere stato il periodo in cui le Scritture, soprattutto quella cristiana e quella manichea, assunsero una forma autonoma di esistenza. Ma fu infine l'insistenza del Corano sulla centralità del libro sacro, offerto adesso nella forma finale della recitazione, che portò lo sviluppo della religione del libro al suo apogeo, all'inizio del VII secolo. Gli sviluppi successivi, quale può essere, ad esempio, quello della venerazione del Sikhismo per il proprio «libro» (*Granth*) sono da considerare solamente ulteriori variazioni di una tematica già pienamente elaborata all'interno dell'Islamismo, la religione del libro per eccellenza (Wilfred Cantwell Smith, *Scripture as Form and Concept. Their Emergence for the Western World*, articolo inedito).

***Sfondo semantico.*** Il significato fondamentale di *Scrittura* (così come dei suoi paralleli indoeuropei: in tedesco, *Schrift*; in inglese, *scripture*; in francese, *écriture*; ecc.) è quello di «scritto, qualche cosa di scritto». La parola deriva dal latino *scriptura*, «uno scritto» (al plurale: *scripturae*). Il latino rende a sua volta il greco *graphe* (al plurale: *graphai*), che corrisponde nell'uso classico ed ellenistico all'ebraico *ketav* (al plurale: *ketuvim/kitvei*), termine generico per indicare uno scritto: una lettera, una iscrizione, un decreto scritto oppure anche uno scritto sacro. Questi vocaboli possono applicarsi anche alla legge scritta (Platone, *Leggi* 11,934); nei Settanta, per esempio, sono riferiti alla legge mosaica o alla Torah (1 Cr 15,15). Nel mondo mediterraneo della tarda antichità, autori pagani, ebrei e cristiani usarono frequentemente queste parole (spesso al plurale) per indicare vari generi di testi scritti appartenenti alla Bibbia ebraica, ai Settanta greci e ai libri dell'Antico Testamento della Vulgata latina (per es. Es 32,16, Tb 8,24; Sal 86,6). A partire dal Nuovo Testamento cristiano, tuttavia, gradualmente si è cominciato a usare questi vocaboli per riferirsi ai libri sacri, soprattutto per le suddivisioni delle Scritture ebraiche, il Pentateuco (Torah), i Profeti (Nevi'im) e gli (altri) Scritti (Ketuvim). Nell'antico uso cristiano questi termini comprendevano anche i Vangeli, le epistole paoline e altri testi che, infine, vennero a formare il Nuovo Testamento.

Nell'uso ebraico e cristiano, le forme singolari alludevano in genere a un passo isolato o a uno scritto particolare, mentre il plurale veniva usato in senso collettivo per indicare l'insieme. Volendo richiamare qualche esempio, Dn 10,21 impiega *bi-khetav emet* (Settanta: *en graphe aletheias*; Vulgata: *in scriptura veritatis*), «in uno scritto/scrittura veritiero»; Lc 4,21 utilizza *he graphe aute* (Vulgata, *haec scriptura*), «questo [passo della] Scrittura» (riferendosi a Is 61,1s.) e Mt 21,42, At 17,11 e altri passi impiegano *hai graphai* (Vulgata: *scripturae*), «le Scritture [dell'Antico Testamento]». I Padri della Chiesa usarono comunemente sia la forma singolare che quella plurale per riferirsi sia ai libri dell'Antico che a quelli del Nuovo Testamento (per esempio: *Epistola di Barnaba* 4,7; 5,4; Ireneo, *Contro le eresie* II,24,3; II,27,1). Sebbene nel Nuovo Testamento questi termini, al singolare o al plurale, si riferiscano uniformemente al genere scritturale in quanto opposto ad altri tipi di testi scritti, è rimasta aperta una qualche discussione se il singolare *graphe* (*scriptura*) si riferisca sempre collettivamente a tutte le Scritture, oppure solamente a una, oppure a una parte di una di esse (come in Gv 10,35 o in Rm 11,2).

Ma anche altri termini, di solito associati a qualche cosa di scritto o comunque a libri, erano usati abitualmente per riferirsi a scritti sacri e autorevoli. Il greco *grammata* (al singolare: *gramma*, «ciò che è scritto, scrittura»; in latino: *littera*) usato genericamente per indicare la letteratura e i documenti scritti (come nei Settanta, dove di solito traduce l'ebraico sefarim/sifrei, plurale di *sefer*, «scrittura, libro») venne riferito in epoca ellenistica, in contesti sia pagani che ebraici e cristiani, a qualsiasi testo di carattere sacro (per esempio, 2 Tm 3,15: *ta hiera grammata*; Vulgata: *sacras litteras*). Le citazioni scritturali nel Nuovo Testamento e nelle prime opere cristiane sono comunemente introdotte dalla formula usata nei Settanta: «(Come) è scritto», (*Kathos*) *gegraptai* (Mt 4,4; 4,6; 21,13; Rm 1,17; 2,24; 1 Cor 2,9; ecc.). Il greco *biblos* («libro»), o, più comunemente, nei Settanta e nel Nuovo Testamento, la forma diminutiva *biblion* (plurale: *biblia*), si riferì originariamente a qualsiasi tipo di documento scritto: rotolo, codice, libro oppure lettera. Nei Settanta e nelle successive fonti greche, ebraiche e cristiane (per esempio: la prefazione greca a *Ben Sira*, a *1* e *2 Maccabei*, *1 Clemente* e gli scritti di Filone di Alessandria, Giuseppe Flavio e Origene), anche se non negli scritti

del Nuovo Testamento, espressioni come *hiera biblos*, «libro sacro», e (*hierai*) *biblioi*, «libri (sacri)», furono usate per indicare il Pentateuco e tutte le Scritture ebraiche. Fin dagli inizi della Chiesa cristiana, in cui «i libri» (ebraico: *ha-sefarim*; greco: *ta biblia*) della Scrittura ebraica erano «la Bibbia della Chiesa» (Hans von Campenhausen, *Aus der Frühzeit des Christentums*, Tübingen 1963, pp. 152-96), il neutro plurale greco *biblia* oppure il latino *biblia* (un neutro plurale formato sul greco) furono usati in contesti cristiani per riferirsi specificamente alle Scritture ebraiche. Dalla fine del II secolo, o almeno dalla fine del IV, anche gli scritti comunemente accettati nel Nuovo Testamento di recente formazione furono inclusi «nei libri» (Harnack, 1928). Nel Medioevo (certamente dal XII secolo e probabilmente già da prima), *biblia* cominciò a essere considerato semplicemente un femminile singolare, la forma da cui nacquero le moderne forme singolari come *the Bible*, *die Bibel* e *la Bibbia*.

Nel Nuovo Testamento (per esempio in Rm 1,2 e 2 Tm 3,15) e nelle opere dei Padri della Chiesa, così come in Filone d'Alessandria e in Giuseppe Flavio, furono aggiunti diversi aggettivi alle parole con cui si indicava la «Scrittura» e il «Libro» (oppure le «Scritture» e i «Libri») per sottolineare maggiormente il loro carattere del tutto speciale, cioè sacro: per esempio, *hieros*, *hagios*, *sanctus* («santo»); *theios*, *divinus* («divino»); *theopneustos* («divinamente ispirato»); *kyriakos* («del Signore»). Un simile uso aveva precedenti antichi, risalenti già all'epoca tolemaica, quando l'espressione *ta hiera grammata*, «le sacre scritture», si riferiva alla letteratura sacra composta in caratteri geroglifici, in opposizione agli scritti in demotico, e continuò nelle locuzioni corrispondenti dell'ebraico, *kitvei ha-qodesh* («le sacre Scritture») degli scritti rabbinici, oppure *sifrei ha-qodesh* («i Libri sacri») nei più tardi scritti medievali.

***Generalizzazione del concetto.*** Attraverso questi passaggi, il mondo ebraico e quello cristiano si appropriarono gradualmente dell'uso di termini ed espressioni come *Scrittura*, *Scrittura/e sacra/e*, *Libri*, *Libri sacri* e così via, intesi essenzialmente come locuzioni per designare in modo collettivo e generico i propri testi sacri. In particolare, dal momento che la cultura e la religione cristiana trionfarono nel Mediterraneo e specialmente nell'Europa meridionale, (*sacra*) *Scrittura* venne a indicare in modo peculiare la Bibbia cristiana. Questa limitazione del concetto di Scrittura, considerata un nome proprio che si riferisce esclusivamente all'Antico e al Nuovo Testamento, continua a essere ancora oggi utilizzata in molti ambienti cristiani. L'uso di *Scriptura/ae* e *Scriptura/ae sancta/ae* (o delle corrispondenti traduzioni nelle diverse lingue europee) per indicare in generale i testi sacri di una qualunque tradizione religiosa fu avvertito, fino a poco tempo fa e soprattutto nell'ultimo secolo, come un fatto nel migliore dei casi semplicemnte insolito. Ma *Scrittura* può, evidentemente, essere usato come un termine neutro per indicare qualsiasi testo scritto, e non è affatto scorretto passare a una concezione più generalizzata che includa anche gli scritti religiosi di altre culture. Questa evoluzione concettuale si può cogliere già nelle parole di Pietro il Venerabile (morto nel 1156) che contrappone la *sacra Scriptura*, ossia le Scritture del Cristianesimo, e la *nefaria Scriptura* di Maometto, il Corano (*Summa totius haeresis saracenorum*, citato in J. Kritzech, *Peter the Venerable and Islam*, Princeton 1964, p. 206). Esempi di un concetto di «Scrittura» intesa genericamente come scritto sacro presente nelle più diverse culture si possono ritrovare fin dalla metà del XIII secolo. Nel 1254, per esempio, nella capitale dell'impero dei Mongoli situata nel cuore dell'Asia, il francescano William di Rubrouck istruiva un gruppo di cristiani nestoriani sulla tattica da seguire nel corso della prossima disputa teologica con buddhisti e musulmani, che si sarebbe tenuta davanti al Gran Khan, dicendo: «Queste persone non credono nelle [nostre] Scritture; se voi ne reciterete una [di Scrittura], loro ne reciteranno un'altra» (in A. van der Wyngaert, *Sinica Franciscana*, I, Firenze 1929, p. 294).

Non era strano, del resto, che proprio in Occidente si arrivasse a una simile generalizzazione del concetto di Scrittura. Nel mondo musulmano, infatti, il concetto di «Scrittura» sacra (*kitāb*) veniva già utilizzato in modo ampio nel Corano, dove soprattutto gli Ebrei e i cristiani vengono definiti il «popolo della scrittura» (*ahl al-kitāb*). Il termine indica quelle comunità che hanno ricevuto in tempi lontani alcuni «libri» (*kutub*) inviati da Dio, testi che, comunque, sono stati poi oscurati dalla perfezione del suo «invio» conclusivo *del* libro [*al-kitāb*], il Corano, attraverso Maometto. La condizione di *ahl al-kitāb* fu inizialmente estesa anche agli zoroastriani e ai mandei, e in seguito in alcuni casi anche agli induisti. Sembra tuttavia che l'uso del concetto musulmano di *kutub* non abbia lasciato alcuna traccia o alcuna influenza diretta sul modo con cui l'Occidente ha genericamente impiegato questo termine. Anzi, sembra piuttosto che in Occidente si sia giunti a una più ampia accettazione dell'esistenza di altre Scritture e di altri libri sapienziali, capaci di rivendicare all'interno delle rispettive culture un ruolo di grande antichità e importanza, semplicemente in parallelo con l'aumento delle conoscenze, nel corso del XVIII secolo, sui Veda indiani, in particolare, e in qualche misura anche sui «classici» cinesi.

Un uso indubitabilmente generico di *Scrittura* può

essere fatto risalire in inglese almeno al XVIII secolo: George Sale, infatti, scriveva nel 1734 che il Corano condivide alcune cose con «altri libri di Scrittura» (ma l'*Oxford English Dictionary* non può citare alcun altro uso consimile, riferito a testi religiosi non cristiani prima del 1734). Molto più comune fu invece, a partire dal XIX secolo, l'uso generico del termine oppure di equivalenti approssimativi come *sacre Scritture*. L'ambiziosa serie di traduzioni dei grandi testi religiosi del mondo, inaugurata nel 1879 da Fr. Max Müller con il titolo *The Sacred Books of the East*, rispecchia il fatto che ormai da quel momento nell'Occidente moderno si riconosceva chiaramente che in tutto il mondo erano diffusi testi che rivestivano la funzione di Scrittura sacra, secondo modalità perfettamente analoghe a quelle della Bibbia ebraica e cristiana.

L'uso del termine *Scrittura* per indicare qualsiasi testo considerato particolarmente sacro è oggi ampiamente diffuso in tutto il mondo moderno occidentale e viene normalmente accettato anche in sede internazionale. Anche la parola *Bibbia* è stata talvolta usata, sebbene meno spesso, in un senso ugualmente generale per riferirsi a qualsiasi Scrittura sacra (come ha fatto, ad esempio, Franklin Edgerton, *The Bhagavad Gītā. Or Song of the Blessed One*, Chicago 1925, riferendosi alla *Bhagavadgītā* come alla «Bibbia favorita dell'India»). *Scrittura*, in ogni caso, è il termine che oggi viene comunemente utilizzato e considerato perfettamente appropriato per indicare genericamente quei testi che sono rivestiti di una qualche sacralità.

**Ruoli caratteristici.** I testi scritturali assumono alcune funzioni specifiche che possono variare notevolmente da una tradizione religiosa all'altra. Alcune di queste funzioni più rilevanti saranno ora oggetto di analisi.

***Scrittura come scritto sacro.*** È assai difficile ampliare il significato della parola scritta di una Scrittura. Se l'etimologia di *Scrittura* e la sua comune associazione con la parola scritta o stampata hanno rafforzato la tendenza nella cultura ebraica e cristiana (e ancor più nella moderna società, dominata dalla stampa) degli occidentali, soprattutto degli studiosi, a considerare i libri sacri prima di tutto o addirittura esclusivamente documenti scritti, esiste peraltro un valido motivo storico che avvalora questa pratica. Nonostante l'importante eccezione del mondo induista, infatti, la messa per iscritto del testo religioso più importante (ovvero dell'insieme dei testi religiosi più significativi) di una comunità rappresenta un momento epocale della sua storia, un momento che spesso viene legato non solamente alla cristallizzazione dell'organizzazione religiosa e a una speculazione teologica sistematica, ma anche al raggiungimento di un elevato livello di cultura. Il testo scritturale, infatti, una volta che viene messo per iscritto, diviene presso molte tradizioni un simbolo oppure una rappresentazione dell'autorità religiosa (spesso anzi sostituendo l'autorità vivente di un fondatore religioso, per esempio di Maometto o del Buddha). Una simile autorità si trova opportunamente espressa nella formula menzionata sopra: «(Come) è scritto», che in modo caratteristico introduce una citazione biblica (mentre nel mondo islamico e in quello buddhista, che danno maggior importanza alla dimensione orale del testo sacro, si preferisce ricorrere rispettivamente alla formula «Dio dice» quando si introduce una citazione dal Corano, e «Così ho udito» quando si tratta, invece, dell'introduzione tradizionale a un *sūtra*).

Sebbene la necessità di mantenere la fissità e l'autorevolezza del testo sacro sia stata fortemente avvertita in Occidente, in particolare negli ultimi duemila anni, tuttavia l'idea di uno scritto autorevole non è rimasta limitata a una sola regione del mondo. La «religione del libro», che Siegfried Morenz opponeva alla «religione del culto» (Morenz, 1950), è fiorita eccezionalmente nel Mediterraneo e, in seguito, nel più ampio mondo occidentale e in quello islamico; tuttavia una forma di venerazione per la parola sacra, intesa in forma di libro, è stata particolarmente importante, anche se non sempre centrale, anche nella maggior parte del mondo buddhista dell'Asia sudorientale e orientale. Si è ipotizzato, per esempio, che ci fosse un antico culto Mahāyāna del libro (*sūtra*), in grado di rivaleggiare con il culto delle reliquie dello *stupa*: e in effetti nella tradizione Mahāyāna si incontra una grande stima per le *sūtra* scritte. Non fu in Occidente, inoltre, ma in India, più precisamente nel movimento sikh, che la venerazione per il testo scritto raggiunse una delle sue punte più elevate: l'attenzione che i Sikh prestarono al libro sacro, infatti, riflette, in verità, una notevole influenza musulmana, più o meno così come l'atteggiamento che i Mormoni tennero nei confronti del libro riflette quello ebraico e cristiano di fronte alla sacra Scrittura). È sempre in Asia, inoltre, che sono comparse alcune delle più recenti religioni del libro, quali, per esempio, il Babismo in Iran e il Tenrikyō in Giappone.

Una via manifesta attraverso la quale si rivela l'importanza del testo scritto è rappresentata dal modo in cui ciascuna religione considera l'atto di copiare e decorare un testo sacro. La Scrittura cristiana e, ancor più, quella ebraica e quella islamica vantano a questo proposito tradizioni calligrafiche estremamente solide. Nel caso del mondo islamico, per esempio, dove risulta diffusa una forte avversione nei confronti dell'esibizione pubblica di immagini sacre, magnifiche rappresentazioni calligrafiche della parola del Corano sono

state non soltanto l'espressione favorita dell'arte del libro, ma anche il principale ornamento delle moschee e di molti altri monumenti. Il fondatore del Manicheismo, Mani (morto nel 277), attribuì grande importanza alle figure dipinte scelte come illustrazione del canone dei libri sacri, e l'impegno missionario dei manichei portò non soltanto alla produzione di testi calligrafici meravigliosamente decorati, ma anche alla compilazione di un volume didattico composto soltanto di figure. In questo caso libro sacro e immagini sacre si incontrano (H.-J. Klimkeit, *Manichaean Art and Calligraphy*, Leiden 1982). Oltre a incoraggiare l'eleganza calligrafiga e la miniatura dei manoscritti, i cristiani hanno ampiamente curato l'illustrazione della Bibbia, soprattutto nella Bisanzio del primo Medioevo e nell'Europa occidentale tardomedievale (E. von Dobschütz, *Die Bibel im Leben der Völker*, Witten 1954, pp. 82s., 123s.). Un ulteriore esempio della grande attenzione prestata alla forma del testo scritto è rappresentato dal fatto che nel Buddhismo tibetano i testi sacri del Bka'-'gur (Kanjur) e del Bstan-'gur (Tanjur) sono ancora continamente ricopiati, con notevole zelo e attenzione, sia a mano che utilizzando la stampa.

***Scrittura come parola pronunciata.*** Nonostante la posizione centrale assunta dalla parola scritta, le funzioni orali della (sacra) Scrittura nella vita religiosa sono comunque sorprendenti. Morenz (1950) sfiorò appena la questione della dimensione orale presente in ogni testo sacro quando attribuì la genialità creativa della «religione del libro» alla capacità da parte dei figli di Israele di «ascoltare», in contrasto con quella di «vedere», che dominerebbe invece in una «religione di culto», quale può essere, per esempio, quella dell'antica Grecia. L'importanza della Scrittura si fonda, in ultima analisi, sul modo in cui viene valutata la parola sacra che il testo memorizzato oppure scritto cerca di fissare per sempre (Heiler, 1979, pp. 339ss.). Per quanto notevole sia l'influenza che il testo scritto esercita sopra qualsiasi forma di religione del libro, tuttavia la sua presenza all'interno di una comunità si realizza ancora in primo luogo per via orale e uditiva. Tutte le comunità che hanno «posseduto» una (sacra) Scrittura sono state evidentemente civiltà dotate di scrittura, ma anche quelle in cui il livello letterario risulta elevato il testo scritturale viene «ascoltato» nel culto, nell'insegnamento e nella preghiera piuttosto che essere «visto» nella lettura silenziosa. È solamente in epoca relativamente recente che la lettura in generale, a qualunque genere appartenga, è diventata una attività silenziosa piuttosto che orale (Balogh, 1926-1927; W.J. Ong, *Orality and Literacy*, London 1982; trad. it. *Oralità e scrittura. Le tecnologie della parola*, Bologna 1986).

La recitazione o la lettura ad alta voce della (sacra) Scrittura è una forma comune di devozione in molte tradizioni religiose, in quella islamica, in quella sikh, in quella ebraica e in molte altre ancora. Molte Scritture hanno schemi di suddivisione interna, primari o secondari, a seconda delle necessità della recitazione e della lettura comunitaria a voce alta (per esempio: le 154 divisioni della Torah per la sua lettura completa, nella sinagoga, nell'arco di tre anni). Grande considerazione viene riconosciuta alla persona che conosce «a memoria» tutta la sacra Scrittura: nel mondo musulmano una simile persona viene onorata con lo speciale epiteto di *ḥāfiẓ*, «detentore, protettore, memorizzatore [della Parola]». Nella sinagoga e nella Chiesa cristiana primitiva la lettura ad alta voce della Scrittura durante il culto era un atto fondamentale della vita religiosa (I. Elbogen, *Der jüdische Gottesdienst*, Leipzig 1913, cap. 3; P. Glaue, *Die Vorlesung heiliger Schriften in Gottesdienst*, Berlin 1907; ma cfr. W. Bauer, *Das Wortgottesdienst der ältesten Christen*, Tübingen 1930), così come accadeva, del resto, nei culti pagani del Mediterraneo ellenistico, per esempio in quello di Iside (Leipoldt e Morenz, 1953, p. 96). Gli Ebrei chiamano sia la lettura della sacra Scrittura che il brano che viene letto *miqra'* (Ne 8,8), «ciò che è citato, letto ad alta voce, una lettura». Nell'uso talmudico, invece, il termine cominciò a riferirsi alla Torah (Pentateuco), ai Profeti e agli Scritti che poi divennero il Tankakh, cioè le Scritture ebraiche. Una antica iscrizione sinagogale greca di Gerusalemme recita: «La sinagoga è destinata alla lettura ad alta voce (*eis anagnosin*) della Legge» (L. Coenen et al. (curr.), *Theologischer Begriffslexicon zum Neuen Testament*, Wuppertal 1967-1971, I, p. 153). Anche il greco *anagnosis* (o *anagnosma*; latino: *lectio*) veniva usato con lo stesso significato in contesto paleocristiano, ossia per indicare la lettura pubblica della Scrittura secondo il modello ebraico. La parola araba *qur'ān*, che non è attestata nelle fonti precedenti al Corano, deriva probabilmente da *geryānā*, l'equivalente siriaco del termine *miqra'*, ed è anch'essa un sostantivo verbale che significa «il recitare, la recita» (Graham, 1984).

In altre tradizioni, particolarmente in quella islamica e in quella buddhista, la recitazione della parola sacra è ancora più centrale rispetto alla pratica religiosa, nonostante l'importanza sovente notevole che la venerazione del testo sacro ha in quelle medesime tradizioni. Nella pratica induista, la parola orale recitata offusca completamente l'importanza di qualsiasi sua forma scritta e sotto questo aspetto rappresenta il caso più evidente di una funzione esclusivamente orale della Scrittura. Sembra che fino alla comparsa dell'Islamismo, che stimolò la messa per iscritto dell'Avesta, an-

che i testi zoroastriani più sacri, quelli in antico persiano, fossero trasmessi e usati soltanto oralmente, attraverso la recitazione, mentre i commentari meno sacri (*Zand*) e altri libri religiosi in lingua pahlavi erano stati già da tempo messi per iscritto (G. Widengren, *Die Religionen Irans*, Stuttgart 1968, pp. 245-59).

L'uso orale e la trasmissione orale della (sacra) Scrittura non devono però essere confusi con la tradizione popolare trasmessa oralmente, in cui la precisione della letteralità non è ciò cui si aspira e in cui predomina, piuttosto, la «composizione formulare» (cfr., ad esempio, A.B. Lord, *The Singer of Tales*, Cambridge/Mass. 1960). Talvolta i metodi fondati su tecniche mnemoniche capaci di consentire la trasmissione orale sono stati notevolmente sviluppati proprio sui testi sacri, quasi a rendere il testo orale addirittura più attendibile della tradizione manoscritta, specialmente nel mondo islamico e in quello induista. Pochi libri scritturali, in ogni caso, presentano l'uniformità letteraria che viene comunemente associata con la parola scritta e specialmente con quella stampata. Anche il «consolidamento» di un canone sacro nella sua forma scritta raramente ha significato il riconosciemento universale di un testo documentario definitivo e la scomparsa totale delle varianti.

***La Scrittura nel rituale pubblico.*** Indipendentemente dal fatto che in un libro scritturale a predominare sia il testo scritto oppure quello orale, tuttavia il ruolo religioso più evidente di una Scrittura si manifesta certamente nel culto pubblico. In alcuni casi una Scrittura è esplicitamente un testo rituale, che organizza e spiega il rito medesimo, come nel caso dei Brāhmaṇa nella tradizione vedica. In altri casi si può trattare di un testo sacro che viene recitato nel corso di certi atti rituali (ad esempio: il Corano, le *Gāthā* zoroastriane, i *mantra* dei Veda e il *norito* dello Scintoismo, oppure le preghiere rituali tratte dall'Engishiki) o letto ad alta voce partendo da una copia scritta in occasione di un culto comunitario, come avviene nella pratica ebraica e cristiana. Una simile recitazione o lettura spesso costituisce un elemento assai importante, se non addirittura l'elemento centrale, del culto. In alcune tradizioni, in particolare nelle sette di carattere iniziatico, la natura sacra di un testo ha fatto sì che essó venisse tenuto segreto alle masse e che venisse letto o recitato solamente dagli iniziati e a loro vantaggio. Leipoldt e Morenz (1953, pp. 88ss.) hanno esaminato con grande cura dei dettagli questo carattere della «segretezza» scritturale all'interno del mondo mediterraneo.

Talvolta, come soprattutto nel caso dell'*Ādi Granth* dei Sikh, un esemplare concreto della sacra Scrittura ricopre addirittura un ruolo connesso solitamente alla funzione dell'icona nell'ambito della liturgia. La venerazione rituale del testo sacro si ritrova anche nella pratica monastica tibetana di girare intorno alla raccolta dei *sūtra* del monastero, oppure nella solenne processione di una copia del Corano che viene praticata nel corso di alcuni riti funebri musulmani (Ed.W. Lane, *An Account of the Manners and Customs of the Modern Egyptians*, 5ª ed., London 1860, p. 514) e nel rituale ebraico della manipolazione dei rotoli della Torah nella sinagoga.

La Scrittura, infine, fornisce gli elementi fondamentali del linguaggio rituale, il vocabolario di base così come i testi per l'innodia (come nel Salterio cristiano), per l'omelia (nelle prediche ai fedeli o nel «parlare del *sūtra*» [*shuo-ching*], proprio dei monaci buddhisti nella Cina Sung; cfr. Overmyer, *Folk Buddhist Religion*, Cambridge/Mass. 1976, p. 179), e soprattutto per la preghiera (come nella preghiera del Signore, nei salmi, nello *shema'*, nel *fātiḥah* o nel *triratna*). Le parole della Scrittura spesso costituiscono i testi usati nei principali riti di passaggio e in altre importanti feste e occasioni rituali di una tradizione religiosa: per esempio la sura 36 (*Yā Sīn*) viene recitata soprattutto il 15 del mese *sha'bān* (la «notte della ricompensa» musulmana) e in occasione dei funerali, così come accade per il *Sūtra del loto* in Giappone, che viene utilizzato nel rituale funerario e in quello destinato agli antenati e per il *mantra* Gāyatrī (*Ṛgveda* 3,62,10) nel rituale Upanayana dell'iniziazione induista.

Alcuni passi ritualmente importanti di un testo scritturale sono talvolta riuniti insieme in speciali antologie o collezioni, che servono ai bisogni liturgici della comunità, come accade per il breviario, il salterio, il lezionario o l'evangeliario cristiani; oppure ancora per la raccolta Pāṭimokkha tratta dal Vinaya, che viene recitata come elemento regolare della vita monastica buddhista; oppure per il *Sūtra blu*, una sintesi del *Sūtra del loto*, utilizzato nel rituale della moderna setta buddhista Reyūkai in Giappone (Helen Hardacre, *Lay Buddhism in Contemporary Japan*, Princeton 1984). Che sia letto oppure recitato ad alta voce, che sia considerato concretamente un oggetto rituale, che sia citato oppure parafrasato nelle preghiere, nelle omelie, negli inni oppure nelle litanie, il testo scritturale rappresenta in ogni caso una delle parti più visibili e importanti del culto della maggior parte delle tradizioni religiose.

***La scrittura nella vita devozionale e spirituale.*** Strettamente legato al rituale pubblico ed ugualmente importante, se non di più, per la vita religiosa è il ruolo della (sacra) Scrittura nella devozione personale e nella tradizione mistica, in quella ascetica e in altre forme di disciplina e di realizzazione spirituale. Alcuni aspetti

del ruolo che la Scrittura può svolgere nella devozione sono già stati presi in esame nelle sezioni precedenti, ma c'è qualche ulteriore punto che merita di essere menzionato.

La recitazione e la lettura ad alta voce non sono centrali solamente per il culto formale (cfr. sopra), ma anche per la devozione privata e per la pratica di diverse discipline spirituali. La *meditatio* nella tradizione cristiana era, fin dall'inizio, fondamentalmente una attività orale di apprendimento del testo «a memoria», attraverso la recitazione del testo accompagnata da grande attenzione e riflessione. La meditazione, peraltro, come Jean Leclercq ha eloquentemente affermato in *L'Amour des lettres et le desire de Dieu. Initiation aux auteurs monastiques du Moyen Age*, 1956, Paris 1974 (trad. it. *Cultura umanistica e desiderio di Dio. Studio sulla letteratura monastica del Medioevo*, Firenze 1988), costituiva la base della *lectio divina* monastica, che consisteva nella lettura attiva della Scrittura e nella riflessione su di essa, e sulla quale si fondava la disciplina del monaco nella regola di Pacomio, di Benedetto e di altri. Anche la disciplina monastica buddhista annette grande importanza alla meditazione costante della Scrittura, attraverso la lettura e la recitazione, sia nei monasteri theravāda dello Sri Lanka, sia in quelli vajrayāna del Tibet, sia, infine, in quelli mahāyāna della Cina. Lo studio dei Veda, che consiste fondamentalmente nella recitazione e nella memorizzazione, è definito nelle *Leggi di Manu* (2,166s.) la forma più elevata di austerità e di disciplina ascetica. Nell'Islamismo, invece, la recitazione del Corano (*qirā'ah*) è una forma insieme pubblica e privata di pratica devozionale, che richiede che si presti grande attenzione al significato del testo sacro e che contemporaneamente lo si trasformi in un oggetto di meditazione.

Strettamente collegate con le pratiche di meditazione che si fondano su testi sacri sono la recitazione di formule derivate dalla Scrittura e la meditazione su di esse. Il canto dei *mantra* induisti e buddhisti e delle *dhāraṇī* buddhiste, così come la recita delle litanie *dhikr* nel Sufismo (molte delle quali provengono dal Corano) sono gli esempi più rilevanti che attestano l'uso di formule tratte dalla Scrittura nella vita devozionale.

Assai frequenti sono però anche altri usi della (sacra) Scrittura nell'ambito della vita devozionale e spirituale. Mettere in musica alcuni testi delle Scritture, per esempio, è stato considerato un atto importante per diverse tradizioni religiose. Il canto e l'innodia, infatti, sono occasioni speciali di utilizzazione delle Scritture, sia nel culto pubblico che in quello privato, nella tradizione ebraica, in quella cristiana, islamica, buddhista, induista, sikh e in altre ancora. Anche il rispetto per il testo fisico della Scrittura e per la sua copiatura o decorazione rituale hanno avuto una parte importante nella devozione presso molte tradizioni che appunto si fondano sopra tali Scritture. Non è evidentemente un caso se la maggior parte dei tentativi di riforma religiosa che si manifestano nelle comunità che possiedono una Scrittura esigono una devozione «di ritorno al libro», alla ricerca di una autorità (di solito letterale) nelle pagine della Scrittura. Mentre gli uomini possono sperimentare la dimensione della variabilità, la parola sacra rimane invece salda, attraverso il susseguirsi delle generazioni, come una guida immutabile per dirigere la moralità e l'azione del singolo individuo o dell'intera comunità.

***Uso magico e superstizioso della Scrittura.*** Tutti gli usi della (sacra) Scrittura che abbiamo finora esaminato possono sfociare nella bibliolatria, cioè nella considerazione, esasperata fino allle estreme conseguenze, della Scrittura come oggetto di culto o come luogo di potere soprannaturale. Un simile atteggiamento nei confronti dei testi scritturali deriva dal potere associato alla parola scritta e pronunciata. La bibliolatria può assumere le forme più varie, dal semplice rilievo dottrinale dell'infallibilità del testo letterale all'aperta bibliomanzia, cioè all'uso superstizioso o addirittura magico della Scrittura. Spesso, infatti, la risposta a un particolare problema o l'indicazione adatta per ogni singola occasione viene reperita attraverso un uso divinatorio della Scrittura. Affidarsi alle pagine della Scrittura (in modo casuale, oppure secondo regole più specifiche), in tempi di avversità, di incertezza, di lutto o in altre situazioni del genere, era una usanza un tempo assai diffusa, anche se, peraltro, poco documentata nella tradizione cristiana, in quella ebraica, in quella islamica, buddhista e in molte altre ancora. Esempi simili di bibliomanzia operata per proteggere o per attribuire potere consistevano nel porre una Bibbia nel letto di un bambino malato, come se si trattasse di una medicina, oppure nell'uso di un Corano o di una Bibbia in miniatura come amuleto o talismano protettivo, nella ricerca di presagi nascosti tra i versi della Scrittura, o infine nell'usanza di sciogliere in un liquido alcuni frammenti di carta su cui sono scritte parole potenti, allo scopo di ricavarne una medicina (Rühle, 1941; Bertholet, 1949).

Nozioni quasi magiche della Scrittura possono essere riscontrate anche all'interno di una vita religiosa perfettamente regolata. Il canto o la lettura ad alta voce di taluni passi della Scrittura, per esempio, vengono comunemente considerati efficaci in molte situazioni. Nel Buddhismo Theravāda, alcune speciali raccolte di testi scritturali, conosciute con il nome di *paritta*, vengono recitate dai monaci per respingere gli assalti dei

demoni e per portare prosperità, salute e altre benedizioni (Lynn de Silva, *Buddhism. Beliefs and Practices in Sri Lanka*, Colombo 1974, pp. 81-90). Nella celebrazione del sacrificio vedico, invece, l'efficacia del rito dipende soprattutto dalla recitazione perfettamente accurata del testo sacro. Ancora: la letteratura talmudica contiene frequenti dichiarazioni relative al passo biblico più adatto, di volta in volta, per una finalità protettiva o per altri scopi magici (M. Grunwald e Kaufmann Kohler, *Bibliomancy*, in *The Jewish Encyclopedia*, 1901-1906). Nel Buddhismo di Nichiren, si pronuncia la formula sacra dell'adorazione del *Sūtra del loto*, il Daimoku, con lo scopo di racchiudere tutta la verità in una singola invocazione. Le dottrine protestanti relative all'ispirazione che promana dalle singole lettere di ogni parola della Bibbia sono state utilizzate per giustificare le più diverse idee e le pratiche più singolari. La numerologia e il misticismo collegato alle lettere dell'alfabeto, in relazione a un testo scritturale, sono in simili tradizioni altrettanto evidenti quanto nella Qabbalah e nel Sufismo e sono ben noti di fatto in tutte le tradizioni religiose (cfr. Bertholet, *op. cit.*, pp. 14-17).

**Attributi caratteristici della Scrittura.** Le (sacre) Scritture, a qualsiasi tradizione religiosa appartengano, possiedono numerosi attributi caratteristici: di questi analizzeremo ora alcuni tra i più importanti.

***Potere.*** Molti degli attributi principali della Scrittura sono collegati al potere che viene avvertito come inerente alla parola scritturale. Sia la parola scritta che quella semplicemente pronunciata, infatti, trasmettono un potere che apparentemente è innato nell'esistenza umana. Ridotta al livello essenziale, ogni parola è una azione: ma le parole non hanno un significato così denso e pieno quanto ciò che esse stesse eseguono. Perciò pronunciare un nome all'interno di un rituale implica in qualche misura l'atto di controllare o di convocare colui che viene nominato. Per il fedele, una parola sacra non è soltanto una parola, ma una parola operativa, salvifica. Il suo potere unico e trasformante spesso si fonda sul suo essere pronunciata (o scritta) da un Dio (come nella tradizione ebraica, in quella cristiana e in quella musulmana). In altri casi, il suono stesso della parola è ritenuto sacro (come avviene per esempio in India) oppure il messaggio e l'insegnamento contenuti nella parola scritturale vengono considerati come se fossero la verità salvifica, a prescindere dal fatto che vi sia un riferimento modesto o addirittura nullo a una eventuale origine divina (come succede presso molte tradizioni buddhiste).

Il potere legato alla parola pronunciata si coglie in modo molto chiaro nell'idea di una parola divina capace di creare. Molte tradizioni presentano un quadro cosmogonico in cui un Dio crea il mondo, gli uomini oppure gli animali attraverso la parola: tale, per esempio, è la cosmogonia menfita dell'antico Egitto (in cui il dio Ptah crea con il pensiero e la parola), il versetto di Gn 1,3 («Dio disse: "Sia la luce..."»), o la testimonianza del Corano 40,68 («[Dio] disse: "Sia", e fu») oppure certe mitologie tribali come quelle dei Dogon dell'Africa e dei Witoto dell'America meridionale, presso le quali compaiono alcune divinità che creano pronunciando una parola (M. Griaule, *Dieu d'eau. Entretiens avec Ogotemmeli*, Paris 1948, 1966 (trad. it. *Dio d'acqua*, Milano 1968; K.T. Preuss, *Religion und Mythologie der Uitoto*, Göttingen 1921-1923, pp. 633s.).

Il potere collegato alla pronuncia delle parole della Scrittura compare anche in molti altri contesti religiosi, ma in modo particolare – come già si è detto – all'interno del culto. Notevoli sono le pratiche, già ricordate, della recitazione dei *mantra* nella tradizione induista e tantrica, dove il semplice suono della formula o dell'inno vedico rende capace il fedele che medita di appropriarsi del potere di una divinità particolare (*devatā*); il *dhikr*, cioè il «ricordo», praticato nella tradizione sufi dell'Islamismo, in cui brevi frasi o testi, in genere del Corano, vengono salmodiati o cantati perché sono ritenuti mezzi per concentrare la propria consapevolezza e il proprio essere su Dio; e infine il canto e la salmodia buddhista dei *sūtra* (e dei *mantra*), intesi indifferentemente come pratiche di meditazione oppure come atti di culto.

Il potere della parola scritta è già stato discusso sopra. Tuttavia la definizione offerta dalla tradizione ebraica dei libri sacri come di «ciò che rende le mani impure» esprime assai bene la sensazione diffusa di un potere nascosto entro ogni copia della Scrittura. Nella maggior parte delle tradizioni scritturali, la percezione di un simile potere si manifesta sia in una spiritualità «conforme a una corretta pratica religiosa», sia in una spiritualità «popolare» che manifesta una spiccata tendenza verso la bibliolatria, cioè verso una considerazione della Scrittura come oggetto di culto oppure come luogo di potere soprannaturale. La nozione magica di un certo potere che si troverebbe nascosto nella copia di una sacra Scrittura rappresenta una intensificazione eccezionale della sensibilità religiosa, che può giungere fino a riconoscere in un testo scritturale la presenza di una sapienza divina o di una verità suprema.

***Autorità e sacralità.*** Il potere della Scrittura è chiaramente espresso nei suoi attributi più comuni e nei suoi usi più comuni. Di tutti questi attributi quelli essenziali sono la straordinaria autorità e il valore sacro della Scrittura rispetto ad altri testi. In tutte le tradizioni religiose, teocratiche e non teocratiche, i libri

scritturali possiedono agli occhi del fedele una autorità e un grado di sacralità ultramondani di cui nessun altro testo può disporre.

L'autorevolezza della Scrittura risulta evidente particolarmente in quei casi in cui un testo sacro fornisce la base giuridica su cui si fonda l'ordine comunitario. Questo è manifesto specialmente nella tradizione ebraica, dove la Torah scritta rappresenta le fondamenta sulle quali è costruito l'intero edificio della vita ebraica, e nella tradizione islamica, dove le prescrizioni giuridiche più minute e il corpo molto più ampio delle regole morali presenti nel Corano sono ritenuti il fondamento ultimo della *sharī'ah*. Tale autorevolezza si manifesta anche nel ruolo riconosciuto alla sezione Vinaya («disciplina») del Tripiṭaka, la «legge» del monachesimo buddhista.

È possibile riconoscere il carattere straordinariamente sacro della Scrittura in quasi tutte le sfaccettature del suo uso nella vita comunitaria. Il modo in cui un testo scritturale viene utilizzato, le formule di rispetto che accompagnano la sua menzione, citazione, recitazione oppure lettura, e le dottrine teologiche che si sono sviluppate per separarlo ontologicamente da tutti gli altri testi costituiscono una traccia evidente di tale sacralità. Tra i molti esempi che riflettono questo tipo di sacralità della Scrittura si possono annoverare la custodia scrupolosa dei rotoli ornati della Torah nel loro armadietto speciale collocato nella sinagoga, l'arca; i segni di omaggio resi all'*Ādi Granth*, nel culto sikh; la processione della «piccola entrata» nelle chiese ortodosse orientali (o la regola di rimanere in piedi durante la celebrazione del servizio divino tra gli Anglicani) per onorare la lettura del Vangelo; la purificazione rituale richiesta per la recita del Corano; il merito che si acquisisce nell'accompagnare la recitazione dei *sūtra* buddhisti; la virtù attribuita alla copiatura oppure alla memorizzazione di testi sacri come la Bibbia o il Corano; le tradizioni popolari, già ricordate, relative al potere terapeutico della Scrittura; e infine il rilievo attribuito all'eterna e trascendente natura dei Veda, della Torah, del Corano, dei *sūtra* buddhisti e così via.

Spesso all'interno di una comunità i testi sacri sono distinti secondo diversi livelli o gradi di sacralità. Come già è stato notato, è possibile, nella maggior parte delle tradizioni, individuare tra i vari libri sacri un testo o una raccolta di testi che rappresenta la Scrittura per eccellenza (per esempio il Corano, la Bibbia ebraica, l'Avesta oppure i Veda). Altri testi o gruppi di testi (per esempio gli Ḥadīth, la Mishnah, i libri in pahlavi o i Purāṇa) possono raggiungere una posizione quasi analoga a quella delle Scritture, in quanto sono riconosciuti come libri sacri, dotati di una importanza quasi identica o di fatto uguale per la vita della tradizione. Se è vero che, a rigor di termini, a tali testi deve essere negato il più pieno *status* scritturale, tuttavia spesso all'interno della comunità viene loro riconosciuta una funzione notevolmente simile a quella che può avere una Scrittura unica presso altre tradizioni. Al contrario, la Scrittura principale di una tradizione può svolgere un ruolo che ha una funzione meno importante o meno visibile per la devozione rispetto a quello di un testo sacro che in teoria dovrebbe essere soltanto di secondo ordine. L'India fornisce l'esempio più significativo per spiegare questo concetto, in quanto le principali Saṃhitā (cioè raccolte) vediche sono riconosciute come i principali testi sacri in tutte le tradizioni induiste, anche se in realtà, per il loro ruolo effettivo, sono virtualmente una *scriptura abscondita* per molti induisti, che invece si servono attivamente molto più spesso di testi che non appartengono ai Veda o che risalgono a un'epoca relativamente tarda della tradizione vedica. Nella tradizione induista è presente una esplicita distinzione tra la *śruti* («ciò che è udito» e quindi il prodotto dell'esperienza che è stata rivelata dai *ṛṣi*) e la *smṛti* («ciò che è ricordato»). Il primo concetto si applica al complesso del ricchissimo e variegato *corpus* dei testi vedici, il secondo, invece, ai testi sacri più tardi. Per molti gruppi e sette induisti, tuttavia, specialmente per quelli di tendenza devozionale (*bhakti*), i testi scritturali attualmente ritenuti più sacri sono quelli della *smṛti*, come ad esempio il *Bhāgavata Purāṇa*. Una simile popolarità di un testo *smṛti* non toglie nulla alla sacralità dei Veda; essa indica, piuttosto, la tendenza della devozione quotidiana ad attribuire a un numero sempre più grande di testi il ruolo funzionale di sacra Scrittura.

***Unicità.*** Un'altra qualità della Scrittura è costituita dal fatto che la comunità che si raccoglie intorno ad essa percepisce con evidenza la sua unicità per quanto riguarda la sua fonte, il contenuto e l'autorità (cfr. specialmente Leipoldt e Morenz, 1953). Qualunque sia l'origine storica e lo sviluppo dei testi e delle parti di cui è composta, e per quanto siano diverse tra loro quelle parti, cionostante una raccolta scritturale è comunemente concepita come un tutto unico, sia per quanto concerne la sua origine di autentica parola sacra, sia per quanto riguarda la sua autorità e consistenza interna di verità sacra. I molti testi, inizialmente separati, che furono infine raccolti nel libro egizio intitolato *Che il mio nome fiorisca*, le diverse «Scritture sacre» della Bibbia ebraica e cristiana, le miriadi di *sūtra* del canone buddhista cinese oppure i vari tipi di testi vedici venerati come *śruti*: queste e altre raccolte di testi sacri sono concepite ciascuna come una unità ontologica e concettuale, sebbene tale unità consista nella sacra parola di Dio (per l'antico Egitto oppure per l'I-

slamismo), nella parola del Buddha oppure nel «suono» (in sanscrito *śabda*; in cinese *sheng*) della verità suprema o della sapienza udita dai saggi dell'antica India e dell'antica Cina. Se da una parte vi sono taluni testi scritturali, come il Corano o il *Libro di Mormon*, che possono vantare una comune e unica origine storicamente documentabile, in realtà la maggior parte delle Scritture mostra al suo interno le tracce evidenti di una raccolta di materiali assemblati non da una sola persona né nell'arco di una sola generazione, ma che sono anzi il frutto di un graduale processo di riconoscimento dei testi sacri, un processo che solitamente viene indicato con l'espressione «formazione del canone». Nonostante ciò, una volta che la comunità ha raggiunto un accordo generale su quali siano i testi da accettare come sacri, è una prassi comune per lei affermare l'unità di origine e di messaggio della sua raccolta scritturale.

***Ispirazione ed eternità/antichità.*** La tendenza a interpretare il proprio canone scritturale, formale oppure informale, come una globalità unica è strettamente collegata al caratteristico sviluppo di una speciale teoria dell'ispirazione, della rivelazione o di qualche altra origine sovrumana o primordiale delle sue singole parole. Tutti i profeti e i maestri le cui parole divennero in seguito parte di una Scrittura sono considerati ispirati nel loro parlare (come i profeti ebraici), proclamatori di una rivelazione diretta di Dio per i loro seguaci (come Maometto e Mani) o almeno sperimentatori di una esperienza attraverso la quale trascesero il mondo contingente per comprendere la realtà suprema (come nel caso dell'illuminazione del Buddha). Indipendentemente dal fatto che la parola sacra sia promessa loro nel corso di una visione o di una esperienza di ascolto, oppure sia data loro sotto forma di tavole o libri divini, coloro che hanno portato sulla terra la parola sacra sono stati scelti per costituire un ponte tra il trascendente e il terreno, o lo sono diventati grazie al loro speciale potere.

La parola divina, in genere, viene anche considerata eterna, come avviene per il ruolo ricoperto da Vāc («discorso») in quanto essere primordiale o divinità femminile nel pensiero vedico, per il concetto induista dell'eterno Veda (*Leggi di Manu* 12,94; 12,99), per la dottrina musulmana della parola increata ed eterna del Corano (che, in quanto parola autentica di Dio, è anche un suo attributo eterno), per il concetto sikh di *bani* («parola») che preesiste e si estende oltre i *guru* e l'*Ādi Granth* (W. Owen Cole e Piara S. Sambhi, *The Sikhs*, London, 1968, p. 44) e infine per le idee buddhiste del dharma eterno o del *buddhavācana* («parola del Buddha») nel pensiero mahāyāna.

Una Scrittura è sempre concepita per essere, se non eterna, almeno di enorme antichità. Il *Kojiki* e il *Nihongi* giapponesi, l'Avesta e i Cinque Classici della Cina sono esempi di testi sacri cui è attribuita una antichità eccezionalmente venerabile. L'autorità della Scrittura è garantita dalla sua origine divina o comunque soprannaturale e dal suo carattere venerabile di parola antica di secoli, se non persino eterna, preservata attraverso una ininterrotta e fedele trasmissione da una generazione all'altra. Queste caratteristiche perdurano nel tempo se il testo sacro contiene la rivelazione di un Dio, conserva l'insegnamento di un maestro oppure la sapienza di antichi saggi, narra miti sacri oppure la storia di una comunità o ancora registra le affermazioni ispirate di veggenti e profeti.

**Sviluppi correlati.** Quando si costituisce una Scrittura all'interno di una comunità religiosa (oppure quando il testo sacro contribuisce alla creazione di tale collettività), la sua presenza dà vita, a sua volta, a molti nuovi fenomeni e la sua influenza si estende al di là della sfera specificamente riservata al culto o alla confessione, fino ad abbracciare un ambito culturale più ampio.

Un aspetto che si sviluppa in seguito alla nascita della Scrittura presso alcune tradizioni è rappresentato dalla definizione di un «canone» autorevole, per separare questi testi da altri testi. Benché tale concetto sia tradizionalmente ritenuto fondamentale per la Scrittura, in realtà l'idea di un canone di testi sacri è storicamente soltanto uno sviluppo secondario, durante il quale una comunità raggiunge una qualche forma di consenso riguardo ai testi che hanno reso quella comunità ciò che essa è.

Un altro aspetto che ha origine in seguito alla formazione di una Scrittura è rappresentato dalla crescita di tradizioni di interpretazione scritturale, per mezzo delle quali il testo sacro viene definitivamente fissato, in quanto la sua autorità viene ritenuta permanente anche di fronte all'insorgere di nuove circostanze. Tali nuove situazioni spesso sollevano il problema della traduzione della parola sacra della Scrittura, un problema che può proporre alcuni dilemmi alle varie teorie della Scrittura diffuse nella comunità. Infine, il ruolo fondamentale della Scrittura nella vita religiosa presenta alcune conseguenze importanti per la cultura più in generale. Alcune tra le ripercussioni più evidenti si tmanifestano nel campo del linguaggio, della letteratura e delle arti.

***Costituzione del canone.*** La percezione dell'unicità della Scrittura porta spesso ad avvertire la necessità di costituire un «canone» autorevole (dal greco *kanon*, «regola, misura»), o un «elenco» di testi che appartengano propriamente alla sacra Scrittura, nell'ottica, cioè, di coloro che vogliano distinguere alcuni testi au-

torevoli in opposizione ad altri giudicati meno o per nulla autorevoli. [Vedi *CANONE*]. Mai, però, nella storia delle religioni il processo di formazione del canone è risultato un fenomeno chiaro e univoco, dal momento che solitamente esso ha avuto origine dall'urgenza di definire una «ortodossia» contro una o più interpretazioni concorrenti della fede. Nella maggior parte dei casi, però, alla fine la determinazione di un qualsiasi canone di Scritture sacre e autorevoli è stata raggiunta non grazie all'ordine di un concilio oppure di una singola autorità religiosa individuale che cercava di costituire un canone per delimitare l'ortodossia, ma piuttosto assecondando l'uso che la maggioranza faceva di tali testi. Questo è stato vero soprattutto per le tre tradizioni in cui le liste «canoniche» di libri scritturali hanno ricevuto la maggiore attenzione: ossia la tradizione cristiana, quella ebraica e quella buddhista.

In altri casi, come quelli della tradizione manichea, di quella islamica e di quella sikh, il precoce riconoscimento di un singolo *corpus* di Scritture ha fatto sì che difficilmente sorgesse il problema di inserire o di escludere dal «canone» taluni testi che avrebbero potuto risultare adatti. Nel caso dell'Induismo, al generale rispetto per le quattro maggiori raccolte vediche, che insieme ai successivi testi collegati (come le Upaniṣad) ricevettero lo *status* di *śruti*, si sono affiancati la venerazione e l'uso da parte del popolo di molti altri testi che propriamente sono catalogati solamente come *smṛti* (per esempio i Purāṇa; cfr. Coburn, 1984) ma la cui sacralità e centralità nella vita religiosa induista è innegabile. In generale, il notevole apparato di testi sacri e le differenze di ruoli che ciascuno di loro riveste, così come la tendenza a includere piuttosto che a escludere certi materiali quando si dovette definire anche il carattere *śruti* dei Veda: tutti questi fattori, dunque, si sono opposti all'elaborazione di una chiara idea di canone nell'Induismo.

L'influenza di una idea di canone fissato di Scrittura come quella che troviamo nel Cristianesimo, nella tarda antichità, oppure nel pensiero buddhista Theravāda classico è stata innegabilmente grande. Un esempio eccellente è costituito in Cina dal riconoscimento buddhista (ma anche taoista) di uno *tsang* (di un «cesto») di testi scritturali, sul modello originale dei «tre cesti» (Tipiṭaka) della Scrittura pali. Ciò che la moderna cultura spesso un po' troppo facilmente chiama «canone» in tradizioni così diverse come quella giainista oppure in quella classica cinese (Confucianesimo) non sarebbe invece riconosciuto uniformemente all'interno di queste tradizioni, o almeno non fino a un'epoca davvero recente, e perciò spesso sotto l'influsso delle convenzioni culturali occidentali: una raccolta di Scritture (o di «classici») è infatti un concetto perfettamente analogo a quello del canone biblico.

***Interpretazione.*** Ogni testo che raggiunge il riconoscimento di Scrittura sacra presso una certa comunità religiosa determina la nascita di una esegesi e di uno studio dei suoi contenuti, popolari ed eruditi. Le diverse modalità di interpretazione delle Scritture sono elementi fondamentali per determinare il rapporto che intercorre tra la comunità e il suo libro sacro, perché forniscono un collegamento rispettivamente tra il testo e la sua applicazione alla vita quotidiana e ancora tra l'epoca in cui si formò il testo e tutte le età successive, in cui tale scritto deve servire, nonostante si verifichino notevoli cambiamenti nelle necessità con il sopraggiungere di nuove situazioni. Ogni volta che si ricorre a un testo della Scrittura per usarlo in un contesto superstizioso o popolare oppure, al contrario, in una argomentazione teologica, in qualche misura ciò è un atto di interpretazione e deve essere considerato parte della storia di un testo in quanto Scrittura. Addirittura alcuni tra gli stessi libri scritturali sono a loro volta una interpretazione e una elaborazione di una Scrittura precedente: così per esempio la sezione Abhidhamma del Tipiṭaka pali è un ampliamento filosofico dell'insegnamento basilare del Buddha contenuto nel Sutta Piṭaka, così come la speculazione delle Upaniṣad è costruita sui più antichi testi vedici.

Tutte le comunità in cui è presente una Scrittura vantano notevolissime tradizioni formali di interpretazione dotta, molte delle quali formano la base dell'insegnamento nelle rispettive tradizioni. La scienza immensa di uno studioso del Talmud, di un *bhikkhu* theravāda oppure di un *'alim* musulmano si concentra sulla conoscenza della tradizione interpretativa legata, rispettivamente, alla Torah, al Tipiṭaka e al Corano, e alle loro ricchissime tradizioni orali e letterature scritte. Anche la maggior parte delle tradizioni esoteriche e mistiche fanno decisamente affidamento sulle diverse forme di esegesi scritturale per rinforzare le proprie idee. In modo assai meno formale, la predicazione e l'insegnamento di un messaggio religioso di norma si fondano sopra forme più o meno sofisticate e aperte di esegesi di un testo scritturale, proprio come la resa artistica di temi scritturistici, attraverso strumenti visivi o musicali, fornisce un commento e una interpretazione al significato stesso della Scrittura.

***Traduzione e difficoltà della traduzione.*** Un fenomeno comune riferito al ruolo che la Scrittura riveste nel mutare delle circostanze è lo sviluppo dell'idea che una Scrittura non può essere tradotta dalla sua lingua originale e sacra: solamente la forma originale viene considerata portatrice del significato e addirittura del suono ispirati ed esatti. Questa idea è molto antica: i te-

sti sacri dell'antico Egitto non furono mai tradotti, neppure quando i Nubiani governarono l'Egitto, nell'VIII e VII secolo a.C. (Leipoldt e Morenz, 1953, pp. 66s.). La resistenza alla traduzione del «Corano arabo» (sura 12,2; 41,3; *passim*) è stata particolarmente forte nella tradizione islamica. Anche quando viene tradotto da musulmani, il testo arabo è di abitudine ancora scritto e stampato accanto al (o interlineato con il) testo tradotto in persiano, turco, swahili, malese e così via, dal momento che solamente il testo arabo rappresenta la parola di Dio *ipsissima verba*. La traduzione dei testi vedici è sconosciuta alla tradizione induista e anche gli Ebrei hanno attribuito enorme importanza alla conservazione del testo ebraico della Bibbia nella celebrazione del culto (con l'eccezione di alcuni secoli della tarda antichità, quando la traduzione dei Settanta divenne il testo utilizzato da tutti gli Ebrei ellenizzati).

Nonostante ciò, anche le traduzioni possono essere viste come a loro volta ispirate e i loro testi come testi sacri. Esempi notevoli si possono incontrare nella tarda antichità, quando il testo dei Settanta fu considerato ispirato dagli Ebrei ellenizzati e in seguito da Origene e da numerosi altri Padri cristiani. La traduzione latina di Girolamo (morto nel 419), che più tardi si sviluppò nella cosiddetta *Vulgata*, fu considerata un testo ispirato dalla Chiesa cattolica (e fu usata in maniera esclusiva per la Messa fino al Concilio Vaticano II), e le maggiori traduzioni protestanti nelle varie lingue sono state considerate portatrici dell'ispirazione dello Spirito Santo. (La resistenza nei confronti della liturgia della Messa in lingua moderna e delle varie versioni rivedute e normalizzate della Bibbia sono una prova recente di quanto effettivamente una traduzione possa essere sacra).

Un altro esempio importante è rappresentato dal caso buddhista, in cui alcune traduzioni cinesi dei *sūtra* originariamente in sanscrito sono diventate i testi sacri tuttora usati come canone scritturale nelle tradizioni buddhiste della Cina e del Giappone.

Alcune tradizioni, comunque, manifestano poche o nessuna obiezione di fronte alla traduzione della loro Scrittura in lingue accessibili a popoli diversi. Come ci si può aspettare, un simile atteggiamento si ritrova molto spesso presente in quelle tradizioni esplicitamente «missionarie» e «universalistiche» come quella cristiana, quella buddhista, quella manichea e quella mormone. Il caso dei Mormoni è doppiamente interessante a questo riguardo, dal momento che lo stesso Joseph Smith affermò di aver tradotto in inglese il *Libro di Mormon* dal suo originario idioma «egizio riformato» (*Mormon* 32). In questo caso, già l'«originale» scritturale proposto del «profeta» è a sua volta una traduzione dalle originarie tavole d'oro rivelate dell'angelo.

**Conseguenze culturali.** L'influenza e l'importanza di un testo scritturale si estendono ben al di là della sfera esclusivamente religiosa di una cultura. Uno dei modi più ovvi per mezzo dei quali la Scrittura lascia la sua impronta sopra una cultura e una società è quello del suo effetto sulla lingua. Un testo scritturale, sia nella sua lingua originale sia in una qualunque traduzione, può fornire un importante modello per la grammatica e per lo stile «classico» di una lingua intera, come nel caso del Corano per l'arabo, dei «Classici» per il cinese, della Versione autorizzata della Bibbia per l'inglese oppure della *Lutherbibel* per il tedesco. Per qualsiasi cultura che abbia una Scrittura importante, l'influenza che tale testo esercita dal punto di vista linguistico, riguardo al vocabolario, alle metafore, alle similitudini, alle convenzioni linguistiche e via discorrendo, può essere notevole. Tra gli infiniti esempi che si potrebbero citare per illustrare questo concetto ricordiamo soltanto: «indurimento del cuore», «una terra di latte e miele», «saggio come Salomone», «un buon Samaritano», «la pazienza di Giobbe», «un Giuda» oppure «un figliol prodigo».

La Scrittura, inoltre, risulta utile in quanto, all'interno di ciascuna tradizione culturale, è una delle fonti più ricche per la letteratura successiva. In nessun luogo ciò è più evidente che nel Cristianesimo occidentale, dove ci basta solamente pensare ad autori del calibro di Dante, Shakespeare, Milton o Goethe per riconoscere l'influenza che la Bibbia ebbe sulla capacità creativa dei più grandi scrittori di questa tradizione. La Scrittura possiede una enorme capacità di influenza in primo luogo perchè si tratta, in molte culture tradizionali, del testo fondamentale che meglio resiste. Questo è evidente soprattutto nella lingua scritta e parlata dei musulmani, dove il Corano è l'ultima parola che viene citata a chiusura di qualsiasi discussione, importante o futile che essa sia. Anche le tradizioni protestanti sono generalmente ricche di questo modo caratteristico di utilizzare la Bibbia. La (sacra) Scrittura di solito fornisce i grandi simboli e le immagini permanenti di una cultura, che si consideri la figura di Abramo nella cultura ebraica, cristiana e musulmana (in ciascuna di queste tradizioni con un'enfasi e una base documentale differenti), oppure quella di Agni nella cultura induista o quella del grande «avanzare» del Buddha alla ricerca dell'illuminazione nelle culture influenzate dal Buddhismo.

Nella maggior parte delle culture, la Scrittura ha una notevole influenza anche sulle arti. I più immediati campi di applicazione sono due: una calligrafia elaborata (come si è già detto sopra) che si sviluppa comunemente per il testo stesso della Scrittura e le miniature del manoscritto e le illustrazioni che raffigurano sto-

rie e idee contenute nel testo sacro. Un rilievo del tutto particolare riceve la notevole importanza dell'arte calligrafica nell'Islamismo, la tradizione scritturale per eccellenza. Nella cultura islamica, infatti, la calligrafia e il disegno astratto (l'«arabesco») associato alla calligrafia vanno ben al di là del testo scritturale, fino a fornire addirittura le forme principali della decorazione nell'architettura islamica. Il primo tra i soggetti calligrafici utilizzati sugli edifici islamici è appunto la parola del Corano.

Nella cultura occidentale, la tradizione dell'illustrazione della Bibbia si diffuse ben oltre il testo biblico stesso, per diventare uno degli elementi più importanti di tutte le arti figurative. I capolavori delle vetrate colorate dell'Europa settentrionale e i mosaici bizantini di Ravenna e dell'Europa orientale sono tra i maggiori esempi di arte religiosa. I maestri dell'arte occidentale utilizzarono per le loro opere tutti i temi e gli avvenimenti narrati nelle Scritture, sia direttamente nelle icone o sul soffitto della Cappella Sistina sia indirettamente nelle opere di Chagall o di Rouault. In India, la rappresentazione figurativa di immagini e di storie desunte dai testi sacri ha sempre avuto una parte decisamente rilevante nella società induista. Nel mondo buddhista, l'esempio più straordinario di una rappresentazione artistica dei testi scritturali è probabilmente l'enorme *stupa* di Borobudur, attorno alla cui facciata si distendono centinaia di rilievi in pietra che narrano in maniera figurativa moltissime tra le storie del Buddha, tratte dai testi sacri. Anche il *maṇḍala* del Buddhismo tibetano e dell'Asia orientale presenta una sorta di condensato pittorico di un evento o di un insegnamento fondamentale ricavato dai *sūtra*.

I testi scritturali forniscono spesso anche i temi e il testo letterario per composizioni musicali di ogni genere. Questo principio ci è particolarmente familiare nelle grandi opere della musica europea, ma è evidente anche nella musica della cultura induista, di quella islamica, così come presso molte altre culture, specialmente quelle in cui il confine tra musica «sacra» e musica «profana» è meno chiaro di quanto lo sia in Occidente. Il canto e l'innodia «religiosa» (ricavati ampiamente dalla Scrittura o basati su di essa) rimangono in molte di queste tradizioni religiose le forme più popolari di rappresentazione musicale. Il mondo induista e quello islamico forniscono numerosi esempi.

Ma le conseguenze e gli influssi culturali della Scrittura vanno ben al di là di questi pochi esempi. Essi comunque suggeriscono l'immensa importanza della Scrittura nelle faccende umane. Considerate in se stesse, le Scritture possono essere forze per il bene oppure per il male: come ci ricorda Shakespeare, «anche il demonio può citare la Scrittura per il proprio scopo». Ciò che in definitiva risulta significativo, riguardo alla Scrittura come concetto e come realtà, è la sua funzione nell'esprimere, nel valorizzare e nel simboleggiare la fede degli uomini religiosi e delle loro comunità in tutto il mondo, sia per gli stessi fedeli sia per l'osservatore esterno che getta un rapido sguardo in un altro mondo, caratterizzato da una fede e un modo di esprimersi diverso dal proprio.

[Vedi *LETTERATURA E RELIGIONE*; vedi anche *EPOPEA*, vol. 1].

## BIBLIOGRAFIA

Tra le poche trattazioni comparative o generali sulla (sacra) Scrittura, la migliore, sebbene limitata al mondo mediterraneo antico, è J. Leipoldt e S. Morenz, *Heilige Schriften. Betrachtungen zur Religionsgeschichte der antiken Mittelmeerwelt*, Leipzig 1953. Per un approccio sostanzialmente fenomenologico ai concetti di parola sacra, di scritto o Scrittura sacra, cfr. Fr. Heiler, *Erscheinungsformen und Wesen der Religion*, Stuttgart 1961 (trad. it. *Le religioni dell'umanità*, Milano 1965); G. Widengren, *Religionsphänomenologie*, Berlin 1969 (trad. it. *Fenomenologia della religione*, Bologna 1984); G. van der Leeuw, *Phänomenologie der Religion*, 1933, Tübingen 1956, 2ª ed. (trad. it. *Fenomenologia della religione*, Torino 1975); G. Mensching, *Das heilige Wort*, Bonn 1937. Degno di nota è anche A. Bertholet e S. Morenz, *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, Tübingen 1931, 1961, 3ª ed.; e la raccolta descrittiva dei maggiori testi scritturali di G. Lanczkowski, *Heilige Schriften. Textgestalt und Überlieferung*, Stuttgart 1956. Cfr. anche A. Bertholet, *Die Macht der Schrift in Glauben und Aberglauben*, Berlin 1949; S. Morenz, *Entstehung und Wesen der Buchreligion*, in «Theologische Literaturzeitung», 75 (1950), pp. 709-15; J. Balogh, *«Voces paginarum». Beiträge zur Geschichte des lauten Lesens und Schreibens*, in «Philologus», 82 (1926-1927), pp. 83-109; 202-40.

I saggi raccolti in Fr.F. Bruce e E.G. Rupp (curr.), *Holy Book and Holy Tradition*, Grand Rapids/Mich. 1968, sono di qualità oscillante, ma forniscono utili informazioni sulle diverse tradizioni religiose. Molti studi interessanti anche in Fr.M. Denny e R.L. Taylor (curr.), *The Holy Book in Comparative Perspective*, Columbia/S.C. 1985, che propone quadri generali e discussioni su alcune delle maggiori tradizioni scritturali.

Meritano una menzione speciale gli studi che affrontano il problema dello sfondo semantico di termini come *Scrittura* e *libro*: L. Cohenen et al., *Schrift*, in *Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament*, I-II, Wuppertal 1967-1971; B. Narkiss, *Bible [Canon]*, in *Encyclopaedia Judaica*, IV, Jerusalem 1971; e H. Höpft, *Écriture sainte [1. Le nom]*, in *Dictionnaire de la Bible, Supplément II*, Paris 1926.

Pochi studi sono stati dedicati ai ruoli e alle funzioni della Scrittura all'interno delle diverse tradizioni religiose. Per la Bibbia cristiana, cfr. E. von Dobschütz, *Die Bibel im Leben der Völker*, Witten 1934; e *Bible in the Church*, in J. Hastings, *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, II, Edinburgh 1909; J. Kirchmeyer et al., *Écriture sainte et vie spirituelle*, in *Dictionnaire de spiritualité*, IV, Paris 1960; B. Smalley, *The Study of the Bible in the Mid-*

*dle Ages*, Oxford 1952, 2ª ed. (trad. it. *Lo studio della Bibbia nel Medioevo*, Bologna 1972); H. Rost, *Die Bibel im Mittelalter*, Augsburg 1939; P.R. Ackroyd, C.F. Evans, G.W.H. Lampe e S.L. Greenslade, *The Cambridge History of the Bible*, I-III, Cambridge 1963-1970. Cfr. anche W.C. Smith, *The Study of Religion and the Study of the Bible*, in «Journal of the American Academy of Religion», 39 (1971), pp. 131-40. Utili sono anche A. von Harnack, *Über das Alter der Bezeichnung «die Bücher» («die Bibel») für die H. Schriften in der Kirche*, in «Zentralblatt für Bibliothekswesen», 45 (1928), pp. 337-42; O. Rühle, *Bibel*, in *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*, Berlin 1927; W.A. Graham, *Beyond the Written Word*, Cambridge 1987.

Sul ruolo del Corano nella vita musulmana, cfr. W.A. Graham, *Qur'an as Spoken Word*, in R.C. Martin (cur.), *Approaches to Islam in Religious Studies*, Tucson 1985; e *The Earliest Meaning of 'Qur'an'*, in «Welt des Islams», 23-24 (1984), pp. 361-77; P. Nwyia, *Exégèse coranique et langage mystique*, Beirut 1970; Kristina Nelson, *The Art of reciting the Qur'an*, Austin 1985. Sull'uso della Scrittura nella vita indiana, cfr. Fr. Staal, *Nambudiri Veda Recitation*, The Hague 1961; Th.B. Coburn, *'Scripture' in India. Towards a Typology of the Word in Hindu Life*, in «Journal of the American Academy of Religion», 52 (1984), 435-59.

WILLIAM A. GRAHAM

**SESSUALITÀ.** [Questa voce consiste di due articoli. Il primo, «Panoramica generale», tratta della valorizzazione della sessualità nelle diverse tradizioni religiose. Il secondo, «Riti sessuali in Europa», è un esame della presenza, reale o ipotetica, di riti sessuali nei rituali religiosi delle tradizioni esoteriche europee].

## Panoramica generale

In molte società arcaiche e tradizionali, la sessualità è imbevuta di significato religioso. Miti e riti che mostrano un aperto simbolismo sessuale riguardano spesso la fertilità, a livello sia cosmico sia umano. Essi sono associati ad alcune particolari concezioni religiose, come l'androginia divina, oppure con la reintegrazione dello stato primordiale e felice che esisteva prima della creazione del mondo, delle sue istituzioni sociali e dell'ordine morale.

La sessualità e la fertilità femminili erano concetti importanti anche nelle più antiche società agricole sedentarie, che comparvero nella zona mediterranea intorno al 7000 a.C. Con lo sviluppo dell'agricoltura, infatti, i ruoli sessuali furono chiaramente differenziati e divennero più specializzati. La questione se le culture prive di scrittura fossero consapevoli del rapporto causale che intercorre tra rapporto sessuale e gravidanza è ancora controversa. Esiste comunque una diffusa identificazione tra la donna e il solco tracciato nel terreno, tra l'uomo (il suo fallo) e l'aratro e infine tra il rapporto sessuale e l'atto dell'aratura. La sessualità umana, dunque, era chiaramente associata alla fertilità della natura. [Vedi *FALLO* e *YONI*, vol. 4].

Negli atteggiamenti religiosi verso la sessualità si possono distinguere varie tendenze generali. Un atteggiamento «positivo» o «naturalistico», per esempio, si manifesta nei rituali di fertilità o nelle orge rituali; un atteggiamento «negativo», invece, nell'ascetismo e nelle tecniche di autocontrollo sessuale come quelle praticate dai taoisti nell'antica Cina. [Vedi *VERGINITÀ*]. La sessualità, infine, può anche essere percepita come mezzo di sviluppo spirituale, come nella tradizione tantrica induista e buddhista.

Il carattere sacro dell'orgia rituale è evidente in modo speciale in alcune culture prive di scrittura, dove i riti collettivi che si concludono con rapporti sessuali illustrano il valore religioso dell'attività sessuale. Gli Aranda e altre tribù dell'Australia centrale e nordoccidentale praticano brevi intervalli dell'orgia rituale, durante i quali sono sospesi tutti i divieti sessuali. Gli Aranda credono di tornare così alla libertà e alla beatitudine dei loro antenati mitici. Anche nella Terra di Arnhem le iniziazioni al culto segreto Kunapipi (Gunabibi) evidenziano la sacralità dell'esperienza religiosa e il mistero della fecondità femminile. I riti finali consistono nello scambio cerimoniale delle mogli. Si ritiene che la licenza rituale stabilisca la cordialità, l'amicizia e la coesione del gruppo.

Anche tra i Dayaki Ngaju del Borneo, la sessualità ha un carattere sacro. Secondo la loro mitologia, il mondo fu creato da una realtà divina concepita come due avversari divini, impegnati tra loro in una violenta battaglia. Durante le cerimonie collettive annuali, si realizza un ritorno a questo tempo sacro precosmico, quando, come risultato del combattimento tra le due divinità, il mondo ha cessato di esistere e le regole sociali e i divieti morali erano sospesi. In attesa di una nuova creazione, la comunità vive alla presenza della divinità, che è raffigurata come il serpente d'acqua o l'albero primordiale della vita. Attraverso il rito, i suoi membri partecipano a un'orgia sacra, che si svolge in perfetta sintonia con i comandamenti divini (Schärer, 1946, pp. 94ss.).

Un'altra forma di sacralizzazione significativa dell'attività sessuale si incontra nel concetto di androginia. [Vedi *ANDROGINO*, vol. 4]. Tra gli Aborigeni australiani, come si è detto, il simbolismo e l'attività sessuale sono considerati sacri; soltanto attraverso orge collettive oppure l'androginizzazione rituale possono essere restaurate l'unità e la totalità del tempo primordiale. Questa androginizzazione viene ottenuta

dapprima con la circoncisione e poi con la subincisione, una operazione che fornisce simbolicamente l'iniziato maschio di una vulva. Il membro subinciso, infatti, raffigura insieme sia l'organo femminile sia quello maschile. Il simbolismo rituale dell'androginia sfocia nell'integrazione degli opposti, che costituisce l'idea della perfezione religiosa per gli Aborigeni australiani. Pratiche rituali che trasformano l'iniziato maschio in una «femmina» si trovano anche in alcune società dell'Africa, dell'America meridionale e della Nuova Guinea.

In molti miti della creazione, il rapporto sessuale o la masturbazione di un essere primordiale solitario produce la generazione del cosmo. In una antica cosmogonia egizia, per esempio, si dice che il dio primordiale ebbe un rapporto sessuale con la sua mano (cfr. H. Bonnet, *Reallexicon der ägyptischen Religionsgeschichte*, Berlin 1952, p. 676). Questo tema è ripetuto in modo più astratto in un mito gnostico (Ireneo, *Contro le eresie* I,30,2) dove la «rugiada di luce» che viene emanata dal Padre primordiale per fecondare la Madre rappresenta una sorta di seme. Nel mito del *Śatapatha Brāhmaṇa* (1,7,4), infine, una parte di questo seme (di luce) precipita verso il basso.

Il rapporto sessuale tra dei e donne mortali è un tema mitologico assai comune. In numerose culture, l'evento mitico viene ripetuto nel corso di rituali ricorrenti che sfociano nel trasferimento del «potere» spirituale da una divinità a un essere umano. Durante la cerimonia degli Indiani Cheyenne detta «rapporto sessuale con il bisonte», le donne sposate si uniscono con gli anziani della tribù per poter trasferire il loro «potere» (*xo'pini*) ai propri mariti. Questo rito rinnova il mito del rapporto sessuale primordiale intercorso tra una donna e il Grande Spirito, che probabilmente si era manifestato sotto l'aspetto di un bisonte. Il potere del Grande Spirito fu poi trasmesso sessualmente anche al primo sciamano (cfr. Duerr, 1984).

Anche i sacrifici dei cavalli diffusi in Irlanda e in India ripetono il mitico rapporto sessuale tra un mortale e un dio manifestatosi in forma animale, attraverso il quale si realizza un trasferimento del potere. Secondo Gerald de Barri (circa 1146-1223), un re irlandese si accoppiò con una giumenta, dopo di che la giumenta venne uccisa, tagliata a pezzi e bollita. Il re, infine, si immerse in questo brodo, lo bevve e mangiò la carne bollita. Questo rito è connesso con la dea celtica Epona (dal protoindoeuropeo **ekwos*, «cavallo»), che si manifesta appunto in forma equina. In India, il sacrificio del cavallo (*aśvamedha*) consiste in un rapporto sessuale simulato tra la regina e uno stallone morto. La regina (*mahiṣī*) si sdraia accanto allo stallone e intreccia le proprie gambe con le zampe posteriori del cavallo. Il rito mostra con chiarezza che il vigore dello stallone bianco sarà ricevuto dalla regina e trasmesso al re.

Un aspetto della sacralità della sessualità viene espresso, dunque, nei riti di fertilità; un aspetto diverso, nelle tecniche religiose di autocontrollo e di ascetismo. Queste tecniche, comunque, non sono necessariamente fondate sulla tensione dualistica tra «spirito» e «carne».

In Cina, i manuali di sessualità della dinastia orientale Han (25-220 d.C.) accennano alla tecnica taoista del controllo sessuale. Questa tecnica era una delle procedure per «il nutrimento del principio vitale», mediante il quale il taoista avrebbe potuto raggiungere l'immortalità. In aggiunta a questa pratica sessuale, altre due procedure (la «respirazione embrionale» e il *tao-yin*, la «ginnastica») sono state brillantemente descritte da Henri Maspero (1937). Sostanzialmente, la pratica era quella del *coitus reservatus*: l'eiaculazione veniva bloccata attraverso una pressione sul condotto seminale, nell'idea che lo sperma potesse ritornare indietro e risalire fino al cervello, che di conseguenza veniva «reintegrato». Anche il «fluido femminile» (le secrezioni vaginali) veniva «riassorbito» e contribuiva anch'esso a prolungare la vita. Nel corso del rito, era consigliabile cambiare partner il più frequentemente possibile (i testi menzionano fino a cento partner, ma pare che dieci fosse la regola). Rifiutata dai confuciani come immorale e rovinosa per la salute, questa pratica continuò tuttavia fino al XVII secolo.

In India, la sessualità ha svolto un ruolo significativo nella vita e nel pensiero religiosi fin dal periodo vedico. Ma fu soltanto con l'emergere del tantrismo che le pratiche religiose furono considerate mezzi per ottenere la perfezione spirituale e la libertà assoluta o addirittura l'immortalità. L'unione sessuale ritualizzata, *maithuna*, è l'ultima e la più importante di una serie di tecniche corporali e di meditazione yoga. Questa unione può essere realizzata spiritualmente (cioè con una immagine divina costruita mentalmente e proiettata di fronte al praticante) oppure fisicamente con la propria moglie. In contrasto con questo tantrismo «di destra», le scuole «di sinistra» richiedono come partner nel rito una *ḍombī* (letteralmente: una «lavandaia»), cioè una ragazza di ceto inferiore o una prostituta. Più depravata e corrotta è la donna, più sarà adatta al rito. Secondo le dottrine tantriche dell'identità degli opposti, infatti, ciò che è «più nobile e più prezioso» è nascosto appunto nel «più spregevole e nel più comune».

I testi tantrici sono spesso composti in un «linguaggio intenzionale» (*sandhyā-bhāṣā*), un linguaggio sacro, oscuro e ambiguo in cui lo stato di consapevolezza viene espresso con termini erotici e con significati sessuali. Per esempio: *bodhicitta* («idea del risveglio») si-

gnifica anche *semen virile*; *padma* («loto») viene interpretato come *bhaga* («utero»); *vajra* («fulmine») significa *liṅga* (*membrum virile*). Ma in certi movimenti settari (come per esempio i sahajīyā), *vajra* significa anche *śūnya*, «vacuità», e *lalanā*, «donna», significa *iḍā* (una delle «vene» della fisiologia mistica indiana), *abhāva* («non essere»), *candra* («luna»), *prakṛti* («natura»), rispettivamente «il Gange», «vocali» e anche *nirvāṇa* (altri esempi in Eliade, 1969, pp. 253ss.). Un testo tantrico, perciò, va letto a diversi livelli. Il verso «La donna e la lingua sono immobilizzate sui due lati del sole e della luna», per esempio, può essere interpretato come riferito alla sospensione del respiro ma anche all'arresto dell'emissione seminale.

L'unione sessuale, *maithuna*, serve a rendere la respirazione ritmica e ad aiutare la concentrazione. Lo scopo finale del *maithuna* è l'«immobilizzazione» simultanea di respiro, pensiero ed emissione seminale. Per portare a questo stato paradossale, che supera la struttura e i limiti della condizione umana, l'attività sessuale deve essere trasformata radicalmente. L'istruzione e la preparazione yogica del discepolo sono lunghe e difficili. Anche la giovane partner femminile viene opportunamente istruita dal *guru*: essa consacra il proprio corpo attraverso *nyāsa* («proiezioni» rituali delle divinità). L'unione sessuale diventa perciò un rito, attraverso il quale la coppia umana si trasforma nella coppia divina formata da Śiva e Śakti. I testi evidenziano l'idea che il *maithuna* rappresenta soprattutto l'integrazione dei due principi divini: il *Kūlārṇava tantra* (5,111s.), per esempio, afferma che «la vera unione sessuale è l'unione della *parāśakti* con l'*ātman*; le altre unioni rappresentano soltanto rapporti carnali con semplici donne». La «sacralizzazione» della sessualità attraverso i riti e attraverso tipi particolari di meditazione viene spesso e fortemente evidenziata. «Con gli stessi atti che fanno sì che alcuni uomini brucino all'infenro per migliaia di anni, lo yogin ottiene la sua salvezza eterna» (Indrabhuti, *Jñānasiddhi* 15).

Secondo la mitologia vajrayāna, lo stesso Buddha diede l'esempio; praticando il *maithuna*, riuscì a conquistare Māra e la sua tecnica lo rese onnisciente e maestro dei poteri magici. L'ideale di una reintegrazione finale degli opposti è lo scopo comune sia del tantrismo induista sia di quello buddhista. Il *Mahāsukha*, la «grande beatitudine» (cioè la beatitudine di realizzare la propria buddhità), è lo stato paradossale di non dualità assoluta (*advaya*); esso non può essere conosciuto dialetticamente, ma può essere appreso soltanto attraverso una esperienza concreta. Nel Vajrayāna esoterico, il *mahāsukha* può essere ottenuto con l'unificazione di *prajñā* («sapienza») e di *upāya* (il mezzo per ottenerla), di *śūnyatā* (vacuità) e *karuṇā* (compassione) e di numerose altre coppie di opposti che indicano rispettivamente «femmina» e «maschio». Questi termini sono spesso rappresentati iconograficamente da una coppia avvinta in un abbraccio sessuale. Tale unione (*yoga*) è nota come *advaya*. Talvolta le due divinità sono unite in un unico corpo. Il superamento della sessualità è espresso perciò nella forma dell'androgino.

L'idea che lo sperma contenga una forza vitale è comune alla tradizione cinese, indiana e greca. Secondo i cinesi, l'«essenza vitale» (*ch'i*) deve essere economizzata e accresciuta; nella tradizione indiana, il fuoco dell'ascetismo (*tapas*) produce poteri soprannaturali (*siddhi*); nella medicina greca, infine, lo sperma contiene lo «spirito» (*pneuma*), una sostanza la cui perdita diminuirebbe la vitalità di tutto l'organismo. Al contrario, l'accumulazione del *pneuma* è un requisito essenziale per coloro che praticano la magia. Gli induisti seguono la stessa logica: una *apsara*, una ninfa celeste, provocò al grande asceta Dadhīca (*Mahābhārata*, *Śalyaparvan* 1) una perdita di sperma, rendendolo impotente (cfr. D.N. Lorenzen, *The Kāpālikas and the Kālāmukhas*, New Delhi 1972, pp. 91s.). [Vedi *ASCETISMO*].

Nel mio articolo *Spirit, Light, and Seed* (1971), ho analizzato le testimonianze gnostiche all'interno di un ampio contesto religioso in cui lo sperma svolge un ruolo importante. È stato recentemente dimostrato che le esperienze gnostiche sono connesse con le teorie greche del *pneuma* (cfr. G. Filoramo, *Luce e Gnosi*, Roma 1980). Le testimonianze gnostiche originali (conservate in copto) rappresentano la gnosi come un processo meditativo e rituale in cui gli strenui sforzi dell'adepto mirano a raggiungere una sorta di estasi. Queste testimonianze appartengono alle tendenze ascetiche della gnosi. Esse contengono sottintesi polemici diretti contro i seguaci delle tendenze libertine. Sfortunatamente, le testimonianze di questi ultimi non sono sopravvissute.

[Vedi *OMOSESSUALITÀ*; e inoltre *IERODULIA*, vol. 2].

## BIBLIOGRAFIA

Molte tra le mie opere trattano della sessualità nelle antiche società agricole: cfr. specialmente *Traité d'histoire des religions*, Paris 1948 (trad. it. *Trattato di storia delle religioni*, Torino 1954, 1976); e *Histoire des croyances et des idées religieuses*, I, Paris 1976 (trad. it. *Storia delle credenze e delle idee religiose*, I, Firenze 1979).

Le associazioni mitico-religiose che ruotano attorno alla sessualità tra le società arcaiche e tradizionali del Borneo e dell'Au-

stralia sono state trattate, rispettivamente, da H. Schärer, *Ngaju Religion. The Conception of God among a South Borneo People*, 1946, rist. The Hague 1963; e da M. Eliade, *Australian Religions. An Introduction*, Ithaca/N.Y 1973 (trad. it. *La creatività dello spirito*, Milano 1984); e *Birth and Rebirth. The Religious Meaning of Initiation in Human Culture*, London 1958 (trad. it. *La nascita mistica. Riti e simboli d'iniziazione*, Brescia 1974). Il rapporto sessuale rituale tra i Cheyenne dell'America settentrionale è descritto da H.P. Duerr, *Sedra oder die Liebe zum Leben*, Frankfurt 1984.

I riti sessuali indoeuropei connessi con il sacrificio del cavallo sono al centro di Wendy Doniger O'Flaherty, *Women, Androgynes, and Other Mythical Beasts*, Chicago 1980, che è edito anche con il titolo *Sexual Metaphors and Animal Symbolism in Indian Mythology*, New Delhi 1980. Le pratiche sessuali associate con la festa indiana Holī sono analizzate da J.J. Meyer, *Trilogie altindischer Mächte unde Feste der Vegetation*, I, Zürich 1937, sebbene il suo materiale debba essere utilizzato con attenzione.

Le pratiche sessuali taoiste, la loro origine, i loro mezzi e scopi, sono stati presentati in un eccellente saggio di H. Maspero, *Les procédés de 'nourrir le principe vital' dans la religion taoïste ancienne*, in «Journal asiatique», 229 (1937), pp. 177-252 e 353-430. Questo saggio è ora facilmente disponibile in *Le taoïsme et les religions chinoises*, Paris 1971, pp. 479-589 (cfr. specialmente le pp. 553-77). La storia delle pratiche taoiste è delineata in R.H. van Gulik, *Sexual Life in Ancient China*, Leiden 1961 (che sviluppa un lavoro precedente: *Erotic Colour Prints of the Ming Period, with an Essay on Chinese Sex Life from the Han to the Ch'ing Dynasty, B.C. 206-A.D. 1644*, I-III, Tokyo 1951).

Sulle pratiche tantriche, cfr. M. Eliade, *Le Yoga. Immortalité et liberté*, Paris 1954, 1975 (trad. it. *Lo Yoga. Immortalità e libertà*, Milano 1973, Firenze 1982); A. Bharati, *The Tantric Tradition*, London 1965; Wendy Doniger O'Flaherty, *Asceticism and eroticism in the Mythology of Śiva*, London 1973. Ho descritto il modello intellettuale che è alla base delle varie esperienze sessuali presenti nelle religioni del mondo in M. Eliade, *Spirit, Light, and Seed*, in «History of Religions», 11 (1971), pp. 1-30 (ora disponibile in *Occultism, Witchcraft, and Cultural Fashions. Essays in Comparative Religions*, Chicago 1976; trad. it. *Occultismo, stregoneria e mode culturali. Saggi di religioni comparate*, Firenze 1983).

MIRCEA ELIADE

## Riti sessuali in Europa

Nei primi secoli dell'era cristiana, la repressione della sessualità fu un tema comune. I Padri del deserto erano di solito dei convertiti con un passato tempestoso, le cui tentazioni li portarono talvolta fin nei bordelli di Alessandria. I modelli dell'ascetismo del deserto erano molto repressivi, paragonabili, sul tema della sessualità, alla ben nota regola del monte Athos. La vista di una femmina, anche se si trattava soltanto di una gallina, costituiva un enorme pericolo spirituale. Quando Poemen venne a sapere che una nave era attraccata non lontano dalle dimore dei confratelli e che da essa era sbarcata una donna, con spirito guerriero guidò i confratelli armati di lance sulla spiaggia fino a quando, spaventati, i marinai e la donna non ripartirono. Un giorno il vecchio Saba e un suo discepolo incrociarono per la strada un'attraente ragazza. Oltrepassatala, Saba affermò che ella aveva un occhio solo, ma il discepolo protestò affermando che la ragazza aveva entrambi gli occhi. Per via di questo tranello, Saba comprese che il discepolo aveva soffermato il suo sguardo sulla donna: e il discepolo fu allontanato. Da giovane, Macario fu costretto a sposarsi per compiacere i genitori. Simulando una malattia, evitò a lungo il letto maritale. Quando infine, poco tempo dopo, la moglie morì, egli fu molto sollevato e ringraziò Dio (cfr. L. Leloir, *Infiltrations dualistes chez les Pères du désert*, in J. Ries, cur., *Gnosticisme et monde hellénistique*, Louvain-la-Neuve 1982, pp. 326-36). Gli apostoli Andrea e Tommaso esortavano continuamente le nobildonne a evitare i rapporti con i loro mariti.

La sessualità fu talvolta violentemente repressa attraverso l'automutilazione. La castrazione veniva praticata, per esempio, dai sacerdoti di Cibele, detti Galli. Si è ipotizzato che la loro pratica abbia avuto una certa influenza sul rifiuto cristiano della sessualità, fino al gesto estremo dell'autocastrazione, come nel caso di Origene. [Vedi *CASTRAZIONE, vol. 2*].

**Gli Skopcy**. Un'altro gruppo di epoca assai tarda che praticava l'automutilazione fu quello degli Skopcy («i castrati»), una setta che ebbe origine in Russia nel XVIII secolo gruppo dissenziente della Chiesa ortodossa russa. Essi sopravvivevano ancora a Leningrado e a Mosca nel 1919 e ancora più tardi nella Romania orientale, dove tradizionalmente esercitavano il monopolio sulla guida delle diligenze. Gli Skopcy sono rappresentativi di una idea del mondo in cui lo spirito viene fortemente contrapposto alla carne: essi credevano che soltanto attraverso il disprezzo e la mortificazione della carne lo spirito poteva essere pienamente sviluppato. I loro tentativi di sopprimere la concupiscenza fisica portarono in casi estremi all'asportazione dei genitali. Si diceva che, nel corso delle loro cerimonie, venisse asportato il seno sinistro a una fanciulla di quindici o sedici anni, dopo di che tutta l'assemblea ne mangiava la carne cruda tagliata a pezzetti (Gehring, 1898, pp. 149s.). Anche se questa storia è quasi certamente inventata dai loro detrattori, tra gli Skopcy erano comunque diffuse alcune pratiche spaventose. Talvolta alle donne venivano asportate parti dei genitali esterni, oppure i seni. [Vedi *CLITORIDECTOMIA*, vol. 2]. Per gli uomini, l'evirazione era praticata in cinque fasi, chiamate «sigilli»: nella prima erano rimossi i

testicoli; nella seconda il pene; nella terza una parte dei muscoli pettorali. Seguivano marchi a forma di croce sulle spalle, sull'addome e sulle gambe. In questo modo si poteva diventare un «angelo con cinque ali».

**I Chlysty.** Gli Skopcy derivano da un gruppo precedente, i cui membri chiamavano se stessi Christy, cioè pronti a diventare a loro volta come Cristo. Costoro erano anche chiamati i Chlysty (cioè le «fruste», i flagellanti). Costantemente perseguitata dalle autorità, ma segretamente appoggiata dalle ferventi monache dei conventi Ivanovskij a Mosca e da numerosi mercanti, la setta fu attiva fino al 1762. I Chlysty erano asceti puritani che si astenevano dalla carne, dall'alcol e dal tabacco; digiunavano, pregavano e si sottoponevano a severe penitenze. Si diceva che nei loro incontri segreti praticassero l'infanticidio e il cannibalismo e che avessero celebrato una Messa nera sul corpo nudo di una donna il cui bambino era stato sacrificato, una donna chiamata *bogoroditsa* («portatrice di Dio»). Si diceva anche che avessero praticato una specie di rito della *lucerna extincta*, un rito in cui uomini e donne si ritrovavano insieme di notte e, dopo aver spento tutte le luci, avevano rapporti sessuali nel buio. Furono talvolta accusati di essersi abbandonati a rapporti sessuali incestuosi o omosessuali. Sembra, comunque, che, i Chlysty praticassero rapporti sessuali promiscui soltanto dopo lunghe danze e dopo che per quaranta o cinquanta volte i gruppi contrapposti degli uomini e delle donne, raccolti all'inizio agli angoli opposti della stanza, erano venuti a scontrarsi con violenza al centro del locale (Gehring, 1898, pp. 153s.).

Lo stato di *trance* provocato da mezzi puramente fisici era praticato in Russia da numerose altre sette derivate dai Chlysty. Uno di questi gruppi era quello degli Skakuny (i «saltatori»), un gruppo di contadini luterani finnici della zona intorno a San Pietroburgo, che partecipavano a certe gare di salto che terminavano regolarmente in un'orgia di rapporti sessuali promiscui. Un gruppo derivato dagli Skakuny, i Pryguny (anch'essi i «saltatori»), introdusse la bigamia per i laici e la poligamia per il loro capo, che si proclamava «Re dei cristiani». Nel 1897 un neochlyst di Voronezh, Lubkov, che si presentava come una «reincarnazione di Cristo», volle avere numerose mogli, affermando che le tre donne che nei vangeli vengono a imbalsamare il corpo di Cristo possono essere soltanto le sue spose.

**Lucerna extincta.** Il rito della *lucerna extincta* praticato dai Chlysty ha una lunga storia. Livio attribuisce addirittura la sua origine ai gruppi dionisiaci presenti a Roma nel 186 a.C. Secondo gli apologisti Minucio Felice e Tertulliano, invece, i nemici della Chiesa lo attribuirono ai cristiani nel II secolo d.C. Nel 719, Giovanni di Odzun accusò una certa setta adozionista armena della pratica della *lucerna extincta*; nel 1050, Michele Psello accusò i Bogomili di Tracia e nel 1090 Paolo di Chartres attribuì la pratica agli eretici di Orleans. Nel 1180 Walter Map affermò che gli eretici francesi praticavano questo rito; Gregorio IX nella sua bolla *Vox in Roma* (1233) l'attribuì agli eretici della Germania e ai Valdesi. Numerose fonti del XV secolo affermavano che i «fraticelli» francescani si impegnavano nelle pratiche della *lucerna extincta*.

Ma sono documentati anche alcuni casi più recenti di riti della *lucerna extincta*, come per esempio quelli praticati dai seguaci del contadino russo Daniil Filippov (morto nel 1700). Nel 1645 Filippov convinse molta gente che Dio Padre era disceso sulla terra per nascondersi nel suo «corpo puro»: da allora egli chiamò se stesso Sabaoth ed ebbe molti seguaci. Sette anni più tardi, scelse il contadino Ivan Timofeevič Suslov, presentandolo come suo figlio, cioè come Cristo. Si diceva che Suslov fosse nato miracolosamente nel 1616 (una data puramente fittizia) da genitori centenari. La Trinità era completata da una fanciulla che portava i titoli di «portatrice di Dio» e «figlia di Dio». Dodici apostoli completavano il quadro. Suslov fu ripetutamente arrestato e torturato, e, sebbene i suoi seguaci affermassero che era risorto due volte, sembra probabile che alla fine fosse rilasciato. Visse i suoi ultimi trent'anni a Mosca e morì nel 1716, all'età di cent'anni, una età favolosa, spesso attribuita in Russia ai fondatori di sette.

Oltre alla *lucerna extincta*, ad altri eretici del Medioevo erano attribuite anche fornicazione e depravazione. Si diceva che i seguaci di Tanchelmo di Antwerp (morto nel 1115), per esempio, avessero organizzato gozzoviglie durante le quali alcune fanciulle venivano deflorate alla presenza delle loro madri; mogli e bambini venivano regolarmente offerti alla concupiscenza di Tanchelmo (cfr. Russell, 1965, p. 65).

In *Europe's Inner Demons* (1975), Norman R.C. Cohn analizza quei gruppi che si riteneva fossero coinvolti in pratiche sessuali esoteriche. Nell'occuparsi del periodo che va dal 186 a.C. alla fine del XV secolo, Cohn osserva che in tutti i casi in cui si parla di rapporti sessuali promiscui è presente un unico e uniforme modello. La promiscuità viene frequentemente associata con pratiche più orribili, la più comune delle quali era l'infanticidio. Cohn nota, inoltre, che le testimonianze della *lucerna extincta* e di altre pratiche consimili sono dirette contro gruppi che sembrano costituire una minaccia diretta per lo Stato oppure per la Chiesa e mirano comunque a screditare questi gruppi. Tutte queste testimonianze, dunque, presentano un modello regolare, sia che descrivano i Baccanali del

186 a.C. oppure la caccia alle streghe del XVI e XVII secolo; esse appartengono allo stereotipo della denigrazione, utilizzato ampiamente dai gruppi di potere contro i loro oppositori. Cohn afferma che l'idea della promiscuità sessuale era coerente con l'idea dualistica del mondo sostenuta da gruppi come gli Gnostici, i Manichei, i Pauliciani, i Bogomili e i Catari. Ma i primi quattro gruppi erano piuttosto ascetici e anche la libertà sessuale dei «credenti» catari (in contrasto con l'ascetismo dei «perfetti») trova la sua espressione negli atti individuali, non nei riti collettivi. Tra i primi gnostici, Epifane, figlio di Carpocrate, predicava la comunità delle mogli (Clemente Alessandrino, *Stromata* III,6,1-8) ma non menziona affatto orge collettive. I riti sessuali attribuiti ad alcuni gnostici dal vescovo Epifanio appartengono piuttosto al IV secolo: la descrizione di questi riti sembra essere autentica ma può anche rappresentare una calunnia posteriore.

**La magia rinascimentale.** Nel XVI secolo, in un contesto culturale in cui le antiche teorie riguardanti il *pneuma* o *spirito* erano ancora assai popolari (cfr. D.P. Walter, *Spiritual and Demonic Magic from Ficino to Campanella*, London 1958) il filosofo e mago Giordano Bruno (1548-1600) realizzò una spettacolare sintesi tra le teorie sull'amore di Marsilio Ficino (1433-1499), l'arte della memoria (cfr. Frances A. Yates, *The Art of Memory*, Chicago 1972) e la magia. Il risultato, contenuto in due manoscritti copiati probabilmente a Wittenberg (*De vinculis in genere*), è una magia erotica che mira al totale autocontrollo sessuale dell'adepto. L'adepto, istruito nelle pratiche dell'arte della memoria, impara a tenere sotto controllo le proprie fantasie. Le immagini o i fantasmi prodotti vengono trasmessi, in certe circostanze, all'individuo o al gruppo che deve essere magicamente «legato» (questo è il significato del verbo *vincire*, da cui è derivato il termine *vinculum*, «legame»). Le immagini prodotte consciamente dall'adepto mirano a corrispondere alle aspettative erotiche dei soggetti che vanno «legati». Il mago opera spesso con fantasmi di carattere sessuale, eppure egli è del tutto immune dagli stimoli sessuali. Bruno si raccomanda che l'adepto non perda mai il suo sperma, poiché la ritenzione dello sperma rappresenta il modo corretto di praticare «legami» (*vincula*). Lo studioso, tuttavia, non sembra pensare ad alcun esercizio particolare per la ritenzione dello sperma. Le sue pratiche, che sono mezzi per controllare la sessualità attraverso l'immaginazione, sono simili, in linea di principio, alle dottrine tantriche indiane.

**I riti sessuali fino al XVII secolo.** Durante il periodo della mania delle streghe, che iniziò intorno al 1470 e si intensificò ulteriormente dopo il 1484, furono spesso agitati pubblici timori sul diffondersi della pratica delle Messe nere. A partire dalla fine del XVII secolo, comunque, questi timori furono sostituiti da un atteggiamento sostanzialmente scettico. Nel 1682, Luigi XIV, re di Francia, trasferì tutti i processi di persecuzione della stregoneria dai tribunali ecclesiastici a quelli secolari e in questo modo mise fine, in Francia, alla caccia alle streghe. Le streghe dovevano essere perseguite soltanto se avessereo commesso crimini contro la legge civile. L'editto di Luigi XIV è connesso con uno dei fatti più orribili dell'epoca: l'«affaire de la Chambre ardente», o «affaire des Poisons». Durante il processo che vedeva imputato un gruppo di avvelenatori, fu scoperto che a Parigi la Messa nera era accompagnata da pratiche erotiche e dall'infanticidio. La marchesa di Montespan, amante di Luigi XIV, era direttamente implicata nell'episodio. Numerosi studiosi affermano che il suo corpo nudo fungeva da altare sul quale veniva celebrata la Messa nera. Di solito il rapporto sessuale con il sacerdote celebrante seguiva la profanazione dell'ostia. I celebranti della Messa nera erano sacerdoti; sembra, infine, che alcuni sacrifici di neonati siano stati realmente celebrati.

Nel XVII secolo, la repressione sessuale ampiamente diffusa nei conventi di suore si manifestò talvolta con espressioni di delirio sessuale, che vennero classificate come forme di possessione diabolica. Numerosi casi in Francia divennero famosi, come quelli di Madelaine de Demandolx de la Palud (Aix-en-Provence, 1611), Jeanne des Anges (Loudun, 1633), Magdelaine Bavent (Louviers, circa 1644) e Catherine Cadière (Aix-en-Provence, 1731). Una storia di possessione diabolica è anche quella di Elizabeth de Ranfaing (Nancy, 1618-1625), una donna assai attraente che si assoggettò all'automortificazione nel tentativo di rendersi brutta. Nel 1617 ella cedette a un terribile delirio erotico che durò fino al 1625. Quando infine fu curata, Elizabeth fondò un ordine monastico celebre per la sua ferrea disciplina e per la repressione di ogni manifestazione della sessualità.

**La *magia sexualis* del XVIII e XIX secolo.** Nel XVIII e nel XIX secolo, alcune forme di magia sessuale divennero il nucleo delle cerimonie di alcune associazioni erotico-«sataniche». I membri di queste associazioni erano di solito giovani ricchi come il dandy Francis Dashwood dello Hell-fire Club d'Inghilterra. Nel 1753, Dashwood formò la propria confraternita sessuale a Medmenham Abbey, adottando il motto: «Fais ce que veux». Dashwood influenzò Aleister Crowley (1875-1947), che installò la propria comunità a Cefalù, in Sicilia, in una villa chiamata Thelema Abbey; anch'egli usò il motto: «Fa' ciò che vuoi». Crowley veniva giudicato alternativamente un ciarlatano oppure «il più grande mago del XX secolo»; egli si definiva «la

Bestia», in riferimento all'Anticristo. Organizzò confraternite dedite a riti sessuali sotto la forma delle «società segrete». Una di queste, fondata nel 1902, era chiamata OTO, cioè Ordo Templi Orientis, il cui «supremo e santo re» o «Baphomet» (dall'idolo adorato, a quanto si diceva, dai Templari) era lo stesso Crowley. Egli basava i suoi rituali sui principi tantrici, nel tentativo di sfruttare il potere della sessualità. Egli sottoponeva le sue «donne scarlatte» – il nome dato a ciascuna delle sue nuove partner – a intense pratiche sessuali. Nei suoi riti egli usava soprattutto prostitute, ma anch'esse risultavano inesperte di fronte a ciò che ci si aspettava da loro. Né l'Ordo Templi Orientis né la comunità di Cefalù ebbero successo. Crowley divenne sempre più dipendente dall'eroina e le autorità italiane lo cacciarono, infine, dalla sua «abbazia» nel 1924.

Crowley unì le vecchie pratiche «sataniche», divenute ormai sempre meno scioccanti, all'affascinante Tantrismo di recente importato dall'India da dilettanti oppure da adepti come John Woodroffe, che scrisse sotto lo pseudonimo di Arthur Avalon. La moda tantrica venne proseguita da «laici» come E.A. Payne (*The Shaktas*, New York-London 1933) e dall'italiano Julius Evola, autore, tra l'altro, di una *Metafisica del sesso*. La popolarità del Tantrismo, alla fine del XIX secolo, contribuì all'interesse, potente ma di breve durata, per la magia sessuale. Uno dei più interessanti teorici della magia sessuale fu Pascal Beverly Randolph, che nel 1870 fondò la Eulis Brotherhood. Come Crowley, anche Randolph cominciò come membro di una delle molte società segrete dell'età vittoriana. Secondo Randolph, come per Bruno, la magia si basava sul controllo sessuale. L'opera di Randolph *Magia sexualis* fu in seguito edita da Maria de Naglowska, guida di un circolo pseudotantrico a Parigi.

## BIBLIOGRAFIA

Il modello critico e polemico in cui il rito della *lucerna extincta* svolge un ruolo centrale è stato esaurientemente analizzato da N.R.C. Cohn, *Europe's Inner Demons*, New York 1975. Le varie forme di rapporto sessuale promiscuo di tipo rituale sono documentate in N.R.C. Cohn, *The Pursuit of the Millennium*, New York 1970, 3ª ed.; e in J.B. Russell, *Dissent and Reform in the Early Middle Ages*, Berkeley 1965. Sulle pratiche rituali tra gli gnostici libertini, cfr. I.P. Couliano, *Expériences de l'extase*, Paris 1984 (trad. it. *Esperienze dell'estasi*, Bari 1989). G. Welter, *Histoire des sectes chrétienens, des origines à nos jours*, Paris 1950, fornisce una utile analisi delle pratiche sessuali diffuse tra le sette russe. Cfr. anche J. Gehring, *Die Sekten der russischen Kirche*, Leipzig 1898.

Sui famosi casi di possessione del XVII secolo, il libro migliore è R. Mandrou, *Magistrats et sorciers en France au dix-septième siècle*, Paris 1968; brevi rassegne anche in J. Fimé, *Érotisme et sorcellerie*, Verviers 1972.

L'autocontrollo sessuale nella magia rinascimentale è descritto in I.P. Couliano, *Eros et magie à la Renaissance. 1484*, Paris 1984 (trad. it. *Eros e magia nel Rinascimento*, Milano 1991), e i «riti satanici» sono l'argomento di M. Summers, *Witchcraft and Black Magic*, 1946, London-New York 1974. L'esperienza sessuale, comprese le pratiche taoiste, tantriche e magiche, viene infine presentata da un punto di vista tradizionalista da J. Evola, *Metafisica del sesso*, 1958.

IOAN PETRU COULIANO

**SETTA.** Il termine «setta» è stato usato molto spesso per indicare un gruppo o una fazione caratterizzati da un identico punto di vista oppure dal riferimento a uno stesso *leader*; di conseguenza, è stato applicato a gruppi filosofici e politici, come anche a quelli religiosi. Da un esame dell'etimologia del vocabolo, possiamo osservare che questo viene messo in relazione con il verbo latino *sequi* («seguire») piuttosto che con *secare* («tagliare»): ne deriva, pertanto, che in questo sostantivo manca una qualsiasi implicazione del concetto di scisma, malgrado il fatto che, in realtà, sia stato frequentemente usato con una tale connotazione negativa. Specialmente nelle società in cui si registra la presenza di una Chiesa dominante oppure istituzionalizzata, si attribuisce l'appellativo di «setta» a tutte quelle organizzazioni religiose che sono di fatto separate da una tale Chiesa; nell'Inghilterra del XIX secolo, per esempio, l'espressione «le sette» fu una etichetta sotto la quale si intendeva raggruppare collettivamente gruppi non conformisti quali potevano essere i congregazionalisti, i battisti e i metodisti.

La definizione sociologica più precisa del termine *setta* deriva da una serie di scritti di Max Weber, pubblicati nel 1904-1905 e raccolti poi in *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, 1905, Tübingen 1920 (trad. it. *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, Roma 1945). Fin dal principio, si tese a identificare l'organizzazione settaria con uno dei due aspetti della dicotomia tra Chiesa e setta, dal momento che Weber aveva attirato l'attenzione su una differenza fondamentale tra la Chiesa, che egli descrisse come «una istituzione che necessariamente include il giusto e l'ingiusto», e la «Chiesa del credente», che si considerava «unicamente comunità degli individui che crede personalmente, dei rinati, e solamente questi. In altre parole, non una Chiesa, ma una setta». È importante notare che Weber introdusse questa distinzione nel corso di una discussione sulle organizzazioni cristiane – battisti, mennoniti e quaccheri – dato che in sede sociologica l'uso del concetto di setta era stato decisa-

mente limitato a gruppi che si trovavano all'interno della tradizione cristiana. Un altro aspetto significativo della formulazione iniziale del concetto di setta è costituito dall'importanza che Weber diede all'estrazione dei membri delle sette, e cioè al fatto che «soltanto gli adulti che hanno personalmente raggiunto la loro propria fede dovrebbero essere battezzati». Una caratteristica strettamente collegata a questa fu indicata dal principio, proprio delle sette, dell'*extra ecclesiam nulla salus* – ossia la fede in una salvezza esclusiva che la setta condivideva con la Chiesa quando questa ultima si trovava in una situazione socialmente dominante – e Weber attirò anche l'attenzione sull'atteggiamento corrispondente, assunto dalle sette, di separarsi dal mondo.

Successivamente Weber aggiunse un ulteriore dettaglio alla definizione della setta. Nel corso di una rassegna delle principali sette protestanti negli Stati Uniti, indicò due percorsi alternativi attraverso i quali una setta avrebbe potuto svilupparsi: avrebbe potuto trovare un accomodamento all'interno di una struttura di Chiesa più ampia, come ha fatto per esempio il Pietismo, oppure avrebbe potuto espandersi fino a diventare una organizzazione indipendente. Nell'affermazione di Weber che le sette godono di un prestigio più personale che ufficiale, rimane implicita la considerazione che entro un determinato arco di tempo le sette verosimilmente diventano abitudinarie e finiscono con il somigliare sempre di più alle organizzazioni religiose istituzionali. Considerando il fatto che il procedimento per l'esame dei nuovi membri è una parte estremamente vitale per il mantenimento dell'integrità della setta, Weber trasse la conclusione che allora le sette fossero necessariamente delle organizzazioni autonome e volontaristiche. Giunse così a istituire un parallelo significativo tra la rigida dottrina morale, praticata all'interno della comunità che aderisce a una determinata setta, e quella di un ordine monastico. Weber mise infatti in evidenza che in entrambi questi casi spesso veniva richiesto al postulante un periodo di prova prima che gli fosse concessa l'appartenenza definitiva alla comunità.

Per quanto Weber avesse indicato numerose piste di indagine che dovettero essere successivamente percorse dai sociologi nei loro studi sulle sette, tuttavia nel proprio lavoro si servì ben poco della dicotomia Chiesa-setta, e il compito di fornire una trattazione completa sulle sette fu lasciato al suo collega Ernst Troeltsch, i cui interessi erano più nettamente teologici. In *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, Tübingen 1912 (trad. it. *La dottrina sociale delle Chiese e dei gruppi cristiani*, I-II, Firenze 1969), Troeltsch fece risalire l'origine delle varie forme dell'organizzazione cristiana in competizione tra loro all'etica del Vangelo, al cui interno erano prefigurati i modelli di organizzazione sia della setta che della Chiesa. Il modello della setta potrebbe essere identificato con una sorta di comunismo idealistico, ispirato dall'amore e fondato su passi quali il Discorso della montagna, in cui si trovavano uniti «l'indifferenza radicale o l'ostilità nei confronti del resto dell'ordine sociale e lo sforzo di rendere concreto questo ideale d'amore all'interno di un piccolo gruppo». Diversamente dal modello della setta, quello della Chiesa è caratterizzato piuttosto dal suo compromesso con le istituzioni secolari. Centrale per la discussione di Troeltsch è l'affermazione che entrambi gli elementi potrebbero essere contenuti all'interno di una sola istituzione, sebbene in stato di tensione: la comunità monastica, per esempio, rappresentava la tendenza settaria all'interno del Cristianesimo istituzionale. Troeltsch afferma che la tensione tra Chiesa e setta portava a creare organizzazioni sempre più separate: una tendenza che è ravvisabile nel Cristianesimo del tardo Medioevo e che è stata poi ulteriormente accelerata dalla Riforma.

Troeltsch descrisse la setta con i toni di una comunità relativamente piccola, che ha rinunciato al tentativo di dominare il mondo e all'interno della quale i membri sono alla ricerca di una compagnia diretta personale. L'atteggiamento della setta nei confronti della società circostante è caratterizzato da una forma di allontanamento che potrebbe assumere i toni dell'aggressione oppure quelli dell'indifferenza, una caratteristica questa, che Troeltsch spiegava con il fatto che coloro che danno la loro adesione a una setta appartengono per lo più alle classi più basse e alle categorie degli scontenti. La nascita di una setta potrebbe essere giustificata storicamente, affermava Troeltsch, dalla protesta dei laici contro la gerarchia ecclesiastica nelle città del tardo Medioevo, e fu in quello stesso ambiente sociale che potrebbero essere rintracciate anche le origini di una terza reazione, che egli chiamava misticismo.

Il misticismo (cui in seguito i sociologi avrebbero dato l'etichetta alternativa di «culto») veniva descritto come «un adombramento degli sviluppi futuri dell'interazione tra Chiesa e setta» ed era considerato nei limiti di un crescente individualismo, in cui si prestava poca attenzione alla fratellanza e, di conseguenza, il gruppo di coloro che vi aderivano risultava instabile e mutevole. Troeltsch evidentemente ravvisava nel misticismo il punto di arrivo del Cristianesimo, nel senso che esso faceva ricorso alle moderne idee scientifiche ed era strettamente collegato all'individualismo delle società contemporanee: ciò che restava era «semplicemente il parallelismo di personalità religiose spontanee».

Un successivo importante contributo all'analisi delle sette provenne da H. Richard Niebuhr, che, come Troeltsch, avvicinava il tema da un punto di vista teologico. L'importanza di Niebhur risiede nel fatto che egli esaminò le organizzazioni religiose nel contesto nordamericano, dove non c'era mai stata una Chiesa istituzionalizzata. Di conseguenza, non si ritrovava lo stesso livello di polarizzazione tra il modello di organizzazione della Chiesa e quello della setta, come avveniva invece nel contesto europeo, in cui era stato costruito lo schema fondato su tale dicotomia.

In *The Social Sources of Denominationalism*, New York 1929, Niebuhr cercò di mettere in luce i legami esistenti tra il confessionalismo, ossia le divisioni all'interno del Cristianesimo, e i fattori socio-economici. In maniera più specifica, formulò l'ipotesi che principalmente, o forse esclusivamente, tra i poveri esistevano interessi religiosi «vitali» e che questi trovavano la loro espressione nella forma della costituzione delle sette, le quali, dopo un certo periodo di tempo, risultavano «compromesse» dai mutamenti dovuti alle nuove generazioni e dall'innalzamento della condizione socio-economica dei suoi membri. Niebuhr riteneva, perciò, che l'organizzazione settaria fosse valida soltanto per una generazione: «Raramente la seconda generazione conserva le convinzioni che ha ereditato con un fervore uguale a quello dei suoi padri, che modellarono queste convinzioni nel calore del conflitto e a rischio del martirio». Allo stesso tempo, una conseguenza non intenzionale, derivata dallo stile di vita disciplinato e ascetico della setta, sarebbe l'accumulazione di notevoli ricchezze, che porterebbe al compromesso con la società circostante e, infine, a una organizzazione più rilassata e borghese. L'immagine di setta proposta da Niebuhr come una organizzazione essenzialmente transitoria, che verosimilmente deve finire erosa dal «compromesso» e dal cambiamento destinato a verificarsi nella composizione dei suoi appartenenti, avrebbe avuto una considerevole influenza sulla successiva discussione dei modelli di organizzazione religiosa.

Si può riconoscere un ulteriore passo in avanti nell'analisi delle caratteristiche proprie delle sette nel tentativo fatto da Howard Becker di ricondurre a un sistema l'ampia gamma dei modelli organizzativi sviluppatisi all'interno del Cristianesimo. Come Niebhur, anche Becker pensava che un dilemma cruciale con il quale doveva necessariamente confrontarsi ogni organizzazione religiosa fosse costituito dallo scontro tra i valori provenienti dalle fonti religiose e quelli derivati invece dalla sfera sociale, e sosteneva che questa tensione non poteva mai essere completamente risolta. In *Systematic Sociology on the Basis of the Beziehungslehre and Gebildelehre of Leopold von Wiese*, New York 1932, nella sezione dedicata all'organizzazione religiosa, Becker espresse tale concetto in questi termini: «La Chiesa mescola, in qualche modo, l'acqua del religioso e l'olio del sociale». Seguendo Troeltsch, Becker definiva la setta un piccolo gruppo, separato dalla società e fondato sopra l'adesione libera e religiosamente qualificata dei suoi membri e dotato, infine, di un carattere esclusivo; come Niebhur, egli la considerò una forma precaria di organizzazione, incline con il tempo a cedere al compromesso e alla trasformazione in uno schema confessionale. «Le confessioni non sono altro che delle sette che hanno raggiunto uno stadio avanzato di sviluppo e di adattamento, l'una all'altra e con il mondo secolare». Becker adottò la categoria del misticismo proposta da Troeltsch e lo chiamò «culto», attribuendogli un grado elevato di individualismo. Egli lo distingueva dalla setta per il fatto che gli aderenti a questa forma approssimativamente unita e non strutturata di espressione religiosa avevano poco a che fare con la protezione della loro organizzazione, ma vi cercavano «l'esperienza estatica, la salvezza, la comodità e la salute mentale e fisica puramente personale». Gli esempi di gruppi che Becker includeva nella categoria del culto erano lo Spiritismo, la Teosofia, la Christian Science e la grande quantità dei vari «pseudoinduismi», legati «ai tanti *swami* e *yogi* che acconsentono, dietro compenso, a portare i loro messaggi al mondo materialistico occidentale».

L'influenza di Niebhur è chiaramente evidente in uno studio di L. Pope, *Millhands and Preachers*, New Haven 1942, che esamina la situazione religiosa in una regione tessile del North Carolina, alla fine degli anni '30. Pope descrive il processo di adattamento di una setta, attraverso una serie di passaggi, che vanno dalla setta alla confessione e, successivamente, alla Chiesa. Pope chiamava questo processo anche «scala di transizione» e lo frazionava in numerose variabili, che considerava elementi significativi, capaci di segnalare tale transizione. Tra questi elementi erano contemplati il passaggio da una situazione di povertà a una improntata a un certo benessere, come potrebbe essere indicato dal valore della proprietà della Chiesa e dal livello dei compensi dei sacerdoti; il mutamento da una comunità morale, che esclude i membri indegni, a una istituzione sociale, che abbraccia tutti coloro che sono socialmente compatibili al suo interno; lo sviluppo di un sacerdozio professionale e a tempo pieno; e, infine, l'abbandono della spontaneità e della partecipazione collettiva al culto della congregazione a favore di un ordine più limitato e preciso nella funzione religiosa. Sulla base di questi criteri e riferendosi alle tre fasi sopra richiamate, Pope collocò i gruppi della Free Will Baptist

Holiness e della Pentecostal Holiness nella categoria della «setta», i metodisti e i battisti in quella della «confessione», e, infine, il gruppo protestante episcopale e quello cattolico in quella della «Chiesa». L'opera di Pope rappresenta un primo tentativo di trasformare i modelli astratti dell'organizzazione religiosa in fenomeni più semplici, che si possono analizzare ricorrendo a raggruppamenti condotti sulla base di una serie di caratteristiche facilmente documentabili sulla base dell'esperienza.

L'osservazione avanzata da Weber e poi ripresa e ampliata anche da Troeltsch, secondo la quale all'interno di una organizzazione abbastanza ampia, strutturata secondo il modello di Chiesa, si possono registrare alcune tendenze alla costituzione di sette, fu ulteriormente sviluppata da J. Wach, *Sociology of Religion*, 1944, Chicago 1971 (trad. it. *Sociologia della religione*, Bologna 1986). Egli distingueva due forme di protesta religiosa: la secessione, che spinge verso la formazione di una organizzazione indipendente, e la «protesta all'interno della Chiesa», che porta invece alla formazione di una *ecclesiola in ecclesia*. Wach distinse tali gruppi utilizzando come criterio di classificazione il livello di protesta che essi manifestavano; dispose, quindi, in un livello più basso il *collegium pietatis*, composto da membri che si impegnano per raggiungere un livello spirituale più elevato rispetto a quello della Chiesa nel suo complesso e può essere ben rappresentato dal primo Metodismo e dal Trattarianismo; al centro collocò la *fraternitas*, l'appartenenza alla quale viene delimitata in modo più chiaro, come avviene per esempio nei Fratelli della Vita Comune; e, infine, al livello più elevato mise l'*ordine*. Gli ordini religiosi rappresentano, infatti, un genere di protesta interna più formale e separato e implicano la creazione di un rapporto complesso e dinamico tra il gruppo e la Chiesa di cui fanno parte. Alcune delle analogie più evidenti che si possono istituire tra le sette e gli ordini religiosi, considerandoli sotto l'aspetto del tipo di organizzazione religiosa, furono in seguito oggetto di studio per M. Hill, *The Religious Order*, London 1973.

Un discepolo di Becker, J.M. Yinger, apportò diversi perfezionamenti allo studio delle sette. Nel suo *Religion in the Struggle for Power*, Durham/N.C. 1946, Yinger introdusse l'importante sottotipo della setta istituzionalizzata, per indicare quelle sette di seconda oppure terza generazione che non erano state sottoposte a quel processo che Niebhur considerava inevitabile, ma che anzi avevano conservato confini ben precisi tra la loro appartenenza a una setta e l'ordine sociale circostante; i Quaccheri ne erano un esempio. Yinger applicò il semplice termine di *setta* a un gruppo instabile, non istituzionalizzato e tenuto insieme dalle credenze comuni e dall'esperienza religiosa dei suoi membri: una forma di affiliazione religiosa che è chiaramente molto simile alla categoria di culto descritta da Becker.

Nella pratica, molti sociologi hanno ritenuto che fosse difficile stabilire dove si trova la distinzione tra setta e culto, ma in una successiva formulazione, in *Religion, Society and the Individual*, New York 1957, Yinger introdusse una caratteristica della categoria del culto che è stata usata frequentemente per differenziarlo dalla setta: egli definì i culti come «gruppi che sono simili alle sette, ma che tuttavia rappresentano una rottura più netta, in termini religiosi, dalla tradizione religiosa dominante di una società». In talune discussioni più recenti, alcuni sociologi, di fronte al problema di una definizione adeguata per questi due termini, hanno affermato che le sette sono un prodotto di uno scisma all'interno della tradizione religiosa di una particolare società, mentre i culti rappresentano l'importazione di una tradizione religiosa estranea. Nella sua formulazione del 1957, Yinger distingueva anche ulteriori sottotipi della setta: 1) le sette di accettazione, che si distinguono per il loro individualismo e un esempio delle quali può essere colto nel Movimento di Oxford; 2) le sette aggressive, caratterizzate da un rifiuto della società esistente in quanto considerata assolutamente cattiva: in questo caso si può pensare agli Anabattisti; e, infine, 3) le sette di evasione, in cui predominano i toni del pessimismo e l'enfasi su una nuova vita nell'aldilà, per le quali si possono indicare come esempi i vari gruppi di «santità» presenti negli Stati Uniti.

L'attenzione sui sottotipi della setta è stata sviluppata ampiamente da Bryan Wilson in vari articoli e nei suoi libri *Sects and Society*, London 1967, e *Religious Sects*, London 1970. Il primo lavoro di Wilson si concentrava soprattutto sul fatto che mentre alcune sette tendono a diventare confessioni, altre invece possono mantenersi nella loro condizione originaria per parecchie generazioni. Per cercare di identificare con maggiore precisione i modelli alternativi di sviluppo che una setta può assumere, egli distinse alcuni sottotipi della setta – inizialmente ne aveva previsti quattro, ma alla fine diventarono sette. In B. Wilson, *An Analysis of Sect Development*, in «American Sociological Review», 24 (1959), pp. 3-15, viene avanzata una definizione generica e succinta del termine setta. Definizione che sarà poi mantenuta anche nell'opera successiva:

> Una *setta*, propriamente, può essere identificata dalle seguenti caratteristiche: è una associazione volontaria; si può entrare a farne parte dopo aver dato prova alle autorità della setta di averne diritto per un merito personale, per esempio perché si

conosce la dottrina, perché si afferma di aver avuto una esperienza di conversione oppure attraverso la raccomandazione di membri di buona reputazione; viene dato molto peso al carattere esclusivo dell'appartenenza alla setta e viene praticata l'espulsione contro coloro che contravvengono ai precetti dottrinali, morali oppure organizzativi; la setta si considera un frammento eletto che si è radunato e che possiede una illuminazione speciale; si pretende che l'aspirazione comune a tutti i membri sia il raggiungimento, a qualunque condizione, della perfezione personale; la setta accetta, almeno come ideale, il sacerdozio di tutti i credenti; si riscontra un livello elevato di partecipazione da parte dei laici; viene concessa l'opportunità a ogni menbro di esprimere spontaneamente il proprio coinvolgimento; la setta si dimostra ostile o almeno indifferente di fornte alla società secolare e allo Stato.

All'interno di questa definizione generale, Wilson distingueva quattro ampi sottotipi:

1. Sette che attribuiscono grande importanza alla conversione, all'interno delle quali i centri di attività sulla predicazione evangelica e sulle credenze si fondano sulla interpretazione letterale della Bibbia. L'appartenenza viene accordata sulla base dell'esperienza della conversione, ed è comune il revivalismo, che pone in rilievo i temi del peccato e della redenzione. Gruppi fondamentalisti come l'Esercito della salvezza e le sette pentecostali sono esempi di questa categoria.
2. Sette avventiste o rivoluzionarie, nelle quali si presta grande attenzione all'imminente rovesciamento dell'ordine sociale esistente e nelle quali la Bibbia viene interpretata attraverso l'allegoria e l'esegesi. Si viene accolti come membri della setta sulla base della conoscenza della dottrina più che per una esperienza di conversione e si instaura un atteggiamento ostile nei confronti della società circostante. I Testimoni di Geova e i Cristadelfiani possono essere due esempi di questa categoria.
3. Sette che danno la preminenza ad atteggiamenti di introversione o di pietismo, che dirigono l'attenzione dei loro seguaci lontano dal mondo e verso la comunità stessa, che è considerata eletta e illuminata. L'allontanamento dal mondo e il disinteresse per la predicazione evangelica sono modelli propri delle sette di questo tipo, delle quali esempi possono essere le comunità Amana e alcuni gruppi di santità.
4. Sette gnostiche, che assegnano grande importanza a una raccolta particolare di dottrine esoteriche e offrono una interpretazione nuova oppure rivissuta dell'insegnamento cristiano. Viene dato largo spazio all'applicazione di questo insegnamento nella vita quotidiana, soprattutto per il raggiungimento del successo materiale, della salute e dell'autorealizzazione. I modelli culturali della società circostante sono accettati e non c'è separazione dal mondo. Esempi di tali sette sono la Christian Science e il New Thought. In questo sottotipo Wilson ha esplicitamente incluso i vari tipi di culto o di misticismo.

Riferendosi così a queste ulteriori sottocategorie, Wilson sosteneva che solamente certi tipi di sette si sarebbero verosimilmente trasformate in confessioni. Le sette avventiste non hanno la possibilità di evolvere in questo senso, perché insistono troppo sopra una rigorosa educazione in una dottrina complessa, prima di concedere a un postulante l'appartenenza alla setta; le sette pietiste ne sono invece escluse perché tendono a separarsi dalla società e perché evitano di fare proselitismo; le sette gnostiche, infine, hanno una attrazione di tipo individuale, che è assai poco adatta ad attirare i figli dei membri della prima generazione. Da queste osservazioni risulta che quelle sette che attribuiscono maggiore importanza alla conversione costituiscono la categoria più adatta a trasformarsi in una confessione, sia perché limitare i requisiti richiesti per entrare a farne parte a una semplice esperienza di conversione risulta un meccanismo di filtro di fatto inefficace, sia perché, proponendosi come obiettivo l'evangelizzazione, esse si trovano costantemente in contatto con i valori e le strutture della società circostante – dai quali, di conseguenza, sono a loro volta sottoposte a sgretolamento. Wilson ha in seguito elaborato alcune ulteriori sottocategorie, individuando sette che fanno ricorso alla manipolazione e alla taumaturgia (esempi delle quali possono essere rispettivamente Scientologia e le organizzazione spiritistiche), sette riformiste (delle quali i Quaccheri sono un esempio fondamentale), e sette utopiche, come le comunità Oneida e Bruderhof. La categoria utopica è stata studiata con una certa profondità da J.M. Whitworth, *God's Blueprints*, London 1975.

Il settarismo è stato frequentemente considerato un oggetto di ricerca da parte della sociologia, fin dalla metà degli anni '70, in parte, come uno studioso ha messo in evidenza, perché la setta si può in qualche modo avvicinare alla tribù dell'antropologo ed è arrivata a essere considerata un'area facilmente accessibile per raccogliervi direttamente dei dati. Allo stesso tempo, si è aperto un dibattito considerevole sull'utilità dei modelli concettuali fino a ora sviluppati. In particolare, sono state avanzate critiche alle affermazioni teologiche presenti nelle descrizioni delle caratteristiche delle sette, fornite da Troeltsch e da Niebhur. Si è detto, per esempio, che la formulazione originaria di Weber del modello della setta, ponendo in evidenza, come di fatto fa, le modalità con cui avviene l'adesione a tali gruppi più che la mancanza in essi di «compromesso» nelle loro credenze, conduce più facilmente a una ricerca comparata, poiché essa attira l'attenzione sull'interazione tra le organizzazioni religiose e il sistema socio-culturale. Una ulteriore area di dibattito si rivolge, invece, alla distinzione tra setta e culto. Il secondo termine è diventato popolare nell'uso comune durante gli anni '70 ed è penetrato con maggiore frequenza nella discussione sociologica, dove talvolta ha mantenuto il suo significato negativo di religione spu-

ria. Ancora, è stata fatta oggetto di nuove analisi l'origine del concetto di culto fondato sull'individualismo instabile del «misticismo» di Troeltsch, per cercare di riabilitare il termine. I forti parallelismi tra la forma di culto della religiosità e il «culto dell'uomo» presagito nel 1897 da Émile Durkheim (in *Le suicide*), come esito finale dell'individualismo religioso, indicano che esiste un qualche prezzo da pagare per mantenere la distinzione tra setta e culto. Se ancora questi termini continueranno a essere utilizzati nell'ambito della ricerca sui nuovi movimenti religiosi è una questione aperta: almeno un sociologo della religione ha richiesto un nuovo schema concettuale per interpretare tali movimenti (Beckford, 1985, pp. 69-93).

## BIBLIOGRAFIA

Per una rassegna dello sviluppo della tipologia Chiesa-setta, fino all'inizio degli anni '70, cfr. M. Hill, *A Sociology of Religion*, London 1973, che contiene un'ampia bibliografia. Per studi più recenti sui gruppi settari, cfr. J.A. Beckford, *The Trumpet of Prophecy. A Sociological Study of Jehovah's Witnesses*, New York 1975; e R. Wallis, *The Road to Total Freedom. A Sociological Analysis of Scientology*, London 1976. In questo libro (come in vari altri articoli), Wallis compara il tipo della setta e quello del culto. Per una analisi comparata dei vari gruppi settari, anche nel mondo profano e comprendendo anche i gruppi politici e le comunità terapeutiche, cfr. R. Wallis, *Sectarianism. Analysies of Religious and Non-Religious Sects*, London 1975. Per un esame di una particolare setta di origine orientale, inserita all'interno della cultura di opposizione giovanile negli Stati Uniti, cfr. J.St. Judah, *Hare Krishna and the Counterculture*, New York 1974.

Numerosi articoli sul dibattito scientifico relativo al concetto di setta si possono trovare nel «Journal for the Scientific Study of Religion» e inoltre in «Sociological Analysis», che dedica il numero 36 (1975) al tema della categoria del «misticismo» di Troeltsch. Sulla rilevanza degli approcci classici allo studio dei movimenti religiosi contemporanei, cfr. R. Robertson, *Religious Movements and Modern Societies. Towards a Progressive Problemshift*, in «Sociological Analysis», 40 (1979), pp. 297-314. A.W. Eister, *H. Richard Niebhur and the Paradox of Religious Organization. A Radical Critique*, in C.Y. Glock e P.E. Hammond (curr.), *Beyond the Classics? Essays in the Scientific Study of Religion*, New York 1973, critica alcune particolari affermazioni della trattazione di Niebhur del settarismo. W.H. Swatos, Jr., *Weber or Troeltsch? Methodology, Syndrome, and the Development of Church-Sect Theory*, in «Journal for the Scientific Study of Religion», 15 (1976), pp. 129-44, afferma che la concettualizzazione Chiesa-setta è stata ostacolata dalla «Sindrome troeltschiana» e che un riesame dei concetti originali di Weber sarebbe particolarmente fruttuoso. F. Westley, *«The Cult of Man». Durkheim's Predications and New Religious Movements*, in «Sociological Analysis», 39 (1978), pp. 135-45, infine, trova nel lavoro di Durkheim un ritratto del futuro individualismo religioso che ha molto in comune con il «misticismo» di Troeltsch. La richiesta di un ripensamento concettuale nello studio dei nuovi movimenti religiosi è avanzata da J. Beckford, *Cult Controversies. The Societal Response to the New Religious Movements*, London 1985.

MICHAEL HILL

**SILENZIO.** Il silenzio costituisce uno degli elementi essenziali in tutte le religioni. Esso è situato al di là delle parole, sostiene i riti e attribuisce forma allo stile di vita – di qualunque genere possano essere le parole, i riti e lo stile di vita reali. E proprio perché il silenzio è tanto attivo e compare in tante situazioni inaspettate, noi lo percepiamo così come i ciechi percepiscono un elefante: è troppo grande per comprenderlo completamente e, comprendendone solamente una parte, ne perdiamo la parte più grande. Il motivo più ovvio che spiega questa situazione è che la nostra cultura è sostanzialmente una cultura verbale: «comprendere» è giunto a significare «essere in grado di spiegare a parole». Tentare di comprendere qualcosa che per sua natura non può essere espresso con le parole richiede un notevole esercizio mentale.

La difficoltà principale, comunque, consiste nel fatto che il termine *silenzio* (di cui, come si è detto, non possiamo parlare per nulla) allude a numerose situazioni distinte. Ci può essere, infatti, un silenzio ambientale, un silenzio comunitario e un silenzio personale; il silenzio personale, a sua volta, può essere esteriore o interiore, può essere qualcosa che l'uomo fa o qualcosa che l'uomo è, o, ancora, può essere una sorta di mistura di tutte queste cose. Queste caratteristiche compaiono nei modi più diversi nelle varie tradizioni religiose, ma in ultima analisi appartengono al mondo delle religioni semplicemente perché si manifestano ovunque gli uomini si sono organizzati in forma comunitaria.

Eppure esiste anche un silenzio specifico della religione, che a sua volta presenta una ulteriore difficoltà. Il silenzio degli uomini è utile e in quanto tale può essere definito e discusso; sebbene sia una condizione in qualche modo negativa, una condizione di assenza di parole, esso ha chiaramente funzioni benefiche. Il silenzio mistico o il silenzio divino, invece, non possono essere usati, ma possono soltanto essere sperimentati; coloro che lo hanno fatto affermano che in essi non c'è alcuna privazione, ma al contrario una pienezza indicibile attraverso le parole. Questo silenzio religioso – così simile nella forma, ma così diverso, nell'essenza, dal silenzio quotidiano – non trova dunque posto nella realtà terrena e perciò confonde la mente.

**Il silenzio ambientale.** Un ambiente tranquillo è necessario alla pratica del silenzio? Certamente, se si

considera che all'inizio i monasteri furono sempre fondati lontano dai rumori della civiltà, nelle giungle dell'India o nei deserti del Medio Oriente, e la tranquillità della campagna è ancora oggi il luogo preferito dalle comunità di tipo contemplativo. Anche alcuni gruppi religiosi non monastici, che però attribuiscono una particolare importanza al silenzio, come l'antico gruppo degli Amish, preferiscono la vita rurale a quella cittadina. Uno dei primi monaci cristiani fu grandemente stupito di trovare che alcuni confratelli più giovani avevano costruito la loro cella vicino a un canneto. «Quando chi vive nel silenzio ode il canto di un uccello, ecco: il suo cuore non ha più la stessa pace», esclamò il vecchio. «Ma molto peggio è sentire continuamente il fruscio di queste canne» (*Apophtegmata Patrum*, Arsenio 25). Giovanni Climaco, autore verso la fine del VI secolo de *La scala del Paradiso*, un classico della letteratura ascetica cristiana, affermava che «il principio dell'*hesychia* [greco: «silenzio»] è eliminare ogni rumore che disturba la profondità dell'anima. Il suo fine consiste nel non temere i rumori di disturbo e restare insensibili di fronte ad essi» (27,5).

In un mondo sempre più rumoroso, il problema deve essere continuamente affrontato da quelle comunità per le quali il silenzio è importante. Il silenzio personale può essere inviolabile; ma silenzio ambientale è facilmente distruggibile. Ciascun gruppo potrà avere alcuni membri capaci di conservare la loro pace in qualunque situazione, ma la maggior parte richiede intorno a sé una perfetta tranquillità.

**Il silenzio comunitario.** Lo scopo principale del silenzio comunitario è quello di facilitare il mantenimento del silenzio da parte dei singoli membri – specialmente da parte dei novizi, che sono in genere maggiormente tentati dalla parola – ma esso ha anche altri usi. Qualunque discussione che cominci con la domanda «Perché fai una cosa così stupida?» è del tutto inutile e dunque, se non comprende anche domande personali, va sospesa prima ancora che inizi. Se, nonostante tutto, dovesse sorgere una discussione, il silenzio è sempre un efficace gesto di perdono. E il crimine confessato, di cui ci si pente e che infine si seppellisce sotto un assoluto silenzio è quello più facile da dimenticare.

Tradizionalmente, il silenzio comunitario è stato costruito con il silenzio ambientale che circonda la comunità e con il silenzio personale dei suoi membri. Eppure esso è qualche cosa di più della somma di questi due silenzi. Come John Hostetler osserva nel suo studio *Amish Society* (Baltimore 1980): «Il discorso silenzioso prevale dove tra la gente sussiste un profondo legame reciproco. La consapevolezza collettiva è sviluppata a tal punto che diventa essa stessa un'esperienza religiosa, che non può essere rappresentata da suoni né comunicata mediante parole» (p. 374). Questa caratteristica del silenzio è particolarmente forte nelle comunità che usano la meditazione di gruppo silenziosa. In modo reale, anche se di fatto insesplicabile, il silenzio unisce i membri e trasforma i molti in uno solo.

**Il silenzio personale.** Per sviluppare il silenzio personale, bisogna in primo luogo imparare semplicemente a tenere la bocca chiusa. La prima lezione viene in genere impartita già nell'infanzia, dalla madre seccata che dice: «Siedi nell'angolo e non fiatare!». Più intensa si fa, in seguito, la lotta per il silenzio nella maturità. Agatone, un antico monaco cristiano, tenne per tre anni un sasso in bocca, prima di imparare a controllare perfettamente il suo silenzio; Pitagora imponeva ai suoi discepoli cinque anni di silenzio totale. Ma pochi monasteri sono ormai così severi. In genere, il silenzio totale viene richiesto solamente in luoghi e in momenti particolari: l'Oriente e l'Occidente concordano, per esempio, sul principio che il silenzio va mantenuto durante il pasto in comune. Nelle situazioni normali, invece, le conversazioni necessarie sono consentite, anche se non propriamente incoraggiate.

Talvolta il silenzio viene imposto come punizione. Lc 1,5-25 e 57-80 riferisce la storia del sacerdote Zaccaria, che viene reso muto da un angelo perché vuole discutere la straordinaria notizia che l'anziana moglie Elisabetta gli genererà un figlio, che sarà chiamato Giovanni. (Egli comunque recupererà la voce dieci mesi dopo, alla circoncisione del bambino). Nella maggior parte dei casi, naturalmente, il silenzio viene imposto in modo meno drammatico e soprattutto in mondo meno totale. La *Regola di san Benedetto*, per esempio, precisa che il confratello che si è reso colpevole di una colpa minore può continuare a cantare l'ufficio divino, ma deve mantenere il perfetto silenzio fuori della cappella. Chi si è macchiato di una colpa grave, invece, può usare la bocca soltanto per respirare e per mangiare. Il gruppo degli Amish capovolge, in qualche modo, la regola benedettina. Il peccatore impenitente, infatti, viene accuratamente «schivato»: egli può restre a casa e parlare liberamente, ma nessuno può rivolgergli la parola e nessun Amish battezzato può sedere con lui alla stessa mensa. Anche i Quaccheri considerano il silenzio una forma moderata di correzione, ma essi lo utilizzano soprattutto come efficace risposta collettiva alla persecuzione, come manifestazione di pubblica protesta e infine anche nelle loro pratiche di culto. Nel corso dei loro incontri tradizionalmente non strutturati per le celebrazioni liturgiche, chiunque tra gli intervenuti si senta spinto a farlo è libero di alzarsi e parlare. Talvolta, tuttavia, l'oratore prosegue a lungo anche dopo che è cessata la sua ispi-

razione. In questo caso uno degli anziani, un «amico autorevole» e rispettato da tutti, si alza a sua volta e tranquillamente rimane immobile e silenzioso, con lo sguardo fisso abbassato. In genere questo intervento interrompe immediatamente l'oratore e riporta il silenzio.

Si può dire, dunque, che il silenzio riflette il suo scopo: se viene usato con severità, il silenzio diventa duro; se invece viene usato con amore e sollecitudine, esso segnala la manchevolezza senza che intervenga una vera e propria condanna e fornisce all'individuo la possibilità di vincere la sua colpa. Il silenzio è inoltre una forma sempre disponibile di autodisciplina e perciò rappresenta, anche in assenza di un peccato esplicito, una pratica essenziale per chi aspira alla spiritualità. Il silenzio permette a Dio di parlare direttamente al cuore; per altro verso consente all'uomo di vincere la meschinità umana e di fare assegnamento direttamente su Dio.

Con il tempo, il silenzio della bocca penetra la mente e il cuore, e la persona diventa silenziosa dentro. Questo è lo scopo primario del regime monastico, ma non costituisce una necessità soltanto per i monaci. Nel XIV secolo, per esempio, l'esicasmo, secondo le dottrine elaborate da Gregorio Palamas, venne ufficialmente approvato dalla Chiesa ortodossa d'Oriente: Palamas sostenenva che la preghiera incessante che scaturisce dal silenzio interiore deve essere obbligatoria per tutti i fedeli.

Il silenzio interiore è necessario anche per ottenere la sapienza. Ambrogio da Milano (morto nel 397), per esempio, affermava ne *I doveri dei ministri di Dio*: «Per essere in grado di parlare bene, prima di ogni altra cosa dovremmo imparare a tacere. È molto più difficile, infatti, saper tacere che saper parlare». 'Aqiva' ben Yosef, che scriveva circa duecento anni prima, osservava: «La difesa della sapienza è il silenzio» (*Avot* 3,17). «Controlla la tua lingua nella giovinezza», raccomandava infine Wabashaw, un capo dei Lakota, «e con l'età potrai maturare un pensiero che sarà utile al tuo popolo».

Ma la saggezza stessa, così come il suo insegnamento, è radicata nel silenzio. Questo principio si esprime in modo evidente nella pratica della ricerca delle visioni tipica degli Algonchini. Ogni qualvolta un giovane desiderava avere la visione divina che avrebbe guidato la sua esistenza e le avrebbe attribuito un senso, egli abbandonava il suo popolo per digiunare nella solitudine e nel silenzio. Appunto nel silenzio assoluto sarebbe venuto lo Spirito e gli avrebbe parlato.

Ma anche nelle religioni fondate su testi scritti, il silenzio interiore del discepolo riflette il silenzio assoluto da cui emerge la Parola di Dio. Es 20 racconta come Dio proclamò la Legge: «Io sono il Signore, tuo Dio, che ti ho fatto uscire dal paese d'Egitto, dalla condizione di schiavitù; non avrai altri dei di fronte a me». Mentre egli parlava, «il popolo fu preso da tremore e si tenne lontano. Allora dissero a Mosè: "Parla tu e noi ascolteremo; ma ci parli Dio, altrimenti moriremo"». Il trattato talmudico *Shabbat* fornisce i commenti di tre diversi rabbini a questo brano. Il primo affermava che, prima che la paura avesse il sopravvento, il popolo era stato in grado di udire soltanto le prime due parole: «Io sono il Signore». Per il secondo rabbino, invece, il popolo aveva sentito soltanto la prima parola, il nome divino: «Io sono». Il terzo rabbino, infine, sosteneva che il popolo aveva udito soltanto la prima lettera della prima parola, *alef*, che è il silenzio.

È possibile crescere nel silenzio, in modo tale che, dopo anni di silenzio mantenuto a forza, si finisce per *essere* silenziosi. A questo punto la personalità è perfettamente integrata e le passioni sono vinte. Si ottiene l'intuizione di ciò che sta avvenendo realmente, insieme con la conoscenza del successivo gradino necessario; e l'inaspettato può avvenire. Rinzi, un celebre maestro zen, usava aiutare i suoi discepoli a risolvere un *kōan* particolarmente difficile urlando all'improvviso contro di essi. Per lo spavento, le loro menti avrebbero fatto il salto necessario. Rinzi chiamava il suo urlo «silenzio», e i Padri del deserto delle origini cristiane sarebbero stati perfettamente d'accordo con la sua scelta terminologica. Da essi proviene l'insegnamento che un uomo che non dice nulla può essere continuamente agitato, mentre un altro, che parla da mattina a sera, può conservare il perfetto silenzio.

Giovanni Climaco, guardando il problema da un altro punto di vista, scriveva che «un esicasta perspicace non avrà bisogno di parole, poiché egli esprime le parole con gli atti» (*La scala* 27,4). Questo principio fu illustrato dal Buddha quando una volta un filosofo gli chiese: «Mi dirai la verità senza parole, senza l'inespresso?». E il Buddha mantenne un perfetto silenzio. Poiché il silenzio reale è situato al di là sia delle parole sia dell'inespressività: grazie a questa risposta il filosofo fu liberato dai suoi dubbi.

Dall'antica tradizione monastica cristiana proviene la storia di un pellegrino che si recò nel deserto per visitare due tra i maggiori Padri, abba Arsenio e abba Mosè. Visitò dapprima abba Arsenio, ma costui, che viveva nel silenzio totale, gli diede soltanto una rapida occhiata. Sconcertato, il pellegrino se ne andò in fretta e raggiunse abba Mosè, che lo ricevette gentilmente, lo rifocillò per quanto era possibile in quella desolazione e infine lo rimandò in pace. A questo punto il suo accompagnatore e guida gli chiese: «Quale dei due ti è piaciuto di più?». E il pellegrino rispose: «Mi sembra che il migliore sia quello che ci ha fatto una buona ac-

coglienza e ci ha offerto un buon pasto». Ma un terzo Padre del deserto udì queste parole, meditò su di esse e pregò: «Signore, ti prego, rivelami questo: come è possibile che un uomo per amor tuo si allontani dalla vista e dal dialogo con gli uomini, mentre un altro per amor tuo sia un buon compagno per tutti?». La risposta gli fu mostrata attraverso una visione: due barche galleggiavano l'una accanto all'altra; in una c'erano abba Arsenio e lo Spirito Santo, seduti insieme nella pace e nel silenzio, mentre nell'altra c'era abba Mosè con alcuni angeli del Signore, che gli stavano versando nella bocca l'intero contenuto di un favo.

**Il silenzio mistico.** Plutarco affermava: «Impariamo il silenzio dagli dei, la parola dagli uomini». Isacco il Siriaco (fine del VII secolo) concorda: «La parola è l'organo di questo mondo presente. Il silenzio è il mistero del mondo che verrà». Soltanto chi ha pazientemente lottato attraverso le dure e faticose fasi del silenzio forzato giunge infine a una pace radiosa, alla beata quiete che è troppo bella per le parole, troppo piena per il dialogo.

Non sembra affatto importante se il silenzioso crede di stare sperimentando l'unione con la Santa Trinità o con il *brahman*: in tutte le tradizioni religiose la beatitudine del silenzio sembra essere la stessa. Né sembra importare che si cerchi di parlare dell'esperienza del silenzio nell'Islamismo o nel Buddhismo: in tutte le tradizioni religiose ciò sembra essere egualmente impossibile. Qui bisogna necessariamente giudicare vera la massima «Colui che parla non sa, colui che sa non parla».

Abū Yazīd al-Bisṭāmī, fondatore nel IX secolo della scuola estatica del Sufismo, disse una volta del valore mistico del silenzio: «Non vedo nessuna lampada più brillante del silenzio, non ho udito nessun discorso migliore dell'inesprimibile». Questo è, forse, tutto ciò che si può dire.

[Vedi *DISCIPLINA SPIRITUALE* e *MEDITAZIONE*].

**BIBLIOGRAFIA**

Pochi sono i libri dedicati al silenzio. Lo studio classico rimane M. Picard, *The World of Silence*, Chicago 1952. Per una presentazione del ruolo del silenzio nel monachesimo occidentale, cfr. A.G. Wathen, OSB, *Silence. The Meaning of Silence in the Rule of saint Benedict*, Washington/DC 1973. Th. Merton, *Thoughts in Solitude*, New York 1958; e W. Johnston, *Silent Music. The Science of Meditation*, New York 1974, sebbene non dedicati specificamente al silenzio, contengono alcune utili intuizioni.

ELIZABETH MCCUMSEY, CHM

**SOCIETÀ SEGRETE.** L'espressione *società segreta* può essere usata per descrivere tutti i gruppi la cui appartenenza o la cui esistenza reale è sconosciuta ai non membri o che tengono nascoste ai non membri alcune delle loro pratiche o delle loro concezioni, non importa quanto pubblici o riconosciuti essi siano in quanto gruppo. All'interno di questi ampi limiti si potrebbero includere i gruppi politici sovversivi, le bande criminali e alcune corporazioni professionali. In queste organizzazioni può essere presente una dimensione religiosa, nel comportamento rituale, nelle leggende relative alle loro origini oppure in altri elementi e fenomeni normalmente tipici dei gruppi religiosi. In questo articolo, comunque, l'attenzione sarà rivolta esclusivamente a quei gruppi che risultano più chiaramente religiosi, in quanto caratterizzati da un riconoscimento dei poteri soprannaturali oppure dall'adesione a determinati valori e ideali. Si deve comunque ammettere che non esiste un confine netto tra le società segrete che certamente esaltano questioni religiose e quelle, invece, del tutto profane. (Una evidente sottolineatura di questo problema è costituita dalla proibizione di aderire alla Massoneria per i cattolici e per alcuni luterani, nonostante l'affermazione, da parte di molti massoni, di non rappresentare in alcun modo una contro-religione).

Nell'analisi che segue sarà proposto un modello teorico di società segreta di tipo religioso. Questo modello è derivato da esempi ampiamente noti e diffusi in Oceania, in Cina, nell'Africa occidentale, in Europa e nell'America settentrionale. Tale modello può essere sperimentalmente applicato ad altre società segrete e ad altri gruppi religiosi. Lo scopo non è quello di stabilire una categoria precisa e comprensiva, nella quale inserire vari fenomeni sociali, ma piuttosto di descrivere un modello di organizzazione sociale che possa essere riconoscibile per i suoi programmi e scopi specifici, a prescindere dalle sue caratteristiche più o meno chiaramente religiose.

**Gli aspetti distintivi.** Una società segreta è caratterizzata in primo luogo dal suo essere un gruppo, volontario o trascelto da qualcuno, all'interno di una comunità naturale. Sebbene ci possono essere tempi e luoghi in cui quasi tutti gli appartenenti a un certo sesso, età o condizione sono di fatto inseriti in questo gruppo segreto, c'è sempre la possibilità teorica che un singolo, di per sé eleggibile, non sia scelto per unirsi al gruppo. Questa possibilità di esclusione costituisce un potente fattore nelle dinamiche socio-psicologiche di una società segreta. Ma in genere il gruppo dei membri potenziali è limitato, di solito agli individui maschi dopo la pubertà. Ci sono alcune società segrete che am-

mettono anche donne e bambini, come la società Bundu tra i Mende della Sierra Leone.

Un'altra caratteristica fondamentale delle società segrete è evidentemente la segretezza. Non è comunque indispensabile per le società segrete che la loro esistenza effettiva oppure la loro appartenenza siano coperte dal segreto. Quello che risulta rigidamente limitato al gruppo è invece la conoscenza delle attività, dei rituali, dei testi, delle dottrine, dei miti e dei compiti. Alcuni hanno sostenuto che tali segreti toccano questioni nuove, particolarmente pericolose o profonde, che richiedono dunque la protezione della segretezza. Partendo da questa ipotesi, si dovrebbe concludere che le società segrete rappresentano una sorta di vivaio del genere umano, in cui sperimentare nuove intuizioni e nuove strutture politiche o sociali. A prescindere dalla profondità e dalla rigidità dei segreti, in ogni caso, c'è sempre una buona misura di artificiosità nel tenerli nascosti. Sembra, tra l'altro, che in qualche caso i segreti così attentamente custoditi siano in realtà conosciuti da tutti e assumano una qualche importanza soltanto perché appunto contrassegnati dal segreto. Alla base della segretezza si trova non tanto una serie di eventi nascosti, quanto piuttosto una sequenza di esperienze.

Il terzo aspetto fondamentaale delle società segrete di tipo religioso è l'iniziazione. Esiste infatti la logica necessità che l'ingresso nel gruppo sia chiaramente contrassegnato, in modo che il gruppo e il singolo possano essere entrambi perfettamente sicuri di chi è incluso e chi no. Molte delle pratiche iniziatiche possono essere interpretate come strumenti attraverso i quali l'inclusione nel gruppo viene enfatizzata e rafforzata. Esistono comunque anche altre dimensioni che sono collegate a queste pratiche iniziatiche, spesso assai elaborate. Nell'uso di prove difficili e di processi simbolici, per esempio, il simbolismo della morte e della rinascita si fa spesso evidente: una persona non aderisce soltanto a una organizzazione, ma si sottopone a una esperienza di trasformazione e raggiunge un contatto più profondo con il significato della vita e del mondo.

Strettamente collegata al fenomeno dell'iniziazione è la struttura gerarchica tipica delle società segrete. Spesso la società segreta sembra essere semplicemente una elaborazione e una estensione delle pratiche di iniziazione di tipo puberale. Quest'ultima si fonda sulla nozione che l'esistenza umana non cresce semplicemente e naturalmente nella maturità, ma che nella trasformazione da bambino ad adulto deve essere acquisita una nuova e particolare ontologia. Nelle altre iniziazioni, in modo analogo, è possibile riconoscere stadi più elevati di esistenza. La società segreta stessa rappresenta uno stadio collocato al di là della condizione di semplici adulti e all'interno della società segreta ci possono essere ulteriori stadi o livelli di avanzamento. La differenziazione dei ruoli, all'interno della società segreta, costituisce da questo punto di vista non soltanto una differenziazione nella funzione, ma una manifestazione dei gradi dell'importanza o dell'elevatezza metafisica.

Infine, la società segreta di tipo religioso possiede regolarmente un mito, riguardante le sue origini, che risulta centrale per la sua autocoscienza. Tali miti probabilmente non sono storicamente fondati, ma devono essere letti come indicazioni degli interessi o delle strutture mentali del gruppo. Molte società segrete primitive, per esempio, raccontano una storia in cui si sostiene che i loro segreti derivano da una donna, ma che successivamente sono stati tenuti lontano dalle altre donne. Questo tuttavia non significa necessariamente che la società segreta riservata ai maschi sia un trucco con il quale gli uomini, in un'epoca lontana, hanno strappato il controllo alle donne organizzate in una società matriarcale, ma indica semplicemente una tensione nella loro psicologia: essi stanno prendendo alle donne qualche cosa per il quale anche le donne hanno o hanno avuto qualche interesse.

**Le teorie riguardanti l'origine e la funzione.** Sono state proposte molte ipotesi a proposito della motivazione fondamentale delle società segrete. Alcune di queste ipotesi sono state già menzionate nel corso della descrizione delle caratteristiche principali delle società segrete. Una teoria, per esempio, privilegia l'elemento sessuale. Secondo questa visione, infatti, le società segrete costituiscono un tentativo da parte degli uomini di conquistarsi una esistenza indipendente dalle donne, attraverso il rifiuto del potere e dell'influenza femminili. Le società segrete che non sono esclusivamente maschili sarebbero soltanto riluttanti concessioni, oppure controreazioni a questo tentativo. Altre teorie che egualmente partono dalla composizione esclusivamente maschile di questi gruppi richiamano l'attenzione su certe sfumature di omoerotismo presenti in essi, oppure sull'osservazione che anche presso molti gruppi animali i maschi esercitano spesso attività limitate al loro sesso. Questo modello di legame maschile, in realtà, può essere perfettamente casuale, oppure può assumere la forma del cameratismo occasionale per la caccia o per le bevute collettive, oppure infine può assumere la forma estremamente organizzata della società segreta. Anche i modelli di raggruppamento sessuale organizzato in riferimento al lavoro, alla guerra o al gioco possono aver prodotto questo speciale legame maschile e possono perciò avere in qualche modo contribuito al rafforzamento del fenomeno delle società segrete.

Un secondo tipo di analisi evidenzia piuttosto le funzioni sociali e politiche delle società segrete. Da una

parte, infatti, la società segreta può essere perfettamente allineata rispetto all'ordine sociale e politico dominante e anzi può rafforzare tale ordine utilizzando la paura che esso ispira. Dall'altra parte, invece, una società segreta può essere un potente agente di cambiamento, di ribellione oppure di riforma. In questa seconda situazione, le si opporranno le forze dominanti nella società e la sua necessità di segretezza sarà maggiore. In tali circostanze, si cercherà di tenere segrete non soltanto l'adesione alla società segreta, ma addirittura la sua effettiva esistenza. In genere questi gruppi vengono etichettati come criminali dalla società dominante, ma essi possono anche essere visti e interpretati come sostenitori di una struttura politica e sociale alternativa.

In molte situazioni storiche, il fenomeno della segretezza ha provocato la convinzione diffusa che ogni società segreta costituisca una cospirazione contro il benessere del resto del genere umano. La società circostante, infatti, se sufficientemente angosciata, può facilmente incolpare di tutti i mali sociali una società segreta, reale o fittizia. Probabilmente nessuna società segreta è stata davvero così potente e così impegnata nelle cospirazioni quanto la pubblica opinione, nelle diverse occasioni, l'ha sospettata. Estremamente dannosa se usata come fondamento per la discriminazione e la repressione è, infine, la convinzione che tali società segrete sovversive siano diffuse soprattutto tra le minoranze. In ogni caso, sembra che la minaccia, reale o immaginaria, che una società segreta rappresenta per la comunità nel suo complesso rappresenti un fattore importante delle dinamiche sociali di tale gruppo.

Un terzo modo per discutere i fondamenti dell'organizzazione delle società segrete sottolinea, al contrario, le loro funzioni sociali più positive. Si è segnalato, per esempio, come le società segrete favoriscano il senso di identità di ciascuno, sebbene forse in modi diversi in situazioni diverse: nelle società tribali riconoscendo ad alcuni un senso di intimità e di prossimità con il centro; nelle società moderne fornendo al singolo una condizione speciale in mezzo alle tante pressioni verso la conformità. In modo evidente, per esempio, il gruppo segreto rappresenta in alcune società un potente mezzo di istruzione e di socializzazione. Nella misura in cui il desiderio di migliorarsi e di raggiungere il potere o almeno una condizione migliore può essere considerato una motivazione giovevole nell'esistenza umana, anche le società segrete hanno allora avuto la funzione positiva di offrire a tutti un modo per far progredire i loro programmi di successo sociale ed economico.

Questa aspirazione verso un significato più ampio e verso una esistenza più piena ci conduce alle motivazioni e alle funzioni religiose della società segreta. Esiste, infatti, uno stile di essere religioso in cui la ragione e lo scopo delle attività religiose è appunto l'incremento della potenza o della condizione ontologica di ciascuna persona. Compiendo determinati atti rituali, ascetici o etici, oppure pensando certi pensieri e controllando la mente, si ritiene che questo tipo di religiosità favorisca la carriera di una persona, in questo o nell'altro mondo. Alla luce di questo tipo di motivazione religiosa, la società segreta diventa allora la scena più efficace per strutturare, formulare e percorrere il sentiero verso la meta.

Naturalmente la meta, così come le stesse modalità dell'esistenza, varia di società in società. Tra i popoli tribali, per esempio, il tentativo di progredire al di là della fase della maturità fisica, raggiunta attraverso l'iniziazione puberale, assume spesso la forma di prove fisiche sempre più rigorose, oppure può implicare l'apprendimento di particolari tecniche magiche. La meta viene spesso concepita nei termini di un trascendimento della condizione umana ordinaria, specialmente attraverso una identificazione con i defunti e con gli spiriti che occupano il gradino più alto nella gerarchia dell'essere e del potere. Molti riti di danza mascherata praticati dalle società segrete, in questo senso, sono interpretati come rappresentazioni del ritorno dei morti nel mondo dei vivi. Anche alcune delle pratiche più sconvolgenti diffuse presso alcune società segrete (come il cibarsi di carne umana presso una società segreta degli Indiani Kwakiutl dell'America settentrionale) possono essere interpretate come un modo per dimostrare la natura transumana (e comunque non umana) dei membri stessi della società segreta. Deriva da questa ipotetica esistenza superiore anche il diritto, riconosciuto talvolta ai membri di una società segreta, di spaventare e di derubare.

La condizione più elevata e il potere acquisiti attraverso la società segreta possono essere interpretati come benefici per la fertilità della terra, poiché accrescono la salute o il benessere di una persona, dando grande potere alla tribù oppure attribuendo maggiore ampiezza alla vita interiore del singolo. Quando la società segreta è considerata una scuola attraverso la quale ottenere stati estatici oppure la conoscenza mistica, la sua somiglianza con la struttura monastica diventa evidente. L'elemento della segretezza non è così evidente nella comunità monastica ordinaria, per cui la connessione tra monachesimo e società segreta è stata riconosciuta soltanto in tempi recenti. Le comunità monastiche, comunque, curano in particolare l'avanzamento religioso e si identificano con uno stadio dell'umanità posto ben al di là del consueto, come del resto fanno numerose società segrete.

Esiste anche una funzione religiosa attribuita alle so-

cietà segrete, soprattutto valorizzata da quelle teorie che considerano tali società come le culle o le incubatrici delle religioni. Il segreto caratteristico di questi gruppi può essere una nuova intuizione religiosa che deve essere protetta dalla persecuzione oppure dal ridicolo, limitando i suoi riti agli occhi dei fedeli. Questa teoria è stata particolarmente persuasiva per coloro che hanno interpretato la relativa segretezza dell'antico rituale cristiano in questo modo. È stato anche sostenuto, d'altro canto, che le società segrete possono conservare per un piccolo gruppo alcune idee e alcune pratiche religiose del passato e ormai fuori moda, che il resto della popolazione ha abbandonato. Con la segretezza e con l'inganno gli antichi modelli religiosi potrebbero aver mantenuta una certa attrattiva, della quale invece non avrebbero forse goduto se fossero rimasti in piena luce di fronte alla valutazione pubblica. Perciò la società segreta potrebbe incarnare il primo oppure l'ultimo stadio della storia di un movimento religioso.

Considerando questa sintesi delle varie teorie riguardanti la natura fondamentale delle società segrete, il contrasto tra i punti di vista positivi e quelli negativi risulta impressionante. Da questo si può concludere che non c'è nulla che nella forma della società segreta in se stessa sia inevitabilmente buono o cattivo, ma che essa è un potente fenomeno umano, che può essere rivolto a scopi sia benefici sia dannosi per i suoi membri, per l'intera società o per entrambi. Dovrebbe essere ovvio anche che molti dei fattori qui elencati possono manifestarsi in azione contemporaneamente: perciò essi possono rafforzare l'attrattiva di una società segreta per i suoi membri, realizzando insieme numerose aspettative, sia religiose sia profane.

**Esempi principali.** Una delle aree più ricche per la ricerca sulle società segrete nelle culture tribali o primitive sono state le isole del Pacifico meridionale. La società Dukduk della Melanesia e altre simili ad essa forniscono alcuni esempi classici. Sussiste, comunque, qualche difficoltà a distinguere la società segreta volontaria dai riti segreti celebrati da tutti i giovani della tribù.

La distinzione fondamentale consiste nella natura selettiva dell'appartenenza alla società segreta, mentre non riveste particolare importanza l'analogia tra l'iniziazione alla società segreta e le iniziazioni generiche della pubertà. Inoltre, le attività della società segreta tendono a svolgersi in luoghi e in edifici speciali, posti lontani dal villaggio, e non nelle «case degli uomini» che spesso, in queste culture, sono invece collocate al centro dei luoghi abitati.

L'Africa occidentale è stata testimone di una eccezionale proliferazione delle società segrete. Alcune di esse, per esempio la società Poro nella Sierra Leone, facevano già parte delle culture indigene e sono evidentemente non connesse con specifiche tradizioni religiose moderne. Altre società segrete in quest'area sono invece di origine musulmana oppure contengono una mistura di elementi musulmani e nativi e probabilmente sono state influenzate dagli ordini sufi assai diffusi nell'Africa settentrionale. Ci sono anche alcune società segrete di donne e alcune con membri di entrambi i sessi, ma queste non sono così antiche come i gruppi esclusivamente maschili.

Nella storia recente del Kenya, la società segreta Mau Mau ha avuto un ruolo preminente. Essa derivava soprattutto dall'ampio gruppo etnico dei Kikuyu e si manifestò negli anni '40 come reazione alle sofferenze patite da questa popolazione sotto l'amministrazione coloniale, a causa della modernizzazione e dell'evangelizzazione cristiana. In questo esempio è particolarmente evidente il legame tra la nostalgia per gli antichi costumi e le nuove aspirazioni politiche.

Le società segrete della Cina sono esempi ben noti di questo tipo, sebbene in molte di esse i fattori religiosi non sembrino essere stati preminenti. Questi gruppi sono noti fin dal I secolo d.C. e hanno nomi come Loto Bianco, Fiore del Dragone e Grandi Spade. Si ritiene che esse fornissero alle persone di modesta origine familiare una affiliazione alternativa, capace di promuovere i loro interessi. Esse fornivano anche una certa autorità e un certo «ordine» nelle situazioni nelle quali le strutture sociali e politiche erano deboli o assenti. Dove invece le strutture politiche erano forti, esse comunque costituivano spesso la forma principale di opposizione politica o di dissenso religioso. All'inizio di questo secolo, i Boxer, una società segreta fortemente xenofoba, divennero celebri in tutto il mondo per la ribellione che porta il loro nome. Più di recente, le società della Triade hanno raggiunto la notorietà a Hong Kong e in altri luoghi soprattutto per la loro attività criminale.

Nell'America settentrionale, le società segrete esistevano già tra i gruppi di nativi americani, per esempio presso i Kwakiutl. I coloni provenienti dall'Europa contribuirono alla tradizione americana delle società segrete introducendo la Massoneria. Attualmente ci sono nel mondo cinque milioni o più di massoni, di cui i 2/3 negli Stati Uniti. Gli ordini massonici sono stati fondati intorno al XVII secolo, sebbene nella loro mitologia rivendichino origini assai più antiche. Il fatto che le moderne logge massoniche siano spesso ritenute, in America, soprattutto organizzazioni sociali rappresenta una indicazione della difficoltà di misurare il fattore

religioso presente in qualsiasi società segreta. L'opera di Mozart *Il flauto magico* (1791) riflette chiaramente un periodo in cui le logge massoniche erano fortemente influenzate dal ricordo e dal riferimento alle antiche religioni. Nel XVIII secolo, la Massoneria fu legata a vari programmi di riforma politica e religiosa, programmi che evidenziavano sempre la libertà di pensiero, di culto, di associazione, di stampa e che possono aver contribuito alla Rivoluzione francese e a quella americana.

Nel Ku Klux Klan gli Stati Uniti hanno visto un altro tipo di organizzazione di società segreta. Fondato negli Stati del Sud dopo la guerra civile, il Ku Klux Klan rappresentò una reazione alle difficoltà collegate al mutamento per la popolazione bianca. Ancora una volta, è impossibile accertare fino a che punto i fattori religiosi furono usati in modo superficiale per attutire la violenza dell'organizzazione e fino a che punto, invece, questi fattori indicassero un reale fervore religioso, per quanto mal interpretato. Durante gli anni '30 ci fu un risorgere dell'attività del Ku Klux Klan, nel quale i bersagli dei timori e dell'opposizione dell'organizzazzione furono ampliati, al di là dei neri e dei politici bianchi nordisti, per comprendere anche gli Ebrei e i cattolici. Il Ku Klux Klan rimane negli Stati Uniti una organizzazione pronta a fornire uno schema per la rivolta contro qualsiasi mutamento sociale o religioso che risulti per alcuni membri della popolazione del tutto insostenibile.

Molti altri esempi di società segrete potrebbero essere citati: i Rosacroce dell'Europa del XVII e XVIII secolo, la mafia, i Templari medievali, i Thugs dell'India e gli assassini della Persia. Chiaramente una lista completa delle società segrete dovrebbe includere molti gruppi terroristici, i cui programmi sono stati e sono condannati dal resto della società. Anche in questi esempi è tuttavia possibile, o forse addirittura probabile, che una motivazione religiosa di qualche genere si trovi alla base di tutte queste società segrete e costituisca per esse la fonte principale della venerazione e della devozione. Risulta forse ora più chiaro, perciò, che una definizione della «religione» non ha necessariamente bisogno di fare riferimento ai concetti di buono e di vero nell'opinione della maggior parte delle persone. La struttura della società segreta, all'interno delle sue caratteristiche o delle sue dinamiche religiose, è di per sé una forma neutra, ma essa può incarnare e favorire pensieri e azioni ritenuti alternativamente meravigliosi oppure orribili.

[Vedi *MASSONERIA*, *ROSACROCE*; e anche *MILLENARISMO*, vol. 4].

## BIBLIOGRAFIA

Un vecchio libro, ristampato negli anni '60, che esamina molti gruppi che potrebbero essere chiamati «società segrete» è Ch.W. Heckethorn, *The Secret Societies of All Ages and Countries*, I-II, 1875-1897, rist. New York 1965. Gli esempi principali di società segrete sono esaminati da vari autori in N. MacKenzie (cur.), *Secret Societies*, New York 1967. Teorie e analisi si trovano nella maggior parte dei libri qui menzionati, ma va in particolare segnalato J. Wach, *Sociology of Religion*, 1944, rist. Chicago 1971 (trad. it. *Sociologia della religione*, Bologna 1986); e inoltre l'articolo di G. Simmel sul segreto e le società segrete in K.H. Wolff (cur.), *The Sociology of Georg Simmel*, Glencoe/Ill. 1950; cfr. infine L. Tiger, *Men in Groups*, New York 1969. Cfr. infine il capitolo sulle società segrete in S. Bok, *Secrets. On the Ethics of Concealment and Revelation*, New York 1983. Una panoramica più antica sul fenomeno nelle società tribali è H. Webster, *Primitive Secret Societies. A Study in Early Politics and Religion*, New York 1932. Ciò che segue è una selezione degli studi divisi per area geografica: F.W. Butt-Thompson, *West African Secret Societies*, London 1929; J. Chesneaux, *Les Societés secrètes en Chine, XIX^e et XX^e siècles*, Paris 1965; M.R. Allen, *Male Cults and Secret Initiations in Melanesia*, London 1967. Un elenco dei gruppi americani si può trovare in A.J. Schmidt, *Fraternal Organizations*,, Westport/Conn. 1980. J.M. Roberts, *The Mythology of the Secret Societies*, London 1972, esamina le reazioni alle società segrete in Europa nel XVIII e XIX secolo.

Una interpretazione del valore religioso delle azioni e dei simboli specifici dei rituali delle società segrete si trova in M. Eliade, *Rites and Symbols of Initiation. The Mysteries of Birth and Rebirth*, New York 1958 (trad. it. *La nascita mistica. Riti e simboli d'iniziazione*, Brescia 1974), che comprende anche due ampie note bibliografiche riguardanti importanti studi sulle società segrete in Europa, in Asia, in Australia e nelle Americhe. Per le loro ricche bibliografie, cfr. anche H. Pernet, *Masks and Women. Toward a Reappraisal*, in «History of Religions», 22 (1982), pp. 45-59; e *Le mort et son modèle. Note sur quelques rituels mélanésiens*, in «Numen», 29 (1982), pp. 161-83.

GEORGE WECKMAN

**SOCIETÀ TEOSOFICA.** La Società Teosofica venne fondata a New York, nel 1875, da un gruppo comprendente l'aristocratica russa Helena P. Blavatsky, l'avvocato e giornalista americano colonnello Henry S. Olcott e infine W.Q. Judge, anch'egli avvocato. La Blavatsky, brillante e arguta pensatrice, rimase il capo spirituale del movimento fino alla sua morte, nel 1891. Olcott pubblicò libri di agricoltura e si occupò di assicurazioni. Fu presidente della Società dopo la morte della Blavatsky e fino alla propria morte, nel 1907. Infine Judge divenne a sua volta vicepresidente della Società e fu il primo capo della sezione americana.

Nel 1879, Olcott e la Blavatsky si recarono in India, dove viaggiarono a lungo, raccogliendo seguaci sia dalla comunità europea sia da quelle locali. Nel 1882

comprarono una proprietà a Adyar, vicino a Madras, dove ancora oggi è posto il quartier generale della Società. Olcott divenne buddhista e intraprese un viaggio attraverso Ceylon (l'attuale Sri Lanka), nel corso del quale si pose a capo di un movimento che propugnava la rinascita del Buddhismo. Olcott e la Società Teosofica fondarono l'Ananda College e numerose altre scuole buddhiste: per questo motivo Olcott viene considerato ancora oggi nello Sri Lanka un eroe nazionale e addirittura una specie di santo. Dopo aver viaggiato in lungo e in largo e tenuto conferenze in gran parte dell'Asia sudorientale e in Giappone, Olcott compilò una sorta di «catechismo» buddhista, contenente gli elementi fondamentali di quella fede e destinato a essere adottato dalle diverse fazioni religiose in conflitto tra loro.

Mentre la Società Teosofica internazionale cresceva, con il suo quartier generale in India, cominciarono a moltiplicarsi le sezioni nazionali (ciascuna con i suoi dirigenti e il suo statuto). La prima fu costituita negli Stati Uniti nel 1886, seguita da una in Inghilterra nel 1888, ancora in India nel 1891 e infine in Australia nel 1895. Fin dagli anni '80, avevano aderito alla Società due sue futuri presidenti: C.W. Leadbeater, un ministro anglicano che lavorò con Olcott a Ceylon e anche in India, e Annie Besant, una famosa pensatrice e riformatrice sociale che si volse alla teosofia e che viaggiò a lungo per la Società, tenendo conferenze in Europa, negli Stati Uniti, in Australia e in India. Ella divenne presidente della Società dopo la morte di Olcott, nel 1907, e rimase in carica fino alla sua morte, nel 1933. La Besant e Leadbeater produssero una vasta letteratura teosofica di carattere popolare, che accompagnò l'espansione del movimento in tutto il mondo: furono fondate dozzine di nuove sezioni nazionali, molte delle quali nell'America Latina.

La Società Teosofica proponeva una concezione del mondo che integrava scienza, religione e filosofia. I suoi insegnamenti derivavano dai grandi classici religiosi e filosofici dell'Oriente – molti dei quali erano quasi del tutto sconosciuti in Occidente – nonché da varie fonti occidentali. Gli obiettivi principali della Società Teosofica sono: 1) «costituire un nucleo di fratellanza universale dell'umanità, senza distinzione di razza, credo, sesso, casta o colore»; 2) «incoraggiare lo studio della religione comparata, della filosofia e della scienza»; e infine 3) «indagare le leggi sconosciute della natura e i poteri nascosti nell'uomo».

Dal momento che la Società Teosofica era fondata sulla fratellanza, il quartier generale di Adyar divenne uno dei pochi luoghi nell'India coloniale in cui tutte le razze, le fedi e le religioni potevano tranquillamente convivere. In seguito, la Besant fondò nella proprietà piccoli templi delle maggiori religioni del mondo, un gesto che rese Adyar un punto focale per l'incontro tra Occidente e Oriente. Questo esempio di fratellanza religiosa fu riproposto dalla Società in molti altri Paesi, e contribuì al successo dell'organizzazione attirando molti nuovi membri.

Negli anni '30, la Società Teosofica si era ormai ampiamente diffusa; attualmente è presente quasi in ogni parte del mondo. La Società Teosofica ha dato origine a numerose altre organizzazioni: le più note sono la Loggia Unita della Teosofia; la Società Teosofica di Point Lama; la Società Antroposofica, che fu fondata da Rudolf Steiner; la Scuola Arcana, fondata da Alice Bailey. Nel 1975, erano numerosissimi i gruppi e le organizzazioni che si richiamavano alla letteratura teosofica o derivavano da alcuni dei suoi principi. L'opera fondamentale della Blavatsky, *The Secret Doctrine* (1889) rimane una fonte importante per la filosofia esoterica. Il riconoscimento del principio della fratellanza e dell'eguaglianza delle razze è ormai ampiamente diffuso e ha opportunamente fecondato sia il pensiero orientale sia quello occidentale. L'unificazione della scienza con la religione e la filosofia, d'altro canto, è diventata lo scopo di molti tra i pensatori moderni.

I teosofi credono che la diffusione della teosofia si fondi sull'universalità dei suoi principi fondamentali, che incarnano la concezione del mondo e la visione dell'autotrasformazione dell'uomo:

1. L'universo e tutto ciò che esiste al suo interno costituiscono una unità interrelata e interdipendente.
2. Ogni essere esistente – dall'atomo alla galassia – è radicato nella medesima realtà universale, creatrice di vita. Questa realtà è onnipervasiva e si manifesta nei processi della natura, che sono finalizzati, ordinati e significativi, così come nelle profondità della mente e dello spirito.
3. Il riconoscimento del valore particolare di ogni essere vivente si realizza nel rispetto per la vita, nella compassione per tutti, nella simpatia verso la necessità di ciascun individuo di trovare la verità, e infine nel rispetto per tutte le tradizioni religiose.

Secondo questi principi, la Società Teosofica si sforza di dirigere gli uomini, al di là delle differenze, verso una fonte di unità.

[Vedi *ANTROPOSOFIA*, e inoltre *BESANT*, *BLAVATSKY* e *STEINER*].

**BIBLIOGRAFIA**

B.F. Campbell, *Ancient Wisdom Revised. A History of the Theosophical Movement*, Berkeley 1980.
C. Jinarājadāsa, *Golden Book of the Theosophical Society. A Brief*

*History of the Society's Growth from 1875-1925*, Adyar 1925.
H.S. Olcott, *Old Diary Leaves*, I-VI, Adyar 1935.
Josephine Ransom, *A Short History of the Theosophical Society*, Adyar 1938.
Ch.J. Ryan, *H.P. Blavatsky and the Theosophical Movement. A Brief Historical Sketch*, Pasadena/Calif. 1975 (2ª ed. riv.).

SHIRLEY J. NICHOLSON

**SOFFERENZA.** La sofferenza può essere definita come l'esperienza di un organismo che si trova in situazioni che implicano dolore fisico e mentale, solitamente accompagnato da un senso di perdita, di frustrazione e di vulnerabilità nei confronti delle impressioni ostili. In quanto realtà della vita sensibile, il dolore è un fenomeno concomitante all'esistenza stessa e tuttavia, almeno a livello umano, risulta inestricabilmente legato al senso della singola individualità. In quanto tale, il dolore può essere definito soltanto soggettivamente e, a causa delle sue implicazioni per la sopravvivenza dell'individuo, l'esperienza del dolore spesso suscita domande relative al significato dell'esistenza stessa.

Lo sforzo di comprendere il significato del dolore è naturale, così come lo è il tentativo umano di mediare le esperienze dolorose attraverso il ricorso a sistemi simbolici, di tipo profano o religioso. Una ragione fondamentale dell'enorme importanza attribuita alla scienza e alla tecnologia e della considerazione in cui esse vengono generalmente tenute risiede nella loro capacità di fornire agli uomini il potere, o l'illusione del potere, sulle forze ostili. Per quanto la scienza, tuttavia, la tecnologia e le istituzioni sociali abbiano fatto molto per alleviare le sofferenze umane, questi strumenti, anche al massimo delle loro possibilità, possono eliminare soltanto alcuni aspetti del dolore, non certo tutti.

La sofferenza, perciò, più di ogni altro evento della vita umana, solleva le questioni filosofiche che la religione è solitamente chiamata a risolvere. Quando ci troviamo colpiti dall'afflizione, ci interroghiamo sul fine dell'esistenza e cerchiamo un significato in un universo che ospita tanto dolore. Tradizionalmente, le religioni hanno risposto al problema della sofferenza in due modi: in primo luogo, cercando di collocare l'esperienza umana del dolore nel contesto di una comprensione globale dell'universo e, in secondo luogo, indicando le vie per vincere o trascendere la sofferenza attraverso la fede, la carità, un comportamento adeguato oppure un mutamento di prospettiva. Nell'ambito di queste soluzioni generali, le religioni hanno elaborato vari sistemi di risposte agli interrogativi e alle sfide proposte dal problema della sofferenza umana.

**Ebraismo.** La tradizione ebraica propone diversi approcci a una valutazione della natura e del significato della sofferenza e offre un certo numero di soluzioni per trasformare le esperienze dolorose, al fine di renderle comprensibili. Fondamentalmente, l'Ebraismo interpreta la sofferenza come la vulnerabilità dell'uomo di fronte agli effetti negativi di eventi dolorosi sui quali egli ha un potere scarso oppure nullo: la sofferenza deriva, dunque, soprattutto, semplicemente dalla condizione di uomini.

In una rapida analisi di alcune delle spiegazioni ebraiche del fenomeno della sofferenza, emergono due distinte categorie. La prima attribuisce la sofferenza al peccato o all'ignoranza della giusta linea di condotta che dovrebbe essere seguita; la seconda postula che la sofferenza possa accompagnarsi a un progresso spirituale.

L'Ebraismo rabbinico riconosce, in linea generale, che la sofferenza è in larga misura dovuta alla cattiva condotta dell'individuo. Numerosi passi della letteratura biblica, così come di quella rabbinica, indicano che la sofferenza deriva dalla trasgressione e rappresenta così la punizione di un peccato (Prv 22,8). Esiste un rapporto diretto fra sofferenza e trasgressione, da un lato, e tra gioia e retta condotta, dall'altro. La sofferenza può anche derivare da una concezione erronea sull'autentica natura dell'io, che porta a una serie di azioni che risultano in ultima analisi autodistruttive piuttosto che autoappaganti. Nelle storie di Giacobbe e di Giuseppe, ad esempio, la sofferenza si manifesta perché un individuo compie qualche cosa di fondamentalmente sbagliato oppure di estraneo al proprio essere. In tali casi, la sofferenza può fungere da mezzo attraverso il quale è possibile giungere a instaurare rapporti soddisfacenti con il proprio essere autentico. Questa concezione suggerisce che la conoscenza di sè, così come una adeguata comprensione del mondo e della verità, si può ottenere soltanto attraverso la lotta e facendosi sensibili di fronte a cose di cui, se non ci fosse stata, appunto, questa esperienza di sofferenza, non ci si sarebbe resi pienamente conto.

Molti passi rabbinici e biblici indicano che la sofferenza non soltanto punisce, ma serve anche a un fine educativo. Ad esempio, in *Deuteronomio* 4,20 si legge: «Egli vi ha portati fuori dal crogiuolo di ferro d'Egitto affinché foste il suo popolo». Qui, Rashi (Shelomoh ben Yitshaq, 1040-1105) interpreta il «crogiuolo di ferro» nel senso di un crogiuolo fatto di ferro per raffinare un metallo prezioso come l'argento o l'oro. Samuel David Luzzatto, nel suo commento, sostiene che questo crogiuolo che serve a fondere il ferro enfatizza

soprattutto il fine purificatorio della sofferenza. Incontriamo una idea analoga in *Geremia* 11,4 e in *Isaia* 48,10, che afferma: «Ecco, ti ho purificato per me come argento, ti ho provato nel crogiuolo dell'afflizione». La sofferenza dona una particolare capacità di penetrazione e porta alla trascendenza dell'io e all'interesse per gli altri; senza la sofferenza, l'uomo è insensibile e dedito esclusivamente all'interesse per se stesso e all'egocentrismo. Come ammonisce *Esodo* 23,9: «Non opprimete uno straniero, perché voi sapete che cosa prova uno straniero, dal momento che voi stessi siete stati stranieri nella terra d'Egitto».

C'è un altro modo in cui la sofferenza viene interpretata nella tradizione ebraica: un individuo può soffrire non perché ha sbagliato, ma al contrario perché ha agito nella maniera giusta. Qui viene operata una distinzione tra la sofferenza che deriva dal peccato e la sofferenza che deriva da un comportamento virtuoso. Dopo aver riconosciuto, attraverso la propria sofferenza, le proprie responsabilità, l'individuo si trova di fronte a una nuova forma di sofferenza, che deriva dall'assunzione sulle proprie spalle dei fardelli altrui. Sotto questo aspetto, la sofferenza costituisce una parte necessaria del peso connesso all'ascesa, dal momento che deriva automaticamente dall'assunzione dei doveri che il giusto richiama su di sé. L'agire virtuoso necessariamente implica sofferenza, non un leggero e passeggero disagio, ma una sofferenza intensa e tormentosa. Secondo la dottrina delle pene d'amore, Dio attribuisce particolari fardelli a coloro i quali possiedono una speciale capacità di sopportarli. Il giusto porta il fardello dell'ascesa; secondo *Salmi* 11,5, «Il Signore mette alla prova il giusto». In una interpretazione rabbinica di tale testo, Rabbi Yonatan scrive:

> Il Signore mette alla prova il giusto (Sal 11,5). Il vasaio non prova i vasi rotti; non vale la pena provarli nemmeno una volta perché si romperebbero; egli prova invece quelli buoni: per quante volte li prova, non si rompono. Così anche Dio non mette alla prova il malvagio, ma il giusto. Rabbi Joe b. Hanina disse: «Il commerciante di lino che sa che il suo lino è buono lo pesta, perché pestandolo diventa migliore e quando lo batte brilla di più. Ma quando sa che il suo lino è cattivo, non lo batte affatto, perché si spaccherebbe. Così Dio prova non il malvagio, ma il giusto». R. Elazar disse: «Un uomo possiede due mucche, una forte e una debole. Su quale imporrà il giogo? Sicuramente su quella forte. Così Dio mette alla prova i giusti».
>
> (*Genesi Rabbah* 32,3).

L'idea che coloro che sono in grado di sopportare il fardello sono gli unici che dovrebbero davvero portarlo costituisce, secondo l'interpretazione di Henry Slonimsky, il cuore dell'insegnamento midrashico sulla sofferenza. Egli afferma: «La risposta alla domanda sul perché il buono debba soffrire per le inadeguatezze del mondo, starebbe nel fatto che il mondo è in crescita, si sviluppa, e pertanto è inevitabilmente imperfetto e deve pur esserci qualcuno abbastanza nobile da assumersi il fardello, come esemplificazione di una nuova visione, una visione fondata sul principio che *noblesse oblige*» (Slonimsky, 1967, p. 39). L'assunzione del fardello altrui può essere realizzata soltanto da quegli individui che ne vengono resi capaci dalla loro esperienza e dalla personale comprensione della sofferenza. Diversi *midrashim* indicano quanto siano cari e preziosi questi individui in qualche modo distrutti da Dio. Sotto il nome di Rabbi Abba'bar Yudan il Midrash afferma: «Qualunque cosa Dio abbia dichiarato indegna, nel caso di un animale, l'ha dichiarata desiderabile, nel caso dell'uomo. Per gli animali ha dichiarato indegno 'essere cieco o avvilito o storpio o avere il gozzo' [Lv 22,22], ma nell'uomo ha dichiarato che il cuore avvilito e contrito è desiderabile». Anche Rabbi Yehoshu'a ben Levi disse: «Colui che accetta volentieri le sofferenze di questo mondo, egli introduce la salvezza nel mondo» (Talmud Babilonese, *Ta'anit* 8a).

Una sublime risposta individuale alla sofferenza viene considerata un episodio della vita di Rabbi Zusya:

> Quando Rabbi Shemlke e suo fratello visitarono il *maggid* di Mezritch, gli posero le seguenti domande. «I nostri saggi dissero alcune parole che non ci lasciano in pace, perché non le comprendiamo: che gli uomini dovrebbero lodare e ringraziare Dio per la sofferenza proprio come per la prosperità e riceverla con la medesima gioia. Ci dirai come dobbiamo intendere ciò, Rabbi?»
> Il *maggid* rispose: «Va' alla Casa dello studio. Lì troverai Zusya che fuma la sua pipa. Egli ti fornirà la spiegazione». Essi andarono alla Casa dello studio e posero la loro domanda al Rabbi Zusya. Egli rise. «Voi certamente non siete venuti dall'uomo giusto! Meglio andare da qualcun altro piuttosto che da me, perché io non ho mai sperimentato la sofferenza». Ma i due sapevano che, dal giorno in cui era nato fino a quel giorno, la vita di Rabbi Zusya era stata un intrico di bisogni continui e di angoscia. Allora essi seppero che cosa davvero significasse accettare la sofferenza con amore.
>
> (Buber, 1947, pp. 217s.).

Numerosi *midrashim* approvano la dottrina della sofferenza subita al posto di qualcun altro. A proposito del *Cantico dei cantici*, Raba afferma: «Come la colomba allunga il collo per il macello, così fanno gli Israeliti, perché è stato detto: "Per causa tua noi veniamo uccisi per tutto il giorno" (Sal 44,22). Come la colomba espia per i peccati, così gli Israeliti espiano per la nazione».

In questo processo di trasformazione del mondo at-

traverso la sofferenza subita al posto altrui, il ruolo della sofferenza individuale e quello del profeta risultano collegati all'idea della persona che soffre. Tale concetto appare nei passi di *Isaia* 53 sul servo sofferente, che è il grande simbolo di chi soffre al posto altrui. La discussione se l'espressione *servo sofferente* faccia riferimento a un individuo oppure al popolo nel suo insieme può essere risolta nel senso che è facile constatare che essa vale per entrambi: il profeta sta al popolo così come Israele sta alle nazioni. Proprio come le nazioni si oppongono alla testimonianza di Israele, così il popolo si oppone alla parola del profeta.

Secondo la tradizione ebraica, esiste una correlazione tra la sofferenza di un individuo e le sue azioni. La sofferenza viene, in qualche modo, autoinflitta. Esiste, pertanto, un giusto ordine delle cose, nel senso che le azioni malvagie comportano conseguenze malvagie. Tuttavia, nell'Ebraismo tardo-biblico e postbiblico, la dottrina dell'immortalità e della resurrezione fu introdotta proprio per fornire una spiegazione alla sofferenza degli innocenti, che garantisce la giustizia di Dio postulando, per altro verso, un perfetto castigo e una perfetta ricompensa nell'altro mondo. Si afferma spesso che i malvagi prosperano soltanto perché viene loro concesso di consumare ogni ricompensa a loro dovuta mentre sono ancora in questo mondo, mentre i giusti soffrono perché stanno già scontando tutti i castighi che possono eventualmente aver meritato. Nell'Ebraismo della Qabbalah, infine, la dottrina della reincarnazione fu accettata come mezzo per risolvere questo problema, in quanto alle anime umane venivano concesse ripetute occasioni di espiazione, in questo mondo, prima del giudizio finale.

In ogni caso, l'Ebraismo ritiene che la sofferenza sia una esperienza molto dura, paralizzante e disastrosa, una esperienza che ciascuno dovrebbe sforzarsi in tutti i modi di evitare. Attraverso la sua lunga storia di sofferenza, persecuzione, esilio, tortura e morte, il popolo ebraico ha sempre lottato con l'imbarazzante problema del perché esso ha sperimentato in tale grado la sofferenza. Anche «la decisione di osservare i comandamenti era, in sé, causa di morte e di sofferenza» (Urbach, 1975, p. 442). Di fronte alla scelta di disobbedire a Dio o di sottomettersi all'estrema sofferenza del martirio, i rabbini rifiutarono di cedere a qualsiasi forma di fervore masochistico: realisticamente riconobbero quale atroce sofferenza esso fosse. Tutte le sofferenze, fino alle forme più terribili di martirio, non venivano, dunque, semplicemente accettate passivamente, ma addirittura fieramente contestate.

La dottrina ebraica riconosce chiaramente che nel mondo esiste, per gli innocenti, una grande ingiustizia e una grande sofferenza. Il dolore e la morte dei bambini ne costituisce l'esempio tipico, così come il massacro di milioni di uomini nelle guerre, nei rivolgimenti politici e nei campi di concentramento. [Vedi *OLOCAUSTO*]. La tradizione ebraica affronta il problema della sofferenza di massa, del destino indifferenziato di innocenti e colpevoli, affermando che questo in cui viviamo è un mondo incompleto, nel quale la pace e la giustizia non sono semplicemente date, ma vanno conquistate. La sofferenza costituisce una componente necessaria dell'azione di completamento di questo mondo e perciò soffrono anche gli individui che si assumono il fardello di operare per perfezionarlo.

Questa concezione, tuttavia, non spiega perché mai Dio ha costituito così il mondo, né rende pienamente conto delle sofferenze di quelle persone comuni che vengono travolte dalle guerre, dai terremoti o da altre catastrofi umane o naturali. Si può pertanto rinvenire, nella tradizione rabbinica, una tendenza a considerare il problema della sofferenza come un problema che appartiene a sfere situate al di là della piena comprensione umana. Nel trattato popolare *Avot* (circa 200 d.C.), che fa parte della Mishnah, Rabbi Yanna'i afferma: «Non è in nostro potere spiegare la prosperità del malvagio o l'afflizione del giusto» (4,19). La terribile morte per tortura del venerabile 'Aqiva' ben Yosef nelle mani dei Romani (II secolo d.C.) illustra la questione. Si dice che, sul Sinai, a Mosè fu concessa una visione della sapienza e della saggezza di 'Aqiva' nell'interpretazione della Torah e poi gli fu inviata una seconda visione del martirio del rabbino. Quando Mosè protestò con Dio: «Signore dell'universo, questa è la Torah e questa è la ricompensa?», gli fu risposto: «Fai silenzio, perché questa è la via che io ho stabilito» (Talmud Babilonese, *Menahot* 29b).

Perfino Dio soffre: è un Dio che si prende cura delle sue creature e purtuttavia non è in grado di impedire la loro sofferenza. È così intimamente partecipe del destino umano che quel che fanno gli uomini e le donne lo tocca direttamente: «Nella loro afflizione io ero afflitto» (Is 63,9; cfr. Sal 91,15, Gn 6,5s.). Ciò si trova acutamente illustrato anche in vari *midrashim*, in cui Dio viene raffigurato nell'atto di piangere, bisognoso di consolazione per tutte le sofferenze e le tragedie del mondo: «Quando Dio si ricorda dei suoi figli che vivono nell'infelicità tra le nazioni del mondo, fa scendere due lacrime nell'oceano e quel suono viene udito da un capo all'altro del mondo» (Talmud Babilonese, *Berakhot* 59a).

**Cristianesimo.** Molte di queste risposte alla sofferenza proposte dall'Ebraismo risultano testimoniate in maniera evidente anche nel pensiero cristiano. L'affermazione di *Proverbi* 22,2 che ciascuno è causa della propria sofferenza («Colui che semina iniquità racco-

glierà calamità», per esempio, trova un parallelo in *Matteo* 26,52: «Coloro che prendono la spada periranno di spada». Nella *Lettera ai Galati* (6,7), Paolo concorda: «Qualunque cosa un uomo semini, quello anche raccoglierà».

Numerosi passi, sia nel Nuovo Testamento che in altri scritti cristiani, suggeriscono che la sofferenza è la giusta ricompensa per il peccato. Una tale punizione può giungere anche sotto forma di una condanna a morte eseguita con rapidità, come nei casi di Anania e Safira (At 5,1-11) e della profanazione dell'Eucaristia (1 Cor 11,29s.). In Gv 9,3, tuttavia, Gesù esplicitamente rifiuta il concetto che la sofferenza è sempre conseguenza del peccato, affermando che la cecità di un uomo non era causata né dal suo peccato né dal peccato dei suoi genitori.

Esplicita sia nel Nuovo Testamento che nella successiva letteratura cristiana è una interpretazione alternativa, secondo la quale la sofferenza può anche avere una funzione formativa. Come afferma Paolo: «La tribolazione produce pazienza, la pazienza una virtù provata e la virtù provata la speranza» (Rm 5,3s.). Tali esperienze di apprendimento sono finalizzate a conformare il cristiano all'immagine di Cristo stesso. Questo valore della sofferenza intesa come uno strumento con cui Dio forma i suoi fedeli si trova riecheggiato sia in Eb 12,3-13, che in Gc 1,2ss. Secondo una concezione connessa alla precedente, che è presente anche nel pensiero ebraico, la sofferenza può anche essere vista come una dose preventiva di medicina spirituale, che viene distribuita agli uomini per prevenire in essi la germinazione del peccato.

Il Cristianesimo assorbì anche altre interpretazioni della sofferenza provenienti dall'Ebraismo. Nella tradizione ebraica, per esempio, la sofferenza costituisce un elemento della condizione del profeta, che è segnata dal peso dell'elevazione. In una delle elaborazioni di tale concezione, in *Atti degli Apostoli* 20,23, si afferma che le tante sofferenze di Paolo (lapidazioni, carcere e altri dolori) sono una conseguenza della sua attività missionaria. Paolo stesso afferma che le sofferenze che ha subito provengono dalla sua fedeltà alla missione di portare il messaggio cristiano al mondo intero.

La fedeltà alla propria fede, si pensava, avrebbe necessariamente portato alla persecuzione. L'autore di *Matteo* preannuncia: «Allora vi consegneranno ai supplizi e vi uccideranno, e sarete odiati da tutti i popoli a causa del mio nome» (Mt 24,9); e ancora: «Essi vi consegneranno ai loro tribunali e vi flagelleranno nelle loro sinagoghe» (Mt 10,17). Gli *Atti* riferiscono che gli apostoli che erano stati imprigionati e percossi «se ne andarono dal sinedrio lieti di essere stati oltraggiati per amore del nome di Gesù» (At 5,41). Non soltanto i singoli, ma intere comunità cristiane furono perseguitate e soffrirono a causa della loro fede.

In una prospettiva cristiana, la sofferenza è qualche cosa di inevitabile e al tempo stesso di ben accetto, qualche cosa con cui bisogna confrontarsi, più che qualche cosa da evitare. In 2 Cor 12,9s., Paolo afferma con esultanza: «Mi vanterò quindi ben volentieri delle mie debolezze, perché dimori in me la potenza di Cristo. Perciò mi compiaccio nelle mie infermità, negli oltraggi, nelle necessità, nelle persecuzioni, nelle angosce sofferte per Cristo: quando sono debole, è allora che sono forte». Il concetto che la sofferenza è inevitabile emerge dall'esperienza di Gesù nell'orto del Getsemani, dove egli prega, in vista della sua crocifissione: «Padre, se vuoi, allontana da me questo calice! Tuttavia non sia fatta la mia, ma la tua volontà» (Lc 22,42).

Sia nel Cristianesimo che nell'Ebraismo l'apice della sofferenza viene raggiunto quando un individuo (o un popolo) preferisce sacrificare la propria vita piuttosto che trasgredire i comandamenti di Dio o abbandonare e ripudiare la vera religione. Molti passi della letteratura ebraica sono dedicati alla celebrazione dei martiri (soprattutto ai dettagli del martirio di Rabbi 'Aqiva' e di Ḥananyah ben Teradyon): frequenti sono le vigorose affermazioni di fede, da parte dei martiri, al momento della loro morte. Anche il Cristianesimo riferisce esempi analoghi di coraggio religioso della fede, a partire, naturalmente, da quello stesso di Gesù. In Matteo e in Marco, Gesù chiede: «Dio mio, perché mi hai abbandonato?» (Mt 27,46, Mc 15,34); e in Luca aggiunge: «Padre, perdonali, perché non sanno quello che fanno» (Lc 23,34). Secondo tutte e tre le narrazioni, comunque, Gesù morì come un martire per la sua missione messianica.

Il tema paolino della necessità di partecipare alle sofferenze di Cristo (Rm 8,15) come prerequisito per godere della sua gloria fu portato alle estreme conseguenze da alcuni Padri della Chiesa primitiva. Ignazio di Antiochia, per esempio, arrivò al punto di affermare che il martirio è l'unica via per diventare un cristiano autentico e assicurarsi così il godimento della presenza di Dio. In perfetta coerenza, Ignazio abbracciò volontariamente il martirio, dal momento che incoraggiò i suoi seguaci a non fare nulla che potesse impedirlo, tanto era convinto della necessità di imitare «la passione del mio Dio» al fine di assicurarsi la salvezza.

Gesù rappresenta l'incarnazione evangelica del concetto del servo sofferente. Vedendo Gesù non soltanto come il servo sofferente, ma anche come il Messia, gli autori dei *Vangeli* fondono questi due ruoli in una sintesi originale, che non ricorre affatto nelle Scritture ebraiche, dove i due ruoli restano accuratamente di-

stinti. Dipende da questa fusione tra il Messia e il servo sofferente anche il concetto della crocifissione di Cristo come espiazione sostitutiva, sia per la natura peccaminosa dell'umanità sia per le azioni colpevoli di ciascun individuo: «Il Figlio dell'uomo infatti non è venuto per essere servito, ma per servire e dare la propria vita in riscatto per molte» (Mc 10,45; si veda anche Gv 1,29; 3,5). Gli autori dei Vangeli sinottici vedono Gesù come il Messia che è stato mandato nel mondo per portare il pentimento e la salvezza e per annunciare il regno di Dio. La predizione da parte di Gesù della propria passione ricorre in tutti i vangeli sinottici: la sua passione personale descritta alla fine di ciascun vangelo lo presenta come l'essere che, con la sua sofferenza, crocifissione e resurrezione, diventa il simbolo attraverso il quale gli uomini possono sperare in un destino analogo anche per loro stessi.

Una visione diversa della sofferenza e specificamente cristiana (in opposizione a quella ebraica) è infine reperibile negli scritti paolini. Nell'elaborare la sua teologia, Paolo si sforza, a quanto pare, di dare risposta ed alcune domande relative al ruolo della sofferenza. In primo luogo, perché esiste la sofferenza in un mondo creato da un Dio buono, che si prende cura delle sue creature e le ama? In secondo luogo, perché Dio permette la sofferenza del suo popolo eletto e perché i migliori (come Giobbe, il servo sofferente o il profeta) devono subire destini così dolorosi? Più in particolare, per una sensibilità ormai cristiana, perché il piano di Dio deve comprendere la passione, la sofferenza e la morte del Figlio unigenito di Dio, Gesù Cristo?

Nella sua discussione della teologia paolina, in *Theologie des Neuen Testaments* (1954; trad. it. Brescia 1985), Rudolf Bultmann scrive: «La morte e la resurrezione di Cristo sono legate tra loro nell'unità di un evento di salvezza unico: "colui che è morto" è anche "colui che è risorto" (Rm 8,34; 2 Cor 5,15; 13,4). E analogamente: "come Dio ha fatto risorgere Cristo, così egli farà risorgere anche noi" (1 Cor 6,14; 2 Cor 4,14)». Bultmann afferma che anche l'incarnazione fa parte di quell'unico e singolo processo di salvezza, facendo riferimento all'asserzione biblica che «colui che diede se stesso alla morte non è altri che il preesistente Figlio di Dio» (Fil 2,6ss., 2 Cor 8,9; Rm 15,3). Secondo Bultmann, infine, l'incarnazione non è mai considerata del tutto indipendente dalla crocifissione.

In effetti, la morte di Cristo viene vista come una sorta di fusione di un sacrificio propiziatorio e di uno pasquale. Come sacrificio propiziatorio, il sangue di Cristo espia il peccato e ottiene il perdono per i credenti (Rm 3,25). Che la morte di Gesù fosse vista dalla Chiesa delle origini come un sacrificio propiziatorio di questo tipo emerge dalla liturgia della Cena del Signore (1 Cor 11,24), non soltanto nelle comunità palestinesi, ma anche nelle Chiese ellenistiche da poco evangelizzate. Ma la morte di Gesù viene considerata importante dalla comunità del popolo di Dio anche come sacrificio pasquale (1 Cor 5,7; Eb 13,12). La natura sostitutiva di tale sacrificio si trova ribadita in *2 Corinzi* 5,21: «Colui che non aveva conosciuto peccato, Dio lo trattò da peccato in nostro favore».

Cristo allora morì al posto di tutti e per amore di tutti. Secondo la visione di Paolo, la morte di Cristo non deve essere vista come un sacrificio sostitutivo puramente propiziatorio, ma come un colossale evento cosmico. Salvezza significa liberazione dalla morte e dal peccato. Tale liberazione dal peccato, a sua volta, viene vista nei termini di una liberazione dalla legge. Per questo, secoli dopo, Bultmann poteva affermare che il sacrificio della morte di Cristo non cancella semplicemente la colpa e la punizione del peccato, ma costituisce anche il mezzo per la liberazione dalla legge, dal peccato e dalla morte. Secondo Bultmann, Paolo vedeva le potenze della sua epoca in una luce gnostica e, in questo senso, il Redentore diventa una figura cosmica e il suo corpo una entità cosmica. Così, coloro che sono legati con lui in una unità corporea prendono parte alla redenzione che libera dalle sinistre potenze di questo mondo.

Appare evidente che, per Paolo, Cristo Gesù è il mezzo attraverso il quale possono essere vinte la sofferenza di questo mondo, la propensione al peccato connaturata all'uomo e la morte stessa. Immedesimandosi con chi ha sofferto, ciascun individuo diventa alla fine capace di raggiungere una condizione di libertà dalla sofferenza e dalla morte. In 2 Cor 1,5 Paolo afferma: «Come abbondano le sofferenze di Cristo in noi, così, per mezzo di Cristo, abbonda anche la nostra consolazione». Più esplicitamente, in Fil 3,8ss., egli sostiene: «Ho lasciato perdere tutte queste cose... al fine di guadagnare Cristo e di essere trovato in lui... perché io possa conoscere lui, la potenza della sua resurrezione, la partecipazione alle sue sofferenze, diventandogli conforme nella morte, con la speranza di giungere alla resurrezione dai morti». In effetti, chi costituisce una cosa sola con Cristo o fa parte del suo corpo continuerà inevitabilmente a soffrire. Lo sorregge tuttavia la promessa che non sarà lasciato a soffrire eternamente, ma che alla fine vincerà quella sofferenza attraverso la sua fede in Cristo. Cristo stesso costituisce la prova che, come egli ha vinto la sofferenza e la morte, così potrà fare il suo seguace.

Nella sua *Lettera ai Romani*, Paolo espone la situazione dell'uomo (la sua schiavitù della legge del peccato) che rende l'uomo un essere miserabile e spregevole

che desidera ardentemente liberarsi dal proprio corpo di morte. In Cristo, tuttavia, l'uomo conquista la sua vera libertà attraverso la legge dello spirito di vita. Così, la salvezza deve essere vista come un evento escatologico, per quanto non sia un fatto puramente storico, ma una realtà che viene continuamente rinnovata nel presente. Per cui la speranza di vincere il peccato, la sofferenza e la morte è alla portata di tutti coloro che decidono di rivedere la loro precedente visione di sé e la loro esistenza passata, sostituendo all'egocentrismo un radicale abbandono alla grazia di Dio attraverso Cristo.

In breve, secondo Paolo, era necessario per Gesù incarnarsi, essere crocifisso e risorgere, cioè soffrire e morire, perché questo era l'unico modo in cui ogni individuo avrebbe potuto credere che la propria sofferenza e la propria morte potessero, attraverso la fede nel Cristo risorto, essere vinte. Un dio che semplicemente promette la redenzione non può produrre la stessa convinzione di un Dio che non soltanto promette, ma che, di fatto, la realizza. La nascita di Dio in un corpo umano e la sua sofferenza, insieme con la sua resurrezione, costituiscono allora le prove della possibilità, offerta anche ai fedeli, di trascendere il peccato, la sofferenza e la morte.

**Islamismo.** Le concezioni islamiche della sofferenza possono essere classificate, in linea generale, in due distinte categorie. La prima categoria è quella della sofferenza intesa come punizione del peccato; la seconda è quella della sofferenza intesa come un esame o una prova. Il Corano sottolinea ripetutamente che tutti coloro che compiono il male saranno puniti per le loro azioni, in questo mondo e nell'altro. Tale dottrina risulta associata a una notevole sottolineatura della perfetta giustizia di Dio, che si imporrà il giorno del giudizio, quando i malvagi saranno infine gettati nelle fiamme dell'inferno (sura 52). Il peccato risulta in genere associato alla miscredenza, che è la radice di ogni cattiva condotta. I miscredenti soffrono quando si rendono conto dei loro errori. Così, la punizione del peccato attraverso la sofferenza può avere una funzione educativa, quella di mostrare agli infedeli la verità della parola di Dio. L'idea che la mancanza di fede sia la radice del male conduce a quello che è un precetto fondamentale dell'Islamismo sul tema della sofferenza. Tale precetto può essere definito come la credenza che il male si trovi nell'uomo e che di conseguenza in esso si trovi anche la punizione della sofferenza. Sta scritto nel Corano: «Dio non tratta ingiustamente [gli infedeli]; ma essi danneggiano le loro anime». Proprio perché il peccato, nel sistema morale islamico, è inestricabilmente collegato alla punizione, l'infedele condanna sempre se stesso a soffrire, poiché, in ultima analisi, la miscredenza è la sofferenza più grande, la sofferenza dell'anima.

Altrettanto importante, nella prospettiva morale musulmana, è l'idea che la sofferenza sia una sorta di esame o di verifica della fede dell'uomo. Questa concezione costituisce una premessa alla credenza che il vero musulmano rimane comunque saldo nella sua fede, nonostante le avversità. La sofferenza non soltanto mette alla prova la solidità della fede degli uomini, ma rivela anche i loro sentimenti nascosti, consentendo a Dio di scrutare le più intime profondità delle loro anime. Il giudizio e la distinzione dei giusti e degli empi si collocano al centro dell'universo di Dio. Come il Corano fa rilevare, Dio «ha creato i cieli e la terra... egli potrebbe mettervi alla prova, per vedere chi di voi sarebbe capace di distinguersi nelle sue opere» (sura 11). La sofferenza risulta allora incorporata nella struttura del mondo e strumentale ai fini di Dio. Essa al tempo stesso separa gli uomini buoni da quelli malvagi e funge da punizione e da ammaestramento per gli infedeli.

La risposta alla sofferenza che l'Islamismo propone è complessa ed è sostanzialmente differente sia dal punto di vista ebraico che da quello cristiano. Nell'Islamismo, infatti, la sofferenza non viene considerata un modo normale di mettere alla prova la fede di un individuo, come nel Cristianesimo; ma non è neppure qualche cosa che dovrebbe essere evitato, come nell'Ebraismo. Piuttosto, l'Islamismo vede la sofferenza come una componente necessaria, seppur infelice, della vita umana, che dovrebbe essere alleviata, se possibile, e altrimenti sopportata.

Secondo Bowker (1970), l'Islamismo propugna una risposta insieme attiva e passiva alla sofferenza: un individuo non dovrebbe soltanto sopportare la propria sofferenza, ma anche compiere buone azione per alleviare le sofferenze altrui. Entrambe le risposte sono richieste al vero fedele. La risposta passiva si fonda sopra una idea della sofferenza intesa come verifica della fede di un individuo in Dio. Un uomo deve vivere attraverso la sofferenza, accettandola come volontà di Dio, con la piena fiducia che Dio non forzerà nessuna anima al di là delle sue capacità. Nondimeno, non ci si deve arrendere al fatalismo quando ci si trova di fronte alla sofferenza, bensì conservare sempre la speranza e la fede in Dio. Questa concezione risulta implicita nell'argomentazione del Corano contro il suicidio: alla fine dei tempi i piani di Dio giustificheranno e vendicheranno i giusti e perciò negare questo principio attraverso il suicidio significa bestemmiare contro di lui.

La risposta attiva alla sofferenza si fonda, invece, sulla tipica credenza islamica secondo la quale l'uomo

è la causa della propria sofferenza. L'Islamismo considera buone tutte quelle cose che liberano il mondo dalla sofferenza. L'uomo che aiuta gli altri è perciò un uomo giusto: l'autentico credente si manifesta attraverso le sue buone opere, così come nella sua accettazione della sofferenza. Se la sofferenza, infine, è la punizione del peccato, allora compiere buone opere alleverà tale punizione.

All'interno dell'Islamismo emerge una certa contraddizione tra la fede nell'onnipotenza di Dio e il riconoscimento dell'esistenza della sofferenza. Si crede che ogni sofferenza faccia parte di un globale disegno divino e che, d'altra parte, essa abbia un proprio scopo preciso e innegabile. Ciò ha tendenzialmente condotto a una visione deterministica dell'esistenza, propensa a mettere in dubbio il libero volere dell'uomo. Tale tendenza fu particolarmente forte nel primo periodo dello sviluppo dell'Islamismo, ma fu in seguito criticata da numerose scuole di pensiero. Il Corano si mostra ambiguo su questo tema, facendo riferimento, quali cause della sofferenza, sia ai disegni di Dio che al libero volere dell'uomo.

## BIBLIOGRAFIA

K. Barth, *Credo. Die Hauptprobleme der Dogmatik*, München 1935.

J. Bowker, *Problems of Suffering in Religions of the World*, Cambridge 1970.

M. Buber, *Die chassidischen Bücher*, 1928 (trad. it. *I racconti dei Chassidim*, Milano 1985).

R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen 1954, 2ª ed. (trad. it. *Teologia del Nuovo Testamento*, Brescia 1985).

M. Goguel, *The Life of Jesus*, New York 1933.

Ch. Hartshorne e W.L. Reese, *Philosophers Speak of God*, Chicago 1953.

G. Kittel, *Nomos*, in G. Kittel e G. Friedrich (curr.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, I-X, Stuttgart 1933-1978 (trad. it. *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, I-XVI, Brescia 1965-1992).

W.G. Kümmel, *Verheissung und Erfüllung*, Zürich 1945, Basel 1953.

G.E. Ladd, *The Kingdom of God: Reign or Rule?*, in «Journal of Biblical Literature», 81 (1962), pp. 230-38.

N. Leibowitz, *Studies in Shemot*, Gerusalemme 1976.

H.H. Rowley, *Submission in Suffering*, Cardiff 1951.

Fr. Schuon, *Understanding Islam*, Baltimore 1972.

H. Slonimsky, *Essays*, Cincinnati 1967.

E.E. Urbach, *The Sages*, I-II, Gerusalemme 1975.

JACK BEMPORAD

**SOGNO.** In quanto categoria generale, il «sogno» può indicare non soltanto ciò che viene sognato e le descrizioni relative a tale esperienza, ma un grande numero di altre esperienze meglio definibile come «visioni», «sogni a occhi aperti», «fantasie ipnagogiche» oppure «allucinazioni». [Vedi *VISIONE*]. Una semplice catalogazione dei diversi tipi di sogni o una descrizione delle situazioni sognate sono, infatti, realtà ben diverse dai sogni e comunque insufficienti per comprendere il genere di conoscenza che ad essi è associata. Per capire le infinite teorie sui sogni che sono state elaborate nel contesto delle varie culture è necessario, in primo luogo, analizzare gli schemi di interpretazione dei sogni. Anche se tali schemi sociali e culturali sono, naturalmente, percepiti dai singoli individui, che li rendono significativi in base alla loro personale psicodinamica, nel presente articolo metteremo in luce soprattutto i significati socio-culturali di tali schemi. Le varie dottrine sulla conoscenza che si sono sviluppate in ambito culturale o religioso e che si esprimono nelle concezioni relative ai sogni, inoltre, devono essere accuratamente distinte, nell'analisi, da ciò che oggi possiamo conoscere sull'effettivo *contenuto* delle esperienze classificate come oniriche.

Per tali ragioni, quindi, in questo articolo si illustreranno gli schemi interpretativi dei sogni, così come risultano riflessi nella classificazione dei sogni, negli atteggiamenti nei confronti dei sogni e nei comportamenti che risultano influenzati, causati o almeno spiegati dai sogni. Così facendo, saranno delineati i principi per una comprensione delle funzioni e dei significati religiosi e culturali dei sogni, nell'ampiezza del tempo e dello spazio.

**Messaggio al sovrano e visione apocalittica.** Nelle sacre Scritture ebraiche (Antico Testamento) si possono riconoscere due diversi tipi di sogni. Il primo è un sogno di «messaggio», una comunicazione di Dio al sovrano oppure a un profeta, nella quale colui che sogna non è niente più che uno strumento. «Ora ascolta le mie parole», dice Dio a Mosè, «se c'è un profeta tra voi, io, il Signore, mi farò conoscere a lui in una visione e parlerò a lui in un sogno» (Nm 12,6ss.). Strettamente connessi a questi sogni con funzione di messaggio sono quelli di divinazione di carattere politico, come ad esempio quello del faraone che venne interpretato da Giuseppe: «Le sette vacche magre rappresentano sette anni e le sette spighe vuote rappresentano sette anni. Il sogno è uno» (Gn 41,1ss.). Grazie all'interpretazione di Giuseppe, il faraone rafforza il suo potere politico, immagazzinando sufficienti provviste per superare il periodo della carestia. Giuseppe sa cogliere il valore profetico dei sogni ripetuti: «E perciò il sogno fu mandato due volte al faraone; perché la cosa è stabi-

lita da Dio e Dio presto la condurrà a compimento» (Gn 41,32). Quanto più direttamente il sogno e la visione sono espressioni della divinità, tanto più in fretta essi si realizzeranno; questa regola basata sull'esperienza si applica anche alla divinazione in generale.

Lo stesso Giuseppe, nel *Genesi*, fa un sogno di divinazione politica: «Mi sembrava che noi stessimo legando i covoni nel campo; ed ecco che il mio covone si alzava e stava diritto; e mi sembrava che gli altri covoni si inchinassero davanti al mio» (37,5). Il sogno si realizzò pienamente e Giuseppe divenne molto più potente dei suoi fratelli, che infatti si sottomisero a lui. In un altro sogno di questo tipo, Daniele vide una figura con la testa d'oro, il petto e le braccia d'argento, il ventre e le cosce di ottone, le gambe di ferro e i piedi di ferro e di argilla. Ma una pietra «colpì l'immagine sui piedi»: si tratta probabilmente di una esperienza di distruzione. Nell'interpretazione di Daniele, la testa rappresentava Nebuchadrezzar; il petto e le braccia erano il secondo regno; il ventre il terzo e le gambe il quarto. Il sogno illustra, dunque, la successione dei sovrani e la regalità.

Anche il secondo tipo di sogno, quello «apocalittico», è una comunicazione proveniente da Dio, ma differisce dai sogni di divinazione politica in quanto è del tutto immaginario. Mentre l'immagine della scala nel sogno di Giacobbe (Gn 28,12) rende chiaro che esiste un legame tra cielo e terra e che gli angeli possono salire e scendere lungo questa scala, le visioni apocalittiche si collocano in un mondo del tutto distinto da quello della vita quotidiana. Si prenda, come esempio, la descrizione proposta da Ezechiele di un uragano proveniente dal settentrione in una nube enorme e in un fuoco di ambra. Dal centro del fuoco emerge l'immagine di quattro creature viventi «e ciascuna aveva quattro facce e quattro ali e le loro gambe erano diritte»; e «avevano mani di uomo sotto le ali sui quattro lati; e quattro erano i loro volti e le loro ali», e le loro ali erano unite l'una all'altra «e sembravano ruote...» (Ez 1,4-28). Anche in questo caso è facile individuare la differenza rispetto al sogno relativamente chiaro di Giuseppe, in cui i suoi fratelli sono rappresentati dai covoni che si inchinano davanti a lui.

Dio non si esprime attraverso immagini proprie della comune vita quotidiana, ma attraverso simboli potenti, immaginari, divinamente ispirati. Eliseo vede un carro tirato da cavalli di fuoco e viene trascinato in cielo da un turbine di vento (2 Re 2,9). Daniele, in sogno, vede quattro bestie: la prima è un leone con ali di aquila che cammina eretto come un uomo; la seconda è un orso con tre file di denti, a cui viene detto «divora molta carne»; la terza è un leopardo con quattro ali di uccello e quattro teste; la quarta, infine, ha «grandi denti di ferro» e dieci corna (Dn 7,3-7). In un'altra visione, Daniele vede un uomo vestito di lino, con il volto splendente, gli occhi simili a «fiamme di fuoco» e la voce «come quella di una moltitudine» (Dn 10,5s.).

I sogni apocalittici, come la letteratura apocalittica in generale, riflettono una fuga dal mondo attuale, nei suoi aspetti sociali e politici, e dal regno delle sensazioni, verso un universo immaginario e interiore, dove, come in Blake, possiamo davvero vedere solamente attraverso gli occhi dell'anima.

***Mesopotamia antica (i sogni e la regalità divina).*** La maggior parte delle fonti provenienti dall'antica Mesopotamia trattano della divinazione in riferimento al sovrano oppure a persone di sicura autorità politica. Nel suo studio sui libri dei sogni scoperti nella biblioteca di Assurbanipal, A.L. Oppenheim (1956) riconosce tre tipi di sogni: i sogni contenenti un messaggio (messaggi divini rivelati a sovrani o ad altre importanti figure politiche); i sogni «sintomatici», che riguardano direttamente la salute, fisica o spirituale, del sognatore; i sogni, infine, mantici (profetici). Come abbiamo visto, la letteratura apocalittica utilizza sogni del terzo tipo. Alcuni autori antichi si preoccuparono addirittura di nascondere sotto terra, seppellendoli, i loro testi, disponendo che fossero dissotterrati soltanto dopo molte generazioni, quando il loro contenuto sarebbe stato finalmente compreso. I sogni analizzati da Oppenheim, comunque, sono in prevalenza sogni contenenti messaggi. (Questa scelta dello studioso appare perfettamente comprensibile, dal momento che questo genere di sogni è quello meglio documentato e inoltre, come egli stesso sottolinea, il sogno e la sua interpretazione costituiscano una unità inscindibile). Oppenheim distingue tre gradini nel processo interpretativo: 1) la protasi (descrizione del fenomeno o dei simboli che devono essere interpretati); 2) l'apodosi (pronostico sugli eventi futuri); e infine 3) la soluzione, cioè l'atto rituale che deve essere compiuto. Poiché abbracciano insieme esperienze, idee e azioni, i sogni e le loro interpretazioni sono, secondo Oppenheim, al tempo stesso psicologici, sociali e religiosi.

Uno dei più antichi sogni con funzione di messaggio a noi conosciuti è quello di Gudea, re di Lagash, che regnò intorno al 2000 a.C. Apparve dunque in sogno a Gudea una figura enorme, il cui capo toccava i cieli, e gli comandò di costruire per lui una abitazione. Gudea allora vide quella che egli considerò la prima pietra dell'edificio scendere lentamente dal cielo calata in un cesto. Il sogno fu interpretato come un ordine del dio Ningirsu, che incaricava Gudea di costruirgli un tempio. Dopo il risveglio, Gudea fece tutto quello che gli era stato comandato. In un esempio analogo, il figlio del faraone egizio Amunhotep II, Thuthmose IV, si re-

cò a dormire tra le zampe della sfinge di Giza. Nel sogno che ben presto sopravvenne, la sfinge gli garantì la sua protezione e gli assicurò la successione al trono.

**Grecia e Roma.** Anche se i sogni certamente non avevano lo stesso significato per i Greci dell'età omerica e per i contemporanei di Sofocle, oppure per i primi autori cristiani, esistono, nondimeno, alcuni temi comuni che ci consentono di parlare degli atteggiamenti delle tradizioni del mondo classico nei confronti dei sogni e della religione. Uno dei temi più importanti, che peraltro si può incontrare anche in altri contesti, è che la conoscenza portata dai sogni proviene da una realtà esterna all'io razionale ed empirico, collocata al di là della portata dei sensi. Tale realtà viene percepita come una forza esterna. A volte (come nei sogni di messaggio dell'Antico Testamento), il sogno può risultare straordinariamente chiaro e potente per la sua evidenza; altre volte (come nei sogni apocalittici dell'Antico Testamento), esso appare piuttosto come una esperienza estatica segnata da sensazioni soverchianti. In ogni caso, i sogni di importanza religiosa vengono conosciuti attraverso modalità assai differenti da quelle tipiche delle sensazioni che caratterizzano lo stato di veglia.

In Omero, il carattere esteriore del sogno viene rappresentato mediante l'immagine di una figura onirica che si presenta al sognatore: questa figura è il sogno stesso. Come ha osservato E.R. Dodds (1951, p. 104), il termine *oneiros* in Omero quasi sempre indica una figura onirica, piuttosto che l'esperienza vera e propria del sogno. L'origine esterna del sogno, inoltre, è sottolineata dall'enfasi che viene posta sul fatto che il sogno si *vede* piuttosto che semplicemente si *fa*. In Erodoto e nelle testimonianze provenienti dai templi di Epidauro e di Lidia (sui quali mi soffermerò più diffusamente tra breve), si dice che il sogno «sta sopra» al sognatore. Come nell'Antico Testamento e nei materiali mesopotamici, ai sogni di un certo tipo si obbedisce come a messaggi della divinità, anche se quasi tutte le testimonianze epigrafiche sono di età ellenistica oppure addirittura romana (*Ibid.*, p. 108). Il sogno portatore di un messaggio divino, tuttavia, sembra diminuire di frequenza e di importanza dopo il v secolo a.C., cosa del resto prevedibile se si considera quanto esso fosse profondamente associato all'istituto della regalità divina. Altri tipi di sogni, comunque, ritenuti anch'essi comunicazioni delle divinità, non persero di importanza. L'autore dell'*Epinomis* (attribuita a Platone), per esempio, osserva che «molti culti di molti divinità sono stati fondati, e continueranno a esserlo, grazie a incontri onirici con esseri soprannaturali, a presagi, a oracoli e a visioni avute in punto di morte».

Che i sogni non fossero semplicemente associati con ciò che viene definito «irrazionale» risulta dimostrato dalla frequenza con cui essi sono inviati da Apollo. Questo fatto, a prima vista, può destare sorpresa, dal momento che Nietzsche (*Die Geburt der Tragödie*, 1871; trad. it. *La nascita della tragedia*, Bari 1992), la Benedict (1922) e molti altri ancora associano il termine *apollineo* con la perfetta razionalità e lo contrappongono al termine *dionisiaco*, associato invece con l'estasi. In Omero, invece, Apollo era un dio della profezia, che inviava rovine e sventure e che soltanto in seguito acquisì altri attributi. Egli era associato all'oracolo di Delfi e per questo motivo era particolarmente venerato. Dal momento che le teorie sulla divinazione risultano legate alla scienza e alla religione, abbracciando insieme conoscenza e fede, non è possibile in alcun modo separare nettamente, nel nostro caso, queste due realtà. Coloro che ipotizzano che la conoscenza sia unitaria, oppure, quanto meno, che l'ignoranza sia monolitica, non riescono a comprendere come le credenze nei sogni e negli oracoli possano esprimere una teoria della conoscenza.

I Greci definivano la conoscenza del futuro «mantica» e i Romani «divinazione». Entrambi i termini fanno riferimento a una conoscenza proveniente dall'esterno che si aggiunge alla comprensione umana. La divinazione costituiva una importante realtà sociale: invece di essere ridicolizzata come superstizione, essa era professata da governanti, rappresentata da venerabili istituzioni, celebrata da poeti, sostenuta da filosofi e praticata quasi da tutti. In particolare gli stoici, che esercitarono una profonda influenza sulle scienze sociali (e su quelle morali), insistevano soprattutto su quella che essi definivano la «scienza mantica», giudicando che essa potesse rappresentare la conoscenza extrarazionale.

Anche se la divinazione, in linea generale, indica tanto un tipo particolare di conoscenza quanto una facoltà specifica del soggetto conoscente, essa appare comunque inseparabile dalla pratica. I tentativi di fondere l'idea di divinazione, intesa come conoscenza (o come una qualche forma di prescienza), con l'idea di magia, intesa come pratica rituale, fino a formare una unità concettuale, produssero uno dei problemi filosofici più profondi: il conflitto fra prescienza e libertà. Risulta logicamente impossibile, infatti, voler conoscere il futuro con lo scopo di modificarlo. Nel mondo greco (e in particolare nella tragedia greca), una delle funzioni fondamentali dei sogni è quella di rivelare la logica del destino, concepita come un senso irrazionale dell'ineluttabile. Come Eschilo (525-426 a.C.) afferma nei *Persiani*, «Quando un uomo corre verso la sua rovina, gli dei affrettano la sua caduta» (v. 1732). Una dimensione della tragedia greca, allora, è il conflitto tra la lo-

gica del destino e la libera volontà individuale. I sogni vengono appunto usati con grande effetto, in moltissimi casi, per esprimere questo conflitto.

Secondo i cinici, invece, la divinazione (e i sogni) non erano altro che un raggiro, inteso unicamente a ingannare le menti. Ma i tentativi di screditare la divinazione non provenivano soltanto dagli atei: è possibile individuare anche una tradizione ebraico-cristiana che critica con forza la fede nelle funzioni divinatorie e profetiche dei sogni (si veda Dt 12,1; Sir 5,2; Ger 23,32; Zc 10,2). La questione è quella di stabilire quali tipi di divinazione siano accettabili e per quali motivi.

Platone osserva che la medicina e la mantica sono discipline sorelle, dal momento che hanno lo stesso padre, Apollo (*Fedro* 244h). Come i professionisti della medicina osservavano e leggevano i segni del corpo, così i professionisti della scienza mantica osservavano e leggevano i segni dell'anima. Tuttavia Platone non accettava in maniera acritica la conoscenza derivata dalla divinazione. Né la mantica né l'ermeneutica possono essere sufficienti per l'uomo saggio – faceva notare – poiché grazie a esse si può ben conoscere quello che è stato detto, ma nulla si può dire a proposito della verità di tali affermazioni. Per Platone, inoltre, la conoscenza del soprannaturale è di vari tipi, ciascuno corrispondente a una condizione particolare della mente. Esistono quattro tipi di mania: 1) quella tipica di Apollo (il delirio profetico); 2) quella di Bacco (l'ebbrezza mistica); 3) quella delle Muse (l'ispirazione poetica); e infine 4) quella inviata da Eros (la contemplazione filosofica) (Bouché-Leclercq, 1975, p. 51). La sequenza procede da un piano puramente strumentale (il delirio in cui il profeta è soltanto il portavoce della divinità) a un piano volontaristico (il filosofo che contempla).

Per Aristotele (384-322 a.C.), invece, la divinazione e i sogni sono fatti semplicemente naturali, privi di ogni elemento di soprannaturalità. Egli afferma che i sogni provengono sempre e soltanto dai ricordi e dalle sensazioni fisiche del sognatore e confuta recisamente la pretesa che essi instaurino rapporti con il soprannaturale (*De divinatione per somnum*). Da questo punto di vista, Aristotele si pone sulla stessa linea di Ippocrate e della tradizione medica, sulla quale tra breve mi soffermerò più diffusamente. Anche per Plotino, infine, la divinazione agisce attraverso segni naturali, dal momento che è «un genere di lettura delle lettere presenti nella natura».

Le idee di Aristotele e la tradizione medica, tuttavia, non esercitarono una grande influenza, se ancora gli stoici (compreso Marco Aurelio) derivavano appunto dalla presenza degli oracoli le loro prove dell'esistenza degli dei. Se gli oracoli esistono e la divinazione viene praticata, allora *ipso facto* gli dei esistono. I primi cristiani non potevano, naturalmente, negare l'esistenza degli oracoli. Essi attaccarono piuttosto la divinazione e i responsi, accusandoli di essere espedienti usati dai demoni o da un genio malvagio, sui quali infine Gesù Cristo avrebbe trionfato, essendo venuto appunto a combattere tali forze maligne presenti nel mondo.

Fino ad Agostino (352-430 d.C.) la Chiesa cristiana non fissò una precisa posizione ortodossa nei confronti dell'intera questione degli oracoli. Nel trattato *De divinatione daemonum*, Agostino afferma esplicitamente che la conoscenza soprannaturale può derivare solamente da Dio oppure dai demoni. In linea generale, il Cristianesimo eliminò tutti i riti magici di divinazione e li sostituì con la preghiera, lasciando così un certo spazio ai sogni, alle visioni e alle varie forme di ispirazioni profetiche, a condizione che fossero inviati da Dio. Anche nel Cristianesimo, tuttavia, rimaneva il dubbio: il sogno è sempre e soltanto inviato da Dio? Lutero, al contrario, pregava Dio di non inviargli affatto sogni: in questo modo non avrebbe dovuto semplicemente affrontare il problema.

La questione dei sogni ingannevoli è in realtà molto antica. Già nell'*Odissea* ci sono sogni veri e sogni falsi, che neppure gli dei possono riconoscere con una certa sicurezza. Per Omero, l'inganno è un fatto dell'esistenza; gli dei ingannano i mortali così come essi si ingannano l'un l'altro. Zeus, per esempio, manda ad Agamennone un sogno divino che lo incita a combattere in una battaglia che peraltro egli è già destinato a perdere. È Penelope che spiega come i sogni escano da due porte, l'una di corno, l'altra di avorio (*Odissea* 19,560ss.). I sogni che passano attraverso la porta d'avorio sono ingannevoli e vani; quelli che passano attraverso la soglia di corno, invece, sono veridici. Rimane comunque il problema: come si fa a capire di quale tipo sia il sogno che ciascuno ha fatto? Queste difficoltà si aggravarono quando a Dio furono attribuite le qualità dell'onniscienza e dell'onnipotenza, poiché questa affermazione implicava che Dio per definizione non poteva ingannare. I problemi non scomparvero affatto: ancora nel *Discorso sul metodo* (1637) Cartesio lottava strenuamente contro le implicazioni legate alle tematiche dei sogni, del dubbio e dell'esistenza di Dio.

***Medicina e religione (Grecia antica e Roma).*** Nelle opere degli autori greci e romani non si rileva una correlazione chiara e soddisfacente tra sogni veridici, cioè religiosi, da un lato, e sogni ingannevoli, cioè profani, dall'altro. Questo forse non dovrebbe sorprendere, perché le varie scienze della divinazione dipendono tutte dal caso, sul quale nessun uomo, evidentemente, può esercitare un controllo razionale. [Vedi *SORTE*, vol. 4]. È dunque una sorta di principio di incertezza

quello che guida i praticanti la divinazione, un principio che non va affatto confuso con l'inganno.

Questo vale particolarmente nel caso dei sogni, per due distinti motivi. In primo luogo, l'interpretazione dei sogni è al tempo stesso un'arte e una scienza divinatoria ed enciclopedica, nelle quali sono riassunte tutte le altre. Non soltanto tutte le altre tecniche di divinazione, infatti, compaiono nei sogni come simboli da decifrare; ma l'interpretazione dei sogni coinvolge anche il corpo e la mente come nessun'altra arte divinatoria è in grado di fare. Si possono sognare uccelli, ossa, cadaveri, fegati, mani sinistre, stelle, gusci di tartaruga e palme: e sempre si pensa che l'interprete di tali sogni possegga conoscenze sull'interpretazione di questi segni molto più grandi di quelle del sognatore. In secondo luogo, tutti questi segni possono essere interpretati secondo una duplice chiave: in riferimento alle condizioni del corpo, in riferimento alle condizioni dell'anima o mente (oppure in riferimento a entrambe).

Gli antichi autori che scrissero sull'interpretazione dei sogni tendevano a specializzarsi in determinati tipi di sogni e/o in determinati tipi di conoscenza onirica. Ippocrate (vissuto dal 460 al 377 a.C. circa), per esempio, si concentrò solamente sui sogni relativi alle condizioni corporee, lasciando tutto il resto alla divinazione. Così la sua «scienza dei sogni» selezionava per l'interpretazione alcuni tipi di sogni, ignorandone invece molti altri. Un altro medico, Ierofilo, distingueva tre tipi di sogni: quelli inviati dalla divinità, quelli che provengono dall'anima e quelli di tipo misto, come i sogni erotici. Questi ultimi si introducono nel sognatore dall'esterno, ma sono attirati da un desiderio o da una preoccupazione dell'anima (Bouché-Leclercq, p. 297). I libri sui sogni e i materiali esaminati da Oppenheim nella biblioteca di Assurbanipal si soffermavano soprattutto sui sogni di messaggio e sui sogni regali, mentre il libro sui sogni di Artemidoro di Daldis (II secolo d.C.) non prendeva nemmeno in considerazione i sogni di messaggio, concentrandosi soprattutto su quelli della gente comune, per la cui interpretazione non si rendeva affatto necessaria una assistenza soprannaturale.

C'è ancora un'altra caratteristica dell'interpretazione dei sogni intesa come divinazione che deve essere ricordata: le idee e le riflessioni sul carattere soprannaturale dell'istinto. Gli atti istintivi di tutti gli esseri animati – compresi gli uomini – erano anch'essi ampiamente usati nella divinazione. Se per Socrate la natura è demonica e l'uomo fa parte della natura, allora l'uomo sotto certi aspetti è anch'egli demonico. E infatti Socrate aveva il suo demone personale. Queste concezioni della divinazione e del mondo naturale sembrano accompagnarsi a una certa sfiducia nella ragione, che può essere alternativamente una facoltà di conoscenza oppure di inganno. Come rileva lo stesso Artemidoro nell'*Oneirocritica*, gli animali dicono sempre la verità proprio perché mancano della ragione e non sono, dunque, in grado di mentire. Questo principio secondo il quale soltanto gli esseri senzienti possono mentire gli serve come fondamento per la sua teoria dell'entusiasmo, che considera perfette fonti di conoscenza i movimenti dei corpi celesti così come gli schemi del volo degli uccelli e i loro richiami. Secondo il principio dell'analogia, la divinazione poteva essere applicata non solamente al comportamento degli altri animali, ma anche all'uomo stesso: poteva essere una divinazione «antropologica».

La divinazione umana comprende due distinte categorie di azioni: gli atti intellettuali e gli atti fisici involontari. Negli atti intellettuali, gli strumenti di espressione del divino sono il linguaggio, le azioni e i segni; negli atti fisici, invece, sono la scienza dei tremori, delle convulsioni e delle palpitazioni (*salissatio memorum*), degli sternuti (*sternutatio*) e dei ronzii alle orecchie (*tinnitus aurium*).

Oltre ad aiutarci a comprendere come mai l'epilessia venne considerata una malattia divina, il concetto dell'utilizzazione dell'uomo per fini divinatori ci chiarisce quanto fosse ambigua l'idea della dicotomia tra mente e corpo. Anche se si affermava che i sogni provenivano dal corpo, per esempio, tale posizione non precludeva la possibilità di interpretare questi medesimi sintomi come simboli divini, e viceversa.

La divinazione, allora, indica un tipo di conoscenza posta al di fuori del controllo razionale, generalmente attribuita a esseri soprannaturali, a forze naturali oppure a qualche combinazione di poteri che la ragione non può conoscere. A differenza della profezia, la divinazione è analiticamente, anche se non effettivamente, separabile dai riti e dalle pratiche magiche. Inoltre, essa fa riferimento a una conoscenza del passato e del futuro che si trova ordinariamente nascosta e contenuta nei segni. Poiché collega gli stati e le sensazioni interiori con le rappresentazioni e i riti comunitari e sociali, la divinazione fondata sui sogni costituisce una forza culturale estremamente potente. Attraverso la tradizione greca e romana, essa ha influenzato i concetti occidentali di ragione, scienza, religione e conoscenza.

Questa importanza sociale dell'interpretazione dei sogni risulta presente nella divinazione in tutta l'area mediterranea e in molte altre parti del mondo. Come osserva Victor Turner, oltre a rivelare il futuro per mezzo dei segni, la divinazione fa anche riferimento «all'analisi degli eventi passati, specialmente quelli funesti: questa analisi spesso culmina nella scoperta del

colpevole. Quando tali eventi funesti vengono attribuiti (come nella maggior parte delle società prive di scrittura e in alcune di quelle ormai letterarie) alla stregoneria, il divinatore ha una grande libertà di giudizio nello scoprire e nel determinare la colpa» (Turner, 1964, p. 205). In questo modo la divinazione, così come l'interpretazione dei sogni, ha spesso a che fare con dolorosi sentimenti di colpa, con rapporti sociali conflittuali, con gelosie e con varie altre forme di relazione tra motivi individuali e valori di gruppo.

*Sogni di guarigione.* Le strettissime relazioni che intercorrono tra i sogni e la cattiva sorte, la sofferenza e la malattia si ritrovano rappresentate nella pratica mediterranea dell'incubazione, una pratica che consiste nel dormire in un luogo sacro con lo scopo di sognare una cura per i disturbi del proprio corpo o della propria anima e di ottenere dalla divinità consiglio e conoscenza del futuro. L'incubazione ci fornisce un bell'esempio di una procedura che ha lo scopo di acquisire conoscenza, di lenire la sofferenza e di ricercare l'assistenza divina attraverso un rito individuale che si fonda su pratiche sociali. Poiché è spesso la sofferenza fisica quella che spinge il malato a usare i sogni per ottenere una guarigione e poiché il sognatore in genere obbedisce al consiglio divino al quale è andato incontro, non c'è alcun modo di distinguere nell'incubazione un elemento conoscitivo e un elemento esperienziale. Tanto meno è possibile analizzare il sogno come se fosse organizzato razionalmente in vista dell'azione, con lo stesso criterio secondo il quale talvolta i miti vengono costruiti in relazione ai riti. L'incubazione, dunque, abbraccia insieme la sofferenza personale, i riti individuali e le categorie sociali per il semplice fatto che i sogni manifestano una fonte di assistenza esterna all'uomo, ma che aiuta ad affrontare la sofferenza e il dolore interiori.

Anche se generalmente associata all'antico culto di Asclepio e, più specificamente, al suo tempio di Epidauro, l'incubazione come istituzione si trova ancora presente nell'area mediterranea, come ho fatto rilevare altrove (1981). Il culto di Asclepio, inoltre, trattava mente e corpo come se fossero una perfetta unità, nonostante nel mondo ellenistico e romano si stesse invece ampiamente sviluppando la dottrina medica che sosteneva invece la dicotomia tra mente e corpo. Nell'Impero romano, tutte le principali città avevano templi dedicati al dio della medicina e c'erano al mondo altrettanti Asclepiei quanti erano i santuari dedicati alle altre grandi divinità della Grecia classica. Alessandro Magno (356-323 a.C.) era un devoto di Asclepio e del dio di Epidauro in particolare, e ancora Galeno (nato nel 130 d.C.) eseguiva di buon grado le operazioni mediche e chirurgiche che gli erano state suggerite in sogno (Dodds, 1951, p. 121). Nell'epoca di maggior successo del culto, nella seconda metà del II secolo, i fedeli cristiani consideravano Asclepio il rivale più temibile di Cristo, preoccupati per le analogie che potevano accostare a quest'ultimo il dio pagano, che si presentava anch'egli come mezzo uomo e mezzo dio, come salvatore e guaritore. Arthur Darby Nock, Stanley Frederick Bonner e altri studiosi hanno sottolineato i parallelismi tra il culto di Asclepio e il Cristianesimo, soprattutto nei termini di un analogo sentimento religioso nei confronti di un guaritore divino.

Asclepio vantava numerosi illustri pazienti, da Pausania (intorno al 150 d.C) al famoso oratore Elio Aristide (nato forse nel 117 d.C.). Le offerte votive che venivano dedicate ad Asclepio erano soprattutto raffigurazioni degli organi malati (specialmente orecchie e occhi) ma anche altri tipi di rappresentazioni, talora davvero impressionanti. Spesso la divinità operava le sue guarigioni sui sognatori comparendo di fronte ad essi insieme ai suoi serpenti: a questo punto essa estraeva il suo coltello e operava, oppure ordinava ai suoi serpenti di leccare le parti del corpo malate (Edelstein 1945). Alcuni sogni lasciavano «ricordi» oppure segni terreni, come le sanguisughe ritrovate dal sognatore dopo il suo risveglio. Una difficile operazione fu eseguita dietro l'ispirazione di un sogno divino da Cosma e Damiano sopra un paziente così riluttante che Damiano dovette tenerlo fermo mentre Cosma operava con il coltello; un'altra operazione fu malamente eseguita da un altro santo, il quale riattaccò una gamba nel modo sbagliato, cosicché le dita dei piedi erano rivolte all'indietro.

*Elio Aristide.* Più di trecentomila versi e duecento sogni ci sono pervenuti in una straordinaria testimonianza di devozione religiosa al dio della guarigione: il diario di Elio Aristide costituisce uno dei documenti più importanti per l'argomento che stiamo trattando. Aristide era gravemente ammalato, sofferente di asma, sordità, dolori intestinali e disordini gastrici, vesciche e bubboni di ogni genere, emicrania cronica e altri disturbi vari. Le sue sofferenze lo spinsero a entrare in contatto con Asclepio attraverso il sogno e il dio rispose ingiungendo ad Aristide di tenere un diario dedicato a lui: «Fin dall'inizio il dio mi ordinò di scrivere i miei sogni. E questo fu il primo dei suoi comandi». In risposta a queste direttive, Aristide divenne un «sacerdote del dio», obbedendo agli ordini sognati e sottomettendosi ad Asclepio proprio «come a un medico» (Behr, 1968, p. 206). Asclepio gli impose di fare bagni, di provocarsi il vomito, di praticarsi clisteri e salassi e di compiere pellegrinaggi a vari santuari, come a quello di Epidauro. Una volta, quando i medici gli annunciarono che sarebbe certamente morto se non avesse

acconsentito a farsi operare un certo gonfiore all'inguine, Aristide ripose per intero la sua fiducia in Asclepio, che gli ordinò di non ascoltare quei «giardinieri» e, piuttosto, di «restar saldo» e di «sopportare». Nel giro di pochi mesi, puntualmente, si liberò del gonfiore, anche se gli altri suoi disturbi continuarono a tormentarlo ancora per molti anni.

***Le conseguenze del conflitto fra religioni.*** I pagani, dunque, ma anche i primi cristiani, individuarono i precisi legami che univano i loro dolori e le loro sofferenze ai sogni. In realtà, dal momento che la società romana del II secolo era caratterizzata da quella che E.R. Dodds (1951) ha chiamato crisi di identità, non sorprende affatto che l'atteggiamento cristiano nei confronti dei sogni fosse abbastanza simile a quella dei devoti di Asclepio, fatta salva la sostituzione del tempio pagano con il santuario di un martire oppure di un santo.

In armonia con i dubbi profondi e le incertezze tipiche del periodo, si incontra, infatti, una continua esaltazione delle attività contemplative, all'interno delle quali i sogni occupano uno spazio fondamentale. Nei suoi *Pensieri*, Marco Aurelio (121-180 a.C.) parla del bisogno di ritirarsi nel proprio io e della ricerca della contemplazione, un concetto già elaborato molto tempo prima da Platone e da altri, secondo i quali una vita che non sia rivolta a questo genere di (auto)analisi non vale la pena di essere vissuta. «Conosci te stesso» divenne un ritornello. Per la verità, l'atteggiamento non è ancora pienamente mistico e Marco Aurelio non sostiene, come il neoplatonico Plotino, il concetto che «tutte le cose stanno all'interno di noi»; il suo disincanto sulla realtà politica, sociale e morale della società in cui viveva appare comunque chiaro. Montanisti come Tertulliano (vissuto tra il 155 e il 222 d.C. circa) raccomandavano piuttosto un rigido ascetismo, nello sforzo di frenare i desideri del corpo; intellettuali come Plotino collocavano i desideri all'interno della stessa *psyche*, seppellendo nell'interiorità queste forze inconsce. Massimo (morto nel 370 d.C.) proponeva la soppressione delle sensazioni fisiche, allo scopo di permettere la percezione delle verità più profonde: «Strâppati i rivestimenti esterni, abolisci nel pensiero la preoccupazione degli occhi e allora in ciò che rimane tu vedrai i veri oggetti del tuo desiderio» (citato in E.R. Dodds, *Pagan and Christian in an Age of Anxiety*, Cambridge 1965, trad. it. Firenze 1988, p. 93). Si pensava che i sogni «autentici» fossero quelli in cui i sensi sono stati messi a tacere e in cui la divinità può parlare direttamente; i sogni provenienti dal corpo, invece, soffocano la voce divina.

Alcuni autori sottolineano quanto sia essenziale uno stato di purezza, rituale e corporea, per la comunicazione con la divinità attraverso i sogni; questa idea è passata nell'Islamismo, che prescrive speciali abluzioni sia per ottenere «sogni di messaggio», inviati da Dio, sia per liberarsi dell'impurità dei sogni di carattere sessuale. L'interesse fondamentale per una conoscenza onirica dell'invisibile, tuttavia, persiste ancora, ampiamente diffusa, nelle varie concezioni sui sogni. Tali concezioni hanno radici profonde nella tragedia greca. Eschilo scriveva: «Nel sonno l'occhio dell'anima si fa splendente, mentre di giorno la sorte dell'uomo rimane imprevedibile» (*Eumenidi* 104s.). La conoscenza del fato è fondamentale, ma non proviene dall'uso razionale della conoscenza sensibile. Tiresia è un profeta *cieco*: visione onirica, visione come «penetrazione» profetica oppure divinatoria e conoscenza dell'invisibile (il fato e gli dei) sono profondamente collegate tra loro. In tutte le società, i sogni collegano il mondo invisibile dei sentimenti con il mondo invisibile del soprannaturale, mettendo in relazione la conoscenza di entrambi e distinguendola da quella del mondo quotidiano dell'esperienza razionale, proveniente dalle sensazioni e valutata nei termini dell'interesse personale. Ci dedicheremo ora, per il resto di questo articolo, al tema delle facoltà oniriche intese come una seconda vista e della conoscenza onirica come penetrazione.

**Cristianesimo, sogni e divinazione.** Tertulliano, contemporaneo di Elio Aristide, di Pausania, di Galeno e di Apuleio, adattò alle dottrine cristiane le categorie dei sogni comunemente usate nella divinazione. Egli distingueva tra sogni provenienti da Dio, sogni provenienti dai demoni e sogni che sono prodotti delle sensazioni corporee. La terza categoria è quella in cui il sonno parla al posto di Dio, che invece tace; quando Dio tace, si ascolta il corpo. I sogni «causati» dalle necessità corporee sono antitetici a quelli «causati» da Dio. Vale la pena di notare che il medesimo schema classificatorio è stato individuato nel Marocco contemporaneo e sembra essere predominante nel mondo islamico.

Un altro autore del IV secolo, Sinesio, un platonico convertito al Cristianesimo e autore di un trattato sui sogni, sosteneva che in linea di principio tutti i sogni sono veritieri. Ma non è concesso a tutti di percepire la verità. Gli individui devono acquisire disciplina e abilità per poter decifrare i sogni per se stessi; non essendone capaci si sottomettono a una vergognosa dipendenza dagli interpreti, che di per sé porta a una comprensione del tutto inadeguata della rivelazione divina. Come Plotino, anche Sinesio sosteneva che tutte le parti dell'universo si trovano in un rapporto di dipendenza reciproca, cosicché ciascun fenomeno è una «scrittura facilmente leggibile del futuro» e l'uomo stesso fa parte di questa universale semiologia della na-

tura. Se, per ipotesi, fossero capovolti i consueti rapporti soggetto-oggetto e si immaginasse che gli uccelli, per esempio, avessero intelligenza, ne deriverebbe logicamente che gli uccelli osserverebbero gli uomini per predire il futuro. Ne deriverebbe l'«antroposcopia». La conoscenza, dunque, consiste nel «leggere» ciò che è inscritto nella natura, attraverso i sogni, i movimenti degli astri oppure il volo degli uccelli.

La fede cristiana, tuttavia, si accostò alle idee divinatorie associate ai sogni anche in un altro modo: attraverso la concezione dell'anima o del principio vitale. Le anime, infatti, possono essere sane oppure malate, condizioni che – come affermarono i pitagorici – sono determinate non dall'assenza o dalla presenza di qualche particolare qualità, ma dal perfetto equilibrio degli elementi che le costituiscono (cioè dei quattro umori). Secondo Aristotele e altri autori, sia cristiani che non cristiani, i sogni veritieri non provengono dal comune buon senso o da un uso appropriato dei sensi, ma da una natura eccezionale e dalla grandezza d'animo (si veda la *Poetica* di Aristotele). Secondo Aristotele, i poeti hanno bisogno di sperimentare direttamente le emozioni provate dai loro eroi: una esperienza che egli associava con l'estasi. Aristotele sosteneva inoltre che questa grandezza d'animo costituiva, in realtà, un segnale che gli uomini eccezionali e i poeti sono particolarmente vulnerabili dalla malinconia, che veniva ritenuta una malattia dell'anima oppure, più precisamente, del fegato, sede delle emozioni. Plutarco, invece, si opponeva all'opinione dominante secondo la quale tutti i malinconici facevano sempre sogni veritieri; egli affermava invece che era inevitabile che ogni tanto ne dovessero fare, dal momento che sognavano così tanto. Ragionando sulla stessa linea e sostenendo, come Sinesio, che tutti i sogni sono veritieri, Tertulliano osservava che «noi riceviamo i sogni da Dio, non essendoci nessun uomo così stolto da non aver mai conosciuto un sogno che si è realizzato» (*De anima*). L'autore di un trattato sulla malinconia molto ammirato da Galeno, un certo Rufo di Efeso, sosteneva che le attività della mente sono la causa diretta della malinconia.

Una caratteristica fondamentale dei sogni nel mondo greco e romano è la varietà dei modi in cui venivano utilizzati socialmente e psicologicamente. Per gli Scettici, che si opponevano alla divinazione e per i quali l'*ataraxia* (libertà dal turbamento e dall'eccitazione mentale) era il fine, i sogni potevano essere selezionati in base alla loro conformità alle idee sulla conoscenza desiderabile, consentendo pertanto al sognatore di rimanere perfettamente imperturbabile. Per gli Stoici, socialmente più impegnati, i sogni riflettevano la fortezza di fronte al dolore, come in Aristide. Per altri, invece, riflettevano stati estatici ed emozioni soverchianti. A volte ciò viene espresso razionalmente riferendosi all'origine (causa) di ciascun tipo di sogno. I sogni significativi, per Aristotele, devono per forza provenire dall'interiorità, dal momento che non esistono sogni provenienti da Dio. Per Tertulliano, al contrario, tutti i sogni sono inviati da Dio. E Artemidoro afferma che spesso il tipo di sogno non può essere determinato fino a quando esso non si è realizzato oppure non è stato interpretato, mettendo così in evidenza la natura contingente della conoscenza onirica e dei rapporti sociali che guidano ciascuna interpretazione.

***L'Oneirocritica di Artemidoro.*** Il più importante testo sui sogni dell'intero periodo greco e romano è quello di Artemidoro di Daldis (II secolo d.C.), che compose il suo libro in base alle istruzioni ricevute in sogno. Dedicato all'imperatore Adriano e scritto per il figlio di Artemidoro, l'*Oneirocritica* (interpretazione dei sogni) risulta profondamente originale. Si tratta del trattato più ampio e più sistematico sui sogni prima di Freud e contiene una approfondita analisi dei sogni della vita quotidiana, esaminati nei termini delle particolari circostanze sociali, fisiche e psicologiche del sognatore.

In linea generale, Artemidoro può essere accostato agli scettici per la sua teoria della conoscenza e della divinazione. Ma il vocabolario che egli usa per descrivere gli effetti dei sogni, in effetti, trova un parallelo più puntuale nelle discussioni astrologiche (Claes Blum, *Studies in the Dream Book of Artemidoros*, Uppsala 1936, p. 47). E l'opera risulta caratterizzata da quello che Blum ha definito «uno speciale stile mantico» (p. 50).

La divinazione non era, comunque, incompatibile con la scienza, almeno non per Artemidoro e per gli altri autori di quell'epoca. La maniera in cui Artemidoro tratta il tema dei sogni e della loro interpretazione è apertamente «scientifica», il che significa che è fondata sull'esperienza e sull'osservazione attenta. Se nel mondo della natura l'astrologia e l'astronomia erano state collegate in modo assai stretto, allora non deve sorprendere l'intima associazione che fu realizzata nel mondo fisico tra i sogni e le interazioni sociali. Per Artemidoro, infatti, la divinazione era una teoria totale della conoscenza, in cui l'interpretazione dei sogni occupava la posizione centrale, come scienza di tutte le scienze divinatorie. Se Artemidoro è stato definito un empirico, egli è anche un umanista, in quanto la sua scienza dell'interpretazione dei sogni presuppone una teoria totalizzante della conoscenza e del pensiero.

Tra le fonti di Artemidoro vi sono Posidonio, Macrobio e Cicerone. Come Platone, che nella *Repubblica* avanza la teoria che la moderazione e la giustizia consentono all'anima di acquisire la verità nel sonno, così

Cicerone (*De divinatione* 1,60) osserva che quanto più un uomo è libero dalle passioni, tanto più è probabile che faccia sogni profetici. L'idea che i grandi uomini facciano sogni profetici – e che si possano fare sogni profetici soltanto quando le passioni sono perfettamente imbrigliate – compare nei primi autori cristiani, come Tertulliano, e negli scritti degli Stoici, i quali, come Platone, sostengono la necessità di una *élite* di filosofi-statisti. Queste idee riflettono ancora una volta quel netto dualismo tra mente e corpo che, nei primi tempi del Cristianesimo, costituiva un interesse fondamentale per tutti coloro che, in un'epoca di angoscia, cercavano di definire il rapporto tra individuo e società. Sia per i pagani che per i cristiani, dunque, solamente chi è puro nella mente e nel corpo può ricevere sogni profetici.

Secondo Macrobio (395-423 d.C.), per esempio, i sogni si dividono in quattro categorie: 1) quelli provocati dal corpo e dai suoi bisogni (*ventris plenitudo vel inanitas*); 2) quelli provocati dall'*illusio*; 3) sogni profetici in cui la *cogitatio* viene oscurata dall'*illusio*; e 4) rivelazioni provenienti direttamente dalla divinità, in cui si verifica una cooperazione tra la divinità e l'anima (*revelatio* e *cogitatio*). Queste rivelazioni dirette sono di due tipi, *oraculum* e *visio*: l'*oraculum* è un messaggio divino verbale, mentre la *visio* è una immagine inviata da Dio. Gli autori cristiani invertono semplicemente queste categorie, ponendo i sogni messaggeri di Dio all'apice della lista e i sogni derivanti dalle passioni del corpo all'estremità opposta. Le classificazioni del pagano Posidonio e del cristiano Tertulliano, per esempio, sono sostanzialmente le stesse, senonché Tertulliano al posto degli spiriti dell'aria pone il diavolo e al posto della divinità panteistica mette Cristo. Agli *immortales animi* di Cicerone, infine, Tertulliano sostituisce i demoni.

Come si può immaginare, Artemidoro dedicò la sua opera alle due categorie intermedie, sia perché i suoi metodi *empirici* gli imponevano di limitarsi ai sogni che egli era in grado di interpretare, sia perché i suoi principi di interpretazione non potevano essere programmatici. Essi risultano piuttosto fondati sulle circostanze, come la materia stessa del sogno. Per Artemidoro, infatti, le realtà esterne influenzano chiaramente i tipi di sogni di cui egli tratta nella sua opera. Come nella concezione di Freud del «residuo diurno» del sognatore, tra le «circostanze» possiamo porre la ricchezza, l'età, la professione, la nazionalità e la classe sociale del sognatore, così come lo sfondo e l'ambientazione del sogno, e quando e come è stato sognato. Tuttavia anche i caratteri individuali del sognatore rivestono grande importanza per le interpretazioni di Artemidoro, che fa affidamento principalmente sul contesto specifico per fondare le sue pretese di approccio scientifico.

Artemidoro utilizza sistemi classificatori che non possono essere chiaramente distinti dalle corrispettive teorie cristiane sulla conoscenza. Si può dire, infatti, che i membri di qualunque società hanno le loro opinioni sui vari tipi di sogni di cui hanno esperienza, anche se i loro sistemi interpretativi privilegeranno inevitabilmente determinate categorie di lettura dei sogni a scapito di altre. I due unici tipi di sogni di cui Artemidoro *non* tratta sono quelli chiaramente divinatori e quelli esclusivamente fisici: l'analisi del contesto e i metodi empirici di interpretazione si adattano perfettamente ai sogni di tipo intermedio, ma non si possono applicare ai sogni che riguardano soltanto l'anima oppure solamente il corpo.

Il consueto dualismo tra anima e corpo si trova riflesso, da un lato, nell'idealizzazione dei sogni ritenuti più chiari e più desiderabili e nelle comunicazioni divine più significative (vale a dire quelle sacre), e, dall'altro, nella condanna dei sogni ritenuti fondati sulle necessità e sulle sensazioni del corpo (vale a dire i sogni profani). Nella fede cristiana questo problema risulta esacerbato dalla dicotomia fra sogni inviati da Dio e sogni inviati dai demoni. Una tale dicotomia esiste anche nell'Islamismo, ma viene mitigata dalla presenza di un enorme numero di demoni. Il dualismo tra anima e corpo contribuisce dunque ad approfondire e a individualizzare i valori religiosi e culturali relativi ai sogni, fondandoli sulla fede e sull'esperienza personali.

**Sogni iniziatici: lo sciamanismo siberiano.** In Siberia e nelle regioni dell'Artico, i sogni di iniziazione degli sciamani contengono uno (o alcuni) dei seguenti temi: smembramento, seguito da ricomposizione degli organi interni e delle viscere; dialogo con gli esseri soprannaturali oppure con gli spiriti e le anime degli antenati defunti; rivelazioni di tecniche e di segreti attraverso lo strumento onirico. Mircea Eliade (1964) descrive il caso di un candidato sciamano che sogna di essere completamente smembrato: le sue membra vengono staccate e separate dalle giunture con uncini di ferro, le sue ossa spolpate, i fluidi del suo corpo scartati e gli occhi strappati dalle orbite. Dopo essere stato così fatto a pezzi, l'uomo viene infine ricomposto e tenuto insieme con il filo di ferro. I Buriati non soltanto hanno «sogni di malattia» di tipo iniziatico, ma credono che nei sogni iniziatici gli sciamani vengano spesso cucinati, oltre che smembrati. Sogni così intensamente angoscianti, che minacciano addirittura l'integrità dell'io corporeo, sono presentati come sogni dotati di un potere soverchiante. Rimane una piccola questione: la possibilità per il candidato di accettarli oppure di ri-

fiutarli. Come se ciò non bastasse, in moltissimi casi il giovane che fa questo genere di sogni iniziatici non decide di diventare uno sciamano, anche se egli percepisce che il sogno lo chiama in quella direzione; egli rifiuta, senza timore, e continua per la sua strada, fino a quando non viene colpito da un male mortale. A questo punto si realizza quello che potrebbe sembrare un patto con le forze terrificanti: il candidato accetta di diventare uno sciamano in cambio del recupero della propria salute.

**Mito, storia e religione nel sogno: le religioni degli Indiani dell'America settentrionale.** L'idea del corpo che giace addormentato e con i sensi offuscati, mentre l'anima o il principio vitale subisce alcune metamorfosi nel corso di una esperienza di tipo religioso, ci aiuta a comprendere le varie funzioni attribuite ai sogni nelle religioni degli Indiani dell'America settentrionale. Come ricorda Hallowell (1976), gli Ojibwa credono che gli adolescenti, per poter diventare uomini socialmente accettabili, debbano trascorrere periodi di tempo del tutto privi di sogni, in cui acquisiscono i poteri dei loro soprannaturali spiriti custodi, in cambio della promessa di fare oppure di non fare certe cose. Ci si potrebbe ricollegare al concetto kantiano di imperativo morale e categorico (*Kritik der reinen Vernunft*, 1781; trad. it. *Critica della ragion pura*, Bari 1991). L'obbedienza cieca alle ingiunzioni morali che entrano in conflitto con l'interesse personale risulta quasi sempre espressa, in ogni parte del mondo, appunto attraverso i sogni. Questi imperativi morali sono forze potenti che sono state di volta in volta interpretate logicamente (Kant), psicologicamente (Freud) oppure sociologicamente (Durkheim).

La privazione dei sogni degli Ojibwa costituisce una esperienza sacra e religiosa: le condizioni essenziali per questa esperienza sono che il ragazzo sia puro e pulito, che non abbia mai avuto rapporti sessuali e che osservi preventivamente alcuni divieti rituali. Durante questo periodo, lo si allontana dal contatto con la terra e gli si insegna ad arrampicarsi sopra un albero, fino a una sorta di nido costruito per lui solamente; né cibo né bevanda deve passare attraverso le sue labbra. La successiva ricerca dei sogni è vista come l'esperienza più importante nella vita di un uomo: da essa deriva conoscenza, potere, forza e buona fortuna. «Se sogni bene, allora tu avrai una vita lunga e buona», disse un nonno al nipote all'epoca della sua astensione dai sogni (Hallowell, 1976, p. 384).

Come abbiamo visto nel caso delle esperienze sciamaniche, la preparazione al sogno prevede privazione e dolore (in questo caso: fame), oltre all'isolamento. Come nel caso della religione greca e romana e delle origini del Cristianesimo, il corpo viene mortificato affinché l'anima, o il principio vitale, possa entrare in contatto con gli esseri divini.

Anche tra i Diegueño dell'America settentrionale, i sogni angosciosi vengono interpretati da un «medico dei sogni», che distingue in primo luogo tra sogni significativi e sogni insignificanti. Tra questi ultimi sono compresi i «sogni d'amore».

La celebre ricerca delle visioni tra gli Indiani delle Praterie implica analogamente il tentativo di risolvere il dualismo tra anima e corpo attraverso il sacrificio del corpo. La ricerca delle visioni si fonda sulla conoscenza e sul potere acquisiti dall'anima in occasione del sogno-visione. Mentre tra i Winnebago e gli Algonchini centrali gli adolescenti partivano alla ricerca dei sogni-visioni, presso gli Indiani delle Praterie le visioni erano ricercate dagli uomini adulti, i quali, nelle aree più occidentali (per esempio tra i Cheyenne), si infliggevano spesso durissime torture. Alcuni arrivavano fino a spezzarsi le articolazioni delle dita. A proposito del culto del sole, Clark Wisler descrive la tortura alla quale si sottoponevano gli Indiani delle Praterie come l'atto di «nutrire il sole con i pezzi del proprio corpo».

I Mohave e le tribù del basso Colorado credevano che i sogni fossero la fonte della conoscenza e della religione. I sogni significativi, quelli che trasmettono potere, sono in questo caso chiaramente distinti da quelli meno significativi, legati invece al corpo (per esempio i sogni sessuali). I sogni che trasmettono potere sono per definizione connessi al contatto con le divinità e con gli antenati mitici. Questi sogni venivano spesso considerati come autentici miti. Dal momento che si riteneva che ogni genere di conoscenza di una qualche importanza provenisse dai sogni, le teorie mohave sui sogni riguardavano in maniera abbastanza evidente sia il campo sociale che quello epistemologico. I Mohave credevano che i poteri magici, la conoscenza dei miti, le abilità rituali, i canti e le tecniche terapeutiche avessero tutti origine dai sogni. A.L. Kroeber ha definito quella dei Mohave una «cultura del sogno». George Devereux (1957) ha confrontato i loro miti e i loro sogni, notando che i miti possono essere stati soltanto sognati in forma condensata o allusiva. Poiché ogni genere di narrazione è inseparabile dal fascino e dal piacere legati all'ascoltare belle storie, le abilità narrative che si manifestano nella recitazione dei sogni e dei miti erano importanti non soltanto, semplicemente, per l'apprendimento del sogno, ma anche per l'accettazione sociale della conoscenza sognata. Si credeva, inoltre, che i miti dovessero essere sempre sognati dagli sciamani per essere veri. «Ogni sciamano narra una storia differente della creazione», disse un mohave a Devereux. «La si può sentir narrare in diversi modi. Tutte le storie si riferiscono al medesimo evento, ma è

differente il modo di raccontarlo, come se lo riferissero testimoni diversi, che si ricordano o si dimenticano alcuni particolari. È come se un indiano, un negro e un francese raccontassero la medesima storia, oppure come se diverse persone descrivessero un incidente stradale del quale noi stessi siamo stati testimoni» (Devereux, 1957, p. 1036).

**Sogni, dolore e rituale pubblico: Australia e Pacifico meridionale.** Come Roheim (1952) e altri hanno osservato, le tribù dell'Australia centrale parlano spesso della storia come del «Sogno»: attraverso i sogni, infatti, può essere conosciuta e resa presente la storia del clan, così come i luoghi fondamentali e gli spiriti del gruppo, e la narrazione dei sogni si sovrappone al mito, alla storia, alle credenze e ai riti totemici. Come già nell'America settentrionale, anche qui ci troviamo di fronte alla credenza che la conoscenza essenziale (l'intera cultura?) viene sognata.

Baldwin Spencer e F.J. Gillen (*The Northern Tribes of Central Australia*, London 1899) hanno riferito alcuni sogni iniziatici di medici e sciamani australiani che assomigliano in maniera sorprendente a quelli degli sciamani siberiani. Ci sono tre tipi fondamentali di esperienze iniziatiche. Nel primo tipo, il candidato si reca all'imboccatura di una grotta e cade addormentato, una pratica simile all'incubazione diffusa nelle regioni del Mediterraneo antico. Durante il sogno, uno spirito si presenta all'anima del candidato, che ha aspetto corporeo, e gli trafigge il collo con una lancia, facendogli un grosso buco nella lingua. Un secondo colpo di lancia gli stacca di netto la testa. Così decapitato, inevitabilmente il candidato sciamano soccombe. Viene allora portato nella grotta, dove gli vengono assegnati nuovi organi con i quali fa infine ritorno nel mondo degli uomini, dove trascorre l'anno successivo imparando i segreti della professione da altri sciamani. Nel secondo tipo di esperienza iniziatica, il candidato sciamano si reca a sognare all'imboccatura di una grotta e in sogno viene rapito nell'oltretomba dagli Uomini del Sogno. Nel terzo tipo, infine, egli deve trascorrere un lungo periodo in un posto deserto, dove due anziani sciamani gli infiggono nel capo due cristalli di rocca, gli fanno un taglio sulla lingua e un buco sotto le unghie della mano destra.

Anche senza insistere ulteriormente su questo punto, appare chiaro che i riti di iniziazione sono dolorosi e che i candidati non si sottomettono molto volentieri al dolore che viene loro inflitto. Si pensa che la mortificazione del corpo e il dolore inflitto nel corso dei riti e durante i sogni accresca la capacità di «penetrazione» dello sciamano, conferendogli un maggior potere spirituale e culturale. In questi casi, i poteri sognati e la conoscenza sognata «creano» lo sciamano.

I sogni, del resto, «creano» anche i pazienti e in tal modo «creano» i medici che li curano. Derek Freeman (1967) fornisce una vivace descrizione di un rito terapeutico degli Iban (Dayaki del Mare, Borneo), fondato sulla credenza nei demoni. Si pensa che i neonati che muoiono vengono portati via dai demoni o dagli spiriti maligni che hanno avuto rapporti sessuali con le madri dei bambini durante qualche sogno. Lo sciamano insegue gli spiriti maligni e combatte contro di loro in occasione di un rito pubblico, che si rivela assai efficace nell'affrontare il dolore dei genitori e della famiglia e nell'affermare il potere della comunità sulla morte e sulle forze dell'invisibile. L'esempio sottolinea come l'esperienza di un incubo possa essere ritenuta la causa della morte di un neonato e come tali credenze possano essere rappresentate sotto la forma di un terrificante rito pubblico in cui lo sciamano combatte con le forze invisibili degli spiriti e con la morte.

**Demoni, possessione e religione.** Come ha mostrato Ernest Jones, le credenze negli spiriti maligni e nei demoni sono universali, così come lo sono i terrori notturni e gli incubi. In ogni società, infatti, gli uomini sognano di avere rapporti con gli spiriti, esseri seducenti che attraverso metamorfosi si rendono attraenti e desiderabili all'io sensuale e mondano del sognatore, per poi mostrarsi quali realmente sono soltanto dopo aver sedotto il sognatore troppo ingenuo nel suo desiderio. Jones riporta abbondanti materiali adatti a illustrare questa «mistura di emozioni erotiche e apprensive» che caratterizza gli incubi (Jones, 1949, p. 77).

Questi sogni di seduzione spesso danno luogo a provvedimenti terapeutici, come nel caso degli Iban sopra citati. Non di rado, nell'Africa settentrionale, lungo le sponde del Mediterraneo e in altre parti del mondo islamico, il sognatore si risveglia dal suo sogno di seduzione «posseduto» dallo spirito seduttore. Casi di isteria (sia individuale che collettiva) insieme con varie forme di *bouffé delirant* (psicosi acuta, con allucinazioni), risultano spesso legati a queste ansie e a questi desideri sessuali. L'unione di un demone e di un uomo, infatti, si trova talvolta espressa nell'idea di un «matrimonio» tra un *jinn* e l'individuo posseduto. Un simile matrimonio con gli spiriti non soltanto «spiega» l'impotenza sessuale con i partners umani, ma possiede anche uno speciale ruolo in varie malattie che sono concepite come contratte «in sogno». La terapia, in questi casi, consiste nel persuadere o nell'obbligare lo spirito ad abbandonare il corpo del malato. Centinaia di marocchini compiono il loro pellegrinaggio annuale a qualche santuario, esponendo le famiglie a spese anche ingenti. Lì aspettano il sogno che credono li possa guarire, come facevano un tempo i pellegrini che si recavano ai templi di Asclepio. Nella maggior parte dei

casi di possessione «patologica», i pazienti hanno sognato qualche *jinn*, i demoni dell'Islamismo, la cui esistenza viene così vigorosamente imposta su di loro dalla stessa esperienza onirica; anche le famiglie del sognatore devono combattere contro il *jinn* che possiede i loro congiunti ammalati. Anche in altre parte dell'Africa la possessione risulta associata con i sogni.

Non tutte le possessioni, naturalmente, si realizzano esplicitamente nei sogni, né la possessione onirica si trova inevitabilmente associata con la malattia, oppure presenta ovunque un carattere religioso. Appare chiaro, tuttavia, che i sogni rendono i *jinn* e gli altri demoni reali per gli individui: simili sogni alimentano le credenze e i valori culturali. Attraverso i sogni, sia le *élite* che le masse rappresentano il male e la sofferenza e descrivono la propria capacità di affrontarli. Come Melford E. Spiro e altri hanno mostrato, queste rappresentazioni assumono spesso la forma di demoni, di divinità o di situazioni idealizzate. Le ansie e i desideri sessuali hanno sempre generato, in verità, molti demoni e si può forse dire che di demoni sono fatte le religioni.

Inoltre, come I.M. Lewis ha osservato in *Ecstatic Religions* (Harmondsworth 1971; trad. it. *Le religioni estatiche*, Roma 1972), i culti di possessione possono essere di per se stessi forze religiose fondamentali, perché rafforzano nella mente dei credenti i legami tra gli individui, la moralità pubblica, i culti degli antenati e i sistemi cosmologici e divinatori. Sembra improbabile che la possessione possa realizzarsi senza sogni. Nettamente distinti dalla malattia, gli stati estatici sono quelli in cui si entra e da cui si esce: come nel caso dei sogni, si tratta di esperienze transitorie, al di fuori delle quali gli individui necessariamente «si risvegliano».

**Conclusione.** Attraverso i sogni, medici e divinità guariscono, informano e consigliano; attraverso i sogni, demoni e spiriti si impadroniscopno di carne e di sangue, le religioni sono vivificate, gli sciamani acquisiscono i loro poteri e i sovrani costruiscono i templi degli dei. La natura umana esige che noi rappresentiamo e comunichiamo a noi stessi e agli altri certe idee e certe emozioni e che, di conseguenza, proiettiamo le sensazioni interiori nel mondo esterno, proprio come, al contrario, interiorizziamo il mondo naturale e quello sociale. Questo articolo ha esplorato le modalità con cui i sogni, le percezioni dei sogni e i loro sistemi di classificazione rendono manifeste le rappresentazioni sociali e le credenze collettive sulla conoscenza. Quando, per esempio, noi ammettiamo che esistano delle connessioni fra il tempo, la memoria e i sogni, allora le concezioni mohave sulla conoscenza onirica non ci appaiono semplicemente come delle idee relative dal punto di vista culturale, funzionali soltanto per i membri della società mohave e, invece, fantastiche e assurde per i membri delle altre società. Per i Mohave, i sogni fanno parte della teoria della conoscenza, altrettanto pregnante quanto la tradizione divinatoria greco-romana, alla quale noi occidentali dobbiamo gran parte della struttura del nostro pensiero. Nel II secolo, numerose teorie della conoscenza si trovavano riflesse nelle classificazioni, negli atteggiamenti e nelle teorie relative ai sogni. In *ogni* società, in effetti, noi possiamo aspettarci di individuare rapporti tra i sogni e le teorie della conoscenza, tra il mondo umano, soggettivo, sociale, naturale e quello soprannaturale (divino). Nell'antica Roma si credeva che dai sogni derivasse la conoscenza del fato e delle divinità, oltre che la conoscenza della salute fisica, del successo professionale e del benessere spirituale.

Le varie teorie sui sogni qui esaminate suggeriscono che i sogni, proprio perché spezzano il legame di tempo e spazio naturali, rendono palpabile il dualismo che sussiste tra il mondo presente, «naturale» e sensibile, da un lato, e il mondo interiore dell'esperienza passata, delle speranze future e degli dei che vivono all'interno di noi, dall'altro. Quando abbandoniamo il nostro corpo a un sonno profondo, possiamo accedere in sogno ai teatri della mente, dove gruppi familiari interiori recitano conflitti, desideri e paure, fornendoci le più diverse possibilità di interpretazione, di rappresentazione e di creazione.

[Vedi *COSCIENZA, STATI DI*].

## BIBLIOGRAFIA

Ch.A. Behr, *Aelius Aristides and the Sacred Tales*, Amsterdam 1968. Dal momento che Aristide costituisce una fonte importante per chi si interessa di religione e di sogni, di guarigione e di esperienza personale nel mondo romano, questo volume è uno strumento estremamente prezioso. Una approfondita analisi clinica del caso Aristide non è stata ancora tentata.

Ruth Benedict, *The Vision in Plains Culture*, in «American Anthropologist», 24 (1922), pp. 1-23. Una delle migliori trattazioni generali sull'uso culturale del sogno-visione presso varie popolazioni dell'America settentrionale.

A. Bouché-Leclercq, *Histoire de la divination dans l'antiquité*, I-IV, 1879-1882, rist. New York 1975. La trattazione più ampia e completa sulla divinazione nell'antica Roma, che interessa anche lo studio dei sogni e l'epistemologia.

G. Devereux, *Reality and Dream. The Psychotherapy of a Plains Indian*, New York 1951. Uno dei rari esempi di psicoterapia applicata a un indiano americano, che utilizza ampiamente le credenze del paziente nei sogni e negli spiriti custodi.

G. Devereux, *Dream Learning and Individual Ritual Differences in Mohave Shamanism*, in «American Anthropologist», 59 (1957), pp. 1036-45. Ottima analisi del processo di apprendi-

mento attraverso il sogno, questo articolo esamina i sogni come origine dei miti e dei canti dei Mohave.

E.R. Dodds, *The Greeks and the Irrational*, Berkeley 1951 (trad. it. *I Greci e l'irrazionale*, Firenze 1973). Il capitolo sui sogni è un classico, non ancora superato.

Emma J. e L. Edelstein, *Asclepius*, I-II, Baltimore 1945. L'opera fondamentale sulle iscrizioni nei santuari di Asclepio.

M. Eliade, *Le Chamanisme et les techniques de l'extase*, Paris 1951, (trad. it. *Lo Sciamanismo e le tecniche dell'estati*, Roma 1954). Trattazione fondamentale sullo sciamanismo e sull'estasi, con straordinario materiale sui sogni.

T. Fahd, *La divination arabe. Études religieuses, sociologiques et folkloriques sur le milieu natif de l'Islam*, Leiden 1966. Enorme quantità di fatti e di informazioni, ma interpretazione non sempre adeguata: il volume è comunque essenziale.

R. Firth, *The Meaning of Dreams in Tikopia*, in E.E. Evans-Pritchard et al. (curr.), *Essay Presented to C.G. Seligman*, London 1934, pp. 63-74. Una delle trattazioni più raffinate sui sogni in ambiente etnografico.

D. Freeman, *Shamman and Incubus*, in «Psychoanalytic Study of Society», 4 (1967), pp. 315-43. Forse la migliore descrizione della celebrazione pubblica di una guarigione operata da un guaritore che agisce in base alla fede nei sogni.

S. Freud, *Die Traumdeutung*, I-II, Wien 1900 (trad. it. *L'interpretazione dei sogni*, Torino 1985). La fondamentale opera di Freud sui sogni e sull'irrazionalità.

G.E. von Grunebaum e R. Caillois (curr.), *The Dream and Human Societies*, Berkeley 1966 (trad. it. *Il sogno e le civiltà umane*, Bari 1966). Una fonte indispensabile per i lettori interessati ai sogni, alla religione e alla cultura, che offre un'ampia gamma di prospettive, tratte da varie discipline.

A.I. Hallowell, *Contributions to Anthropology*, Chicago 1976. Contiene numerosi studi che sono ormai dei classici degli studi antropologici sulle teorie degli Ojibwa a proposito dei sogni e della conoscenza.

Mary Hamilton, *Incubation or the Cure of Diseases in Pagan Temples and Christian Churches*, London 1906. Opera classica sull'usanza di dormire per scopi onirici all'interno dei santuari.

E. Jones, *On the Nightmare*, London 1949. Nonostante il taglio psicanalitico eccessivamente dogmatico, una fonte importante sull'incubo nella tradizione europea.

B. Kilborne, *Pattern, Structure, and Style in Anthropological Studies of Dreams*, in «Ethos», 9 (1981), pp. 165-85. Una delle poche trattazioni generali sui sogni nella letteratura antropologica.

J.S. Lincoln, *The Dream in Primitive Cultures*, London 1935. L'unico testo dedicato allo studio comparato delle funzioni culturali dei sogni in varie società, soprattutto dell'America settentrionale.

A.L. Oppenheim, *The Interpretation of Dreams in the Ancient Near East*, in «Transactions of the American Philosophical Society», 46 (1956), pp. 179-373. L'opera classica sull'interpretazione dei sogni nell'antica Mesopotamia.

G. Róheim, *The Gates of the Dream*, New York 1952 (trad. it. *Le porte del sogno*, Firenze 1973). Un prezioso, seppur talora grossolano ed eccessivo, compendio delle teorie sui sogni presso le tribù dell'Australia centrale.

*Les songes et leur interpretation*, II: *Sources orientales*, Paris 1959. Una raccolta eccellente di articoli sull'interpretazione dei sogni in diverse tradizioni letterarie.

Barbara Tedlock (cur.), *Dreams in Cross-cultural Perspective*, Santa Fe 1984. Utile raccolta di documenti antropologici e linguistici.

V. Turner, *Divination*, in *A Dictionary of the Social Sciences*, New York 1964.

D. Tuzin, *The Breath of the Ghost. Dreams and the Fear of the Dead*, in «Ethos», 3 (1975), pp. 555-78. Analisi etnografica che collega la credenza negli antenati mitici e la fede nei sogni.

J.-P. Vernant et al. (curr.), *Divination et rationalité*, Paris 1974 (trad. it. *Divinazione e razionalità*, Torino 1982). Una raccolta di articoli di grande interesse relativi alla divinazione nel mondo antico: contiene alcune delle più sottili analisi della divinazione e delle teorie della conoscenza attualmente disponibili.

BENJAMIN KILBORNE

**SONNO.** Il sonno, proprio perché è una condizione periodica e ricorrente di inattività, caratterizzata anche da una alterazione della coscienza, rappresenta una linea di demarcazione all'interno dell'esperienza umana. A prescindere dalla valutazione e dalla interpretazione che le varie culture danno a tale realtà, il sonno si presenta come uno stato del tutto differente rispetto a quello proprio della vita ordinaria, ossia dalla condizione di veglia. Dunque, proprio in virtù di queste sue qualità, è divenuto universalmente un oggetto di interesse e di rappresentazione all'interno della religione. Le varie tradizioni religiose, i simbolismi e i riti che riguardano il sonno sono posti in stretto rapporto con l'interpretazione che la religione dà della notte e del ruolo dei sogni, con la valutazione della morte e, infine, con i temi collegati a quelli che sembrano essere i suoi contrari: l'alba e il risveglio.

**Mitologie del sonno.** Figure e concetti associati al sonno compaiono in numerose mitologie e tradizioni popolari.

***Personificazioni del sonno.*** Anche se figure personificate del sonno compaiono nella mitologia, nella poesia e nelle rappresentazioni artistiche, raramente costituiscono esse stesse il centro di una attività cultuale. Tali personificazioni, piuttosto, spesso mettono in luce le valutazioni ambigue che il sonno riceve: se per un verso, infatti, esso è considerato pacifico e ristoratore, per l'altro è ritenuto simile alla morte. Per esempio: anche se l'antico testo iranico del *Vispe Ratavo* (7,4) raccomanda il culto del sonno, tuttavia di solito, nell'ambito di quella medesima tradizione, si ritiene che il sonno sia una forza negativa controllata dal demone Būshyastā; in India, inoltre, le ambigue divinità

Rudra (*Kaivalya Upaniṣad* 6-9) e Śiva (*Uṇādi Sūtra* 1,153) hanno volentieri ricevuto l'appellativo di signori del sonno.

Ma la personificazione del sonno che presenta un livello di sviluppo maggiore si trova nell'ambito della tradizione greco-romana e riguarda l'arcaica figura di Hypnos (in latino: Somnus). Il poeta Esiodo (VIII secolo a.C.) collocò in maniera schematica Hypnos e suo fratello Thanatos (la Morte) insieme alla razza dei Sogni, figli della Notte generati per via non sessuale. Il Sonno è l'amico dell'uomo; la Morte, invece, la sua spietata avversaria (*Teogonia* 211ss., 756-66). In altri documenti artistici e poetici, i legami di fratellanza tra Sonno e Morte risultano ulteriormente sviluppati, in quanto i due vengono rappresentati come fratelli gemelli (*Iliade* 14,231). Hypnos, oppure Somnus, appare personificato in un piccolo uccello alato, in un bambino oppure in un giovane guerriero. In alcune tradizioni, il Sonno tiene con sé un corno o uno stelo di papavero, da cui fa stillare un liquido che provoca l'assopimento. L'unico esempio attestato di un regolare culto sacrificale rivolto a Hypnos si trova a Trezene (Pausani, II,31,3); mentre di solito è piuttosto Hermes, nel suo ruolo di guida dei sogni, a essere oggetto di libazioni notturne e di suppliche per ottenere un buon sonno.

***Divinità dormienti.*** In una elaborazione più complessa, la nozione di divinità dormienti è legata a modelli fondati sui cicli dell'universo e consistenti nella periodica dissoluzione e nella successiva nuova creazione del mondo. In conformità a questi schemi, alla fine di ciascuno dei cicli del mondo, Viṣṇu cade addormentato sul dorso del serpente cosmico (Śeṣa oppure Ananta). Nei testi puranici più tardi, Nidrā, la dea personificata del sonno, viene presentata mentre entra nel corpo di Viṣṇu. Viṣṇu dorme finché Brahmā non comanda a Nidrā di andarsene, di modo che Viṣṇu possa finalmente svegliarsi e dare vita a una nuova creazione del cosmo (*Mārkaṇḍeya Puraṇā* 81,53-70). Secondo la tradizione, ogni anno Viṣṇu sarebbe soggetto anche a un periodo di sonno. Durante i mesi del monsone, che cominciano tra giugno e luglio, infatti, Viṣṇu – e pertanto il mondo – dorme (*Padma Puraṇā* 63,125). Nelle tradizioni tarde si pensa che durante questo periodo sia Indra ad assumere le funzioni proprie di Viṣṇu (*Harivaṃsá* 50,26).

La nozione di una divinità soggetta a periodi ricorrenti di sonno non è insolita e si può trovare espressa nel rito così come nel mito. Si ha notizia, per esempio, di un rito annuale praticato in Siria, detto del «risveglio» di Melqart-Herakles (Giuseppe Flavio, *Antichità giudaiche* 8,146); mentre in Egitto, dai tempi antichissimi e fino al periodo romano, il servizio quotidiano nel tempio iniziava con un inno per risvegliare il sole (*Testi delle piramidi* 573).

Le divinità, tuttavia, più comunemente sono oggetto di culto proprio perché sono prive di sonno e pertanto sono in grado di vedere ogni cosa. Jahvè (Sal 121,3s), gli Aditya (*Ṛgveda* 2,27,9), Mitra (*Ṛgveda* 3,59,1), Ahura Mazda (*Vidēvdāt* 19,20), Sraosha (*Yasht* 11,10ss.) e altri personaggi divini vengono lodati proprio perché non dormono mai. Un motivo particolare, poi, è quello della divinità dotata di molti occhi, alcuni dei quali sono sempre aperti, mentre altri dormono, garantendo così la sua onniscienza (per esempio, Argos ed El-Kronos nel racconto di Filone di Byblos). Il motivo opposto, quello di una divinità dormiente e perciò priva di potere, si trova rappresentato negli insulti rivolti da Elia ai sacerdoti di Baal (1 Re 18,27s.) e in certi miti dualistici relativi alla creazione che si diffusero nel Cristianesimo dell'Europa orientale. In queste narrazioni, infatti, si afferma che il sabato successivo alla creazione il Diavolo si mise all'opera mentre Dio stava dormendo.

***Il sonno nei racconti eroici e nel folclore.*** Uno dei temi folclorici più ricorrenti è quello di un lungo sonno, un motivo in cui il sonno appare come una sorta di sospensione dell'animazione che dura per un certo periodo di anni. Anche se occasionalmente l'accento è posto sul sonno perpetuo, considerato alla stregua di una punizione oppure, in alternativa, di un dono (concezioni entrambe presenti in versioni diverse del mito dell'eroe greco Endimione), più spesso viene fissato un termine. Assai famoso è il racconto, mescolato a tinte escatologiche e ampiamente diffuso, dell'Imperatore Dormiente, addormentato dentro a una grotta oppure a una montagna. Federico Barbarossa si ritiene che si sia addormentato nel Kyffhäuser, seduto a una tavola di marmo attorno alla quale siedono i suoi cavalieri, disposti ad attendere in eterno il suo risveglio. Quando infatti si sveglierà, guiderà la Germania in una gloriosa battaglia e inaugurerà una nuova età dell'oro. Lo stesso tipo di affermazione viene fatta per Carlo Magno, addormentatosi su una collina vicino a Paderborn, per Wittekind (Vitichindo) in Westfalia, per Sigfrido a Geroldseck, per Enrico I a Goslar, per Tommaso di Erceldoune sulle colline di Eildon e per altri personaggi ancora. A loro volta, queste credenze possono fornire ulteriore sostegno a movimenti apocalittici, come nel caso, nel corso del XIV secolo, dei flagellanti di Turingia capeggiati da Konrad Schmid. Questo stesso motivo ricorre anche nell'agiografia di uomini saggi: si ricorda, per esempio, che Epimenide dormì per cinquantasette anni nella caverna dittea vicino a Cnosso, Shim'on bar Yoḥ'ai in Palestina per dodici, Zalmoxis in Tracia per tre.

La celebre leggenda dei Sette Dormienti di Efeso, che fu messa per iscritto per la prima volta in una lingua occidentale da Gregorio di Tours nel VI secolo, è riuscita a introdursi anche nel Corano (18,8-25). La leggenda racconta che sette cristiani, fermamente ostili all'idolatria, rimasero addormentati in una grotta per trecentosessantasette anni e si svegliarono poi all'epoca del regno di Teodosio II. Poi ritornarono a dormire, per non essere più svegliati fino alla resurrezione finale. Analoghe, anche se non presentano il motivo del letargo all'interno di una grotta, sono le leggende ebraiche relative a due figure di dormienti durante un periodo di tribolazione: Abimelech l'Etiope, del quale si dice che dormì per sessantasei anni a partire dall'epoca in cui i babilonesi distrussero il Tempio di Gerusalemme; e Ḥoni ha-Me'aggel («colui che fa cerchi»), che dormì invece per settanta anni, secondo un racconto a partire dalla distruzione del Tempio, secondo un altro, invece, dal periodo del conflitto tra Aristobulo II e Ircano II.

Ugualmente ricorrente, anche se non è stato ben organizzato in uno schema narrativo, è il motivo del sonno magico, assai noto attraverso racconti come quello della Bella addormentata, dove una pozione, un incantesimo oppure un oggetto provocano un sonno non naturale, che in alcuni casi non si può interrompere, mentre in altre narrazioni deve essere interrotto ora ricorrendo a una magia di senso opposto, ora invece grazie a un atto di interferenza incidentale o del tutto innocente.

Nelle saghe eroiche di ricerca, l'eroe viene spesso sottoposto a una prova, per esempio non può dormire finché la ricerca non è stata portata a termine. L'esempio più famoso di questo genere ha un esito negativo: si tratta del fallimento dell'impresa di Gilgamesh. In queste saghe, l'eroe spesso affronta un avversario insonne, come il dragone che nelle *Argonautiche* custodisce il vello d'oro, che viene infine sconfitto da Giasone grazie all'intercessione di Medea e grazie al suo inno magico che invoca: «Sonno, il più elevato tra gli dei» (Apollonio Rodio 4,146).

***Perdita dell'anima e trasformazione.*** Una tradizione che ha avuto una diffusione estremamente ampia afferma che durante il sonno l'anima si separa dal corpo e che ne seguirà la morte se l'uomo viene svegliato oppure il suo corpo viene spostato prima che essa ritorni. Tale credenza è tanto diffusa che E.B. Tylor la ritenne una delle esperienze umane fondamentali, da cui avrebbe avuto origine la religione, e James G. Frazer dedicò il terzo volume del suo *The Golden Bough* (1911, New York 1959; trad. it. *Il ramo d'oro*, Torino 1990; Roma 1992) allo studio delle diverse forme in cui questa concezione si è manifestata.

Una tematica strettamente collegata a quella dell'anima che si può separare dal corpo è rappresentata dalla nozione del sonno come un momento in cui si può cambiare forma (cosa che è stata spesso espressa nel folclore attraverso racconti di uomini che in origire erano animali). [Vedi *METAMORFOSI*, vol. 4]. Queste tradizioni hanno raggiunto il loro livello più completo di elaborazione all'interno dello sciamanismo. Lo sciamano infatti è, tra le altre cose, un esperto nel recuperare le anime disperse, perché è in grado di raggiungere uno stato di *trance*, simile a quello del sonno, che gli consente di andare a cercarle. [Vedi *SCIAMANISMO*, vol. 2]. Nell'America meridionale, una delle prove che si esegue per accertare le abilità di un candidato al ruolo di sciamano riguarda proprio il fatto che tale aspirante abbia sperimentato lunghi periodi di sonno profondo. In tutte le varie forme dello sciamanismo, il ritorno dello sciamano da un viaggio estatico è comunemente descritto come un «risveglio». Durante il suo viaggio, infatti, lo sciamano cambierà spesso forma. Snorri Sturluson, per esempio, ci offre una descrizione degli attribuiti sciamanici propri del dio norvegese Odino, in cui sono poste in risalto le caratteristiche di questo insieme correlato di elementi: mentre il suo corpo giaceva «come se stesse dormendo o come se fosse morto», egli assunse la forma di un uccello, di un animale, di un pesce o di un serpente e viaggiò verso terre lontane «per commissioni sue oppure di altri uomini» (*Ynglingasaga* 7).

**Riti del sonno.** Pratiche religiose relative al sonno oppure all'interruzione del sonno sono tipiche di molte tradizioni.

***Posizione sociale.*** Una questione fondamentale che interessa il cerimoniale religioso è quella di stabilire chi dorme con chi. Ma questo non riguarda solamente il problema se permettere o meno la pratica della sessualità. Nell'ambito di molte società, infatti, un elemento che segna il passaggio all'età adulta per gli uomini è rappresentato dal fatto che questi risiedono segregati all'interno delle case degli uomini, un luogo in cui si svolgono alcuni riti segreti e che viene proibito alle donne. Gli elementi dei riti iniziatici di separazione ruotano intorno a questo mutamento della posizione sociale.

In altre società, invece, il progetto per la costruzione della casa di famiglia rappresenta una mappa di tali rapporti sociali e sessuali. Nella Thailandia centrale, per esempio, soltanto alcuni membri della famiglia dormono nella camera da letto; altri parenti stretti possono entrare nella camera ma non possono dormirvi; gli ospiti, invece, si limitano a occupare una stanza di ingresso, separata dalla camera da letto da una soglia chiaramente demarcata.

***Incubazione.*** È una usanza abbastanza comune recarsi presso un particolare luogo sacro per dormirvi, così da conseguire uno scopo di natura religiosa. Molto spesso tale comportamento è dettato dalla necessità di ottenere una rivelazione oppure una guarigione. Mentre il primo atteggiamento può richiamare facilmente alla memoria, per esempio, quello analogo degli Indiani che si comportano allo stesso modo quando ricercano volontariamente un sogno, il secondo modo di fare, invece, rievoca esplicitamente quei principi e quelle dottrine che in genere giustificano l'esistenza stessa dei santuari. La più ricca testimonianza di un culto di incubazione è forse quella di Elio Aristide (II secolo), il quale ci ha lasciato nei suoi *Insegnamenti sacri* un resoconto di queste esperienze avvenute in vari templi di Asclepio nell'arco di un periodo di ventisette anni.

***Interruzione o privazione del sonno.*** La regolare interruzione del sonno è una pratica comune nell'ascetismo religioso, specialmente nelle comunità monastiche. Un esempio di ciò è costituito dalla celebrazione delle «ore canoniche» cristiane, pratica che prevede che i monaci debbano essere svegliati a mezzanotte o alle due del mattino per pregare. Analoghe interruzioni del sonno sono previste anche all'interno di altri sistemi religiosi, quali per esempio la pratica taoista della «espulsione del respiro», che deve essere attuata almeno cinque volte durante il periodo che va da mezzanotte a mezzogiorno.

L'insonnia è una caratteristica spesso ricorrente, sia all'interno dell'ascetismo religioso sia quando si è in cerca di visioni. Nella lista dei cinque peccati che devono essere «tagliati fuori» da uno *yogin* figura anche il sonno (*Mahābhārata* XII,241,3). Come l'insonnia che l'eroe sopporta, così la privazione del sonno è il contrassegno di un atleta spirituale. Le agiografie dei santi spesso celebrano la loro capacità di dormire molto meno degli uomini comuni, oppure, in altri casi, di fare del tutto a meno del sonno. Si diceva, per esempio, che gli stiliti siriaci, vissuti in epoca precedente a quella cristiana, riuscissero a non cedere al sonno fino a sette giorni consecutivi, mentre se ne stavano rannicchiati in cima alle loro colonne. Secondo la leggenda, se si fossero addormentati, uno scorpione li avrebbe immediatamente punti per svegliarli (Luciano, *La dea siriaca* 29). Nei racconti sui Padri cristiani del deserto che ci sono stati conservati in testi quali la *Storia lausiaca* di Palladio, monaci come Doreteo, Macario di Alessandria e Pacomio vengono elogiati perché non dormono mai. Vegliare tutta la notte, trascorrere giorni interi immersi nell'acqua fredda e dormire soltanto in posizione seduta erano mezzi rituali assai diffusi, con cui si cercava di raggiungere l'eliminazione del sonno. L'insonnia è anche una delle prove caratteristiche cui sono sottoposti coloro che devono essere iniziati. In Australia, per esempio, ai neofiti si impedisce di dormire per periodi che possono arrivare fino ai tre giorni. Il fine di queste pratiche sembra essere duplice: da una parte trascendere i normali processi corporei e dall'altra raggiungere un livello più profondo di consapevolezza.

**Metafore del sonno nel linguaggio religioso.** Nell'ambito del mito e della letteratura religiosa, le allusioni al sonno si ripercuotono sul suo significato metaforico, in quanto stato di morte, di ignoranza oppure di illuminazione.

***Sonno come morte.*** In molte lingue, il sonno è utilizzato in maniera metaforica per indicare la morte. Anche se questo può apparire soltanto un eufemismo, in realtà la connessione tra queste due realtà è molto più profonda, secondo quanto suggerisce il mito greco che indica Morte e Sonno come fratelli gemelli. A una primo livello di osservazione, si può riscontrare che c'è una somiglianza fisica tra un uomo che dorme e un uomo morto. Questa associazione è resa più intensa dalle cerimonie di sepoltura, che spesso considerano il sepolcro alla stregua di un letto e depongono il cadavere in una posizione che richiama quella del riposo (prono oppure seduto). Il parallelo diventa più puntuale in quelle culture che sostengono che l'anima fugge dal corpo del dormiente proprio come fugge dal cadavere al momento della morte. Va segnalata, infine, quella concezione che immagina la terra dei morti come una terra di sonno. Ritornare dai morti significa allora essere risvegliati.

Alcuni miti relativi all'origine della morte pongono l'accento sul motivo del sonno. I Selk'nam della Terra del Fuoco, per esempio, narrano dei ripetuti tentativi degli antenati, stanchi della vita, di ottenere finalmente un sonno profondo. Dopo molti fallimenti, un altro gruppo di antenati li avvolge in coperte di lana e insegna loro la via del «sonno di trasformazione». Dopo alcuni giorni di questo sonno (cioè dopo la morte) essi rinasceranno sulla terra oppure, se non desiderano ritornare, rinasceranno in una altra forma di esistenza oppure ancora godranno di una esistenza celeste.

***Sonno come ignoranza.*** La rappresentazione del sonno sotto forma di una sospensione della consapevolezza porta facilmente a ricorrere all'immagine del sonno come a una metafora per indicare l'ignoranza. Nelle tradizioni gnostiche che si sono sviluppate all'interno di varie religioni, il sonno, la dimenticanza e l'oblio sono diventati caratteristiche proprie dell'esistenza terrena. La salvezza, in questi casi, consiste allora nel risveglio e nella reminiscenza. Secondo queste tradizioni, il linguaggio arcaico della tenebra e del sonno della terra dei morti è stato trasferito all'esistenza mondana, quotidiana. Il mondo della veglia, della luce e della coscienza è stato invece collegato all'«aldilà».

***Sonno come illuminazione.*** Anche se l'illuminazione risulta più spesso espressa in termini di risveglio (come nella radice *budh*, «svegliare, essere sveglio», che ha dato origine a parole come *Buddha*, *bodhisattva* e *bodhi*, «conoscenza perfetta», che riflettono tutte il senso di «essere sveglio dal sopore dell'ignoranza e della illusione»), è altrettanto vero che essa può, a volte, essere simbolicamente raffigurata ricorrendo a immagini proprie del linguaggio del sonno. Questa circostanza si verifica soprattutto nei sistemi mistici in cui viene dato ampio risalto sia alla mancanza di consapevolezza del mondo sia al contatto con il soprannaturale. Nei suoi scritti, per esempio, Teresa d'Avila fa spesso ricorso a termini quali *sonno*, *addormentarsi*, *essere intorpidito*, *riposo*, *languire* e *torpore* per descrivere l'estasi. Sotto questo aspetto, ella fa riferimento alla tradizione agostiniana, secondo la quale l'estasi è una condizione a metà strada tra il sonno e la morte, che ha elementi in comune più con il sonno e meno con la morte, e in cui l'anima si trova separata dai sensi corporei (Agostino, *De Genesi ad litteram* XII,26,53). All'interno della tradizione induista delle Upaniṣad, il linguaggio metaforico del sonno per riferirsi all'illuminazione risulta ancor più sviluppato. La breve *Māṇḍūkya Upaniṣad* presenta una struttura comune che può essere schematizzata in quattro punti: 1) coscienza della veglia; 2) coscienza del sogno, cioè il sonno normale; 3) sonno profondo (*suṣupti*), un sonno senza coscienza né sogni; e, infine, la meta finale, 4) pura coscienza. Il sonno profondo è il regno del «Conoscitore»; l'unico rischio è quello di confondere questo, che è il penultimo stadio, con la gnosi autentica, che appartiene invece al quarto.

[Vedi *COSCIENZA, STATI DI* e *SOGNO*].

## BIBLIOGRAFIA

È possibile reperire materiale sul sonno in alcuni studi dedicati ad argomenti correlati (come lo studio classico sull'incubazione di L. Deubner, *De incubatione*, Leipzig 1900) e dall'ampia raccolta di opere sui sogni, tra le quali assai utile risulta E. de Martino, *Il sogno e le civiltà umane*, Bari 1966. Non esiste ancora, tuttavia, un'opera generale che sviluppi la tematica del sogno in prospettiva ampiamente comparativa. Degno di nota, comunque, è Emily T. Vermeule, *Aspects of Death in Early Greek Art and Poetry*, Berkeley 1979, in particolare il capitolo dedicato alle interrelazioni tra sonno, morte ed erotismo, intitolato «On the Wings of the Morning. The Pornography of Death». Si tratta di uno studio esemplare, che va però integrato con testi relativi ad altre culture.

JONATHAN Z. SMITH

**STEINER, RUDOLF** (1861-1925), autore di oltre 350 volumi di filosofia, scienza e arti varie, e iniziatore di un insegnamento spirituale esoterico chiamato Antroposofia (con il quale egli indicava sia «la conoscenza dell'uomo» sia «la sapienza umana»). Steiner nacque a Kraljevo, nell'isola di Murr (al tempo in Ungheria e poi in Jugoslavia); fu educato in Austria e visse in Germania nei suoi anni maturi. Gli ultimi anni li trascorse a Dornach, in Svizzera, dove progettò e costruì il Goetheanum, il centro mondiale della Società Antroposofica.

Fin da giovane età, Steiner ebbe probabilmente accesso alle realtà spirituali: si ricorda l'esperienza della forma incorporea di un parente recentemente deceduto, il contatto con le forze interne, o «eteriche», del mondo floreale e il rapporto con il potere vivente delle forme geometriche. Quando ebbe vent'anni, a Steiner venne affidata l'edizione degli scritti scientifici sulla natura di Johann Wolfgang von Goethe, che furono infine pubblicati con il titolo *Naturwissenschaftliche Schriften* (1883-1897). Il libro di Steiner *Die philosophie der Freiheit. Grundzunge einer modernen Weltanschauung*, Berlin 1896 (trad. it. *La filosofia della libertà*, Milano 1986, 6ª ed.), costituisce un ampliamento della sua tesi di dottorato, intitolata *Die Grundfrage der Erkenntnistheorie* (I fondamenti della teoria della conoscenza, 1891): esso introduce alla teoria della cognizione che caratterizzerà tutto il pensiero successivo di Steiner. Gli scritti assumono un carattere più chiaramente esoterico dopo il 1899, quando si trovò «alla presenza spirituale del Mistero del Golgotha, in una profonda e solenne festa della conoscenza» (*Rudolf Steiner. An Authobiography*, 1978, p. 319). Nel 1904 Steiner pubblicò *Wie erlangt man Erkenntnisse der höheren Welten?* (trad. it. Milano 1988) e *Theosophie*, che insieme a *Die Geheimwissenschaft in Umriss* (1909, trad. it. Milano 1991) costituiscono il fondamento del suo insegnamento spirituale ed esoterico. Queste tre opere presentano la teoria della quadruplice natura umana (fisica, eterica, astrale e infine dell'Ego), la proposta di uno sviluppo della consapevolezza (da quella spirituale a quella fisica) e la descrizione delle opere del *karman* e della rinascita, due concetti caratteristici del pensiero religioso asiatico che Steiner cercò di introdurre nel pensiero religiose dell'Occidente, in particolare nel Cristianesimo.

In risposta alle continue richieste di indicazioni da parte dei suoi seguaci, Steiner lasciò oltre seimila testi di conferenze sui temi più disparati, dalle scienze naturali a quelle sociali, dalle arti alla pedagogia e alle religioni. Nella tradizione di Goethe (ma proclamando l'esistenza di un potere soprasensibile sconosciuto a Goethe), Steiner mostrò come penetrare nel mondo

naturale attraverso l'intuizione immaginativa. Produsse in questo modo una enorme quantità di osservazioni sulle dinamiche interiori dei metalli e dei cristalli, delle piante e del terreno e inoltre sulle forze eteriche che agiscono all'interno del corpo umano. Descrisse inoltre nel dettaglio gli effetti, sia spirituali che fisici, dei corpi celesti sulla terra e sull'esistenza degli uomini.

Anche nel campo delle arti, Steiner tramandò una grande quantità di intuizioni riguardanti la teoria dei colori, la pittura, la scultura e l'architettura. Molti di questi contributi trovano la loro esemplificazione nei due edifici del Goetheanum, a Dornach, che furono da lui progettati. Il primo Goetheanum, la cui costruzione iniziò nel 1913, era quasi terminato quando fu completamente distrutto dal fuoco, nel 1922; il secondo Goetheanum funziona tuttora come centro spirituale della Società Antroposofica. Tra il 1910 e il 1914, Steiner tenne vari corsi sulla formazione del linguaggio, basati sulla sua conoscenza esoterica della laringe umana, e scrisse e diresse quattro drammi in cui tentò di applicare queste innovazioni nel campo del linguaggio per esprimere le realtà interiori degli uomini e degli spiriti. A partire dal 1912, Steiner inaugurò una serie di lezioni su una nuova disciplina di sua invenzione, detta euritmia: usando le sue conoscenze del suono e del linguaggio, dimostrò come il corpo umano, in particolare i suoi arti, può esprimere in forma concreta, attraverso i movimenti, i diversi significati delle consonanti, delle vocali e delle note musicali.

Nel campo delle scienze sociali, Steiner propose una nuova teoria in cui egli vedeva una triplice divisione fondamentale della società: il settore dell'economia, quello della politica e quello spirituale e culturale. Egli sosteneva che questi tre settori vanno considerati distinti tra loro, ma in relazione reciproca e di eguale importanza relativa. Questa teoria sociale tripartita ha profonde implicazioni anche per l'approccio di Steiner alla pedagogia e all'istruzione, che egli poneva nella sfera spirituale e culturale, separata dall'influenza dell'economia e della politica (e in particolare dall'influenza governativa). Il tentativo di Steiner di sviluppare un approccio pedagogico che dovrebbe essere moderno, spirituale e incentrato esclusivamente sui bisogni del bambino risale a una serie di conferenze del 1907, *Die Erziehung des Kindes vom Geschichts punkte der Geisteswissenschaft* (trad. it. *L'educazione del bambino dal punto di vista della teosofia*, Milano 1986), e trova la sua piena realizzazione nella fondazione, nel 1919, della prima scuola steineriana a Stoccarda: in questo modo venne inaugurato quello che attualmente è il più ampio movimento, in tutto il mondo, per una scuola non confessionale e indipendente. Le scuole Waldorf (così chiamate dal nome della prima scuola di Stoccarda, che era destinata ai figli dei lavoratori della fabbrica di tabacco Waldorf-Astoria) adottano ancora un curriculum basato sulle intuizioni pedagogiche fondamentali di Steiner: il bambino si sviluppa attraverso cicli successivi di sette anni, durante i quali deve essere coltivata soprattutto la sua immaginazione scientifica e artistica.

Steiner lasciò anche una dozzina di cicli di conferenze sulle rivelazioni spirituali ed esoteriche da lui raccolte sugli avvenimenti rappresentati nelle Scritture cristiane. Nel 1922, in risposta a una precisa richiesta dei pastori e dei teologi svizzeri e tedeschi, Steiner provvide alla fondazione spirituale di una nuova Chiesa, chiamata Comunità Cristiana, o Movimento per il rinnovamento religioso. Nel tracciare la struttura di questa Chiesa, egli accostò l'accento protestante sulla coscienza individuale all'accento cattolico posto sulla tradizione e sulla liturgia. Steiner stesso provvide personalmente alla formulazione della nuova liturgia, chiamata «Atto di consacrazione dell'uomo», ma evidenziò che il fondamentale sentiero spirituale dell'umanità moderna deve essere la Scienza Spirituale, o Antroposofia. A questo scopo, durante la settimana di Natale del 1923, Steiner riorganizzò la Società Antroposofica fino a giungere alla fondazione della Società Antroposofica Generale, con il Goetheanum come suo centro spirituale. Steiner morì al Goetheanum il 30 marzo 1925.

[Vedi *ANTROPOSOFIA*].

## BIBLIOGRAFIA

Oltre alle tre opere fondamentali già citate nel testo – *Wie Erlangt man Erkenntnisse der höheren Welten*, Stuttgart 1904 (trad. it. *La realtà dei mondi superiori*, Milano 1988); *Theosophie. Einfuhrung in ubersinnliche Welterkenntnis und Menschenbestimmung*, Stuttgart 1922 (trad. it. *Teosofia. Introduzione alla conoscenza soprasensibile del mondo e del destino umano*, Milano 1974, 1990, 9ª ed.; e *Okkulte Wiessenschaft und okkulte Entwickelung*, Stuttgart 1913 (trad. it. *La scienza occulta nelle sue linee generali*, Bari 1924, Milano 1991) – altri scritti sono utili per la comprensione della vita e del pensiero di Steiner: in *Rudolf Steiner. An Autobiography*, New York 1978, composto nel suo ultimo anno di vita, Steiner descrive la sua vita interiore, nel contesto degli sviluppi intellettuali e culturali della sua epoca. La migliore biografia di Steiner è S.C. Easton, *Rudolf Steiner. Herald of a New Epoch*, Spring Valley/N.Y. 1980. R.A. McDermott (cur.), *The Essential Steiner*, New York 1984, contiene 250 pagine di scritti di Steiner, 60 pagine di introduzione, 28 pagine di bibliografia (che comprende gli scritti di Steiner e dei vari autori da lui influenzati) e infine 62 pagine di guida critica a queste opere.

ROBERT A. MCDERMOTT

**SUICIDIO.** Non è semplice introdurre la tematica del suicidio giustificato da motivazioni religiose, perché molte tra le maggiori tradizioni religiose rifiutano di considerare giustificabile, da un punto di vista religioso, questo atto, ma al tempo stesso fanno un grande elogio del martirio; tra queste si possona annoverare l'Ebraismo, il Cristianesimo e l'Islamismo. Queste religioni distinguono tra la volontà attiva di porre fine alla vita, nel suicidio, e l'accettazione passiva della morte come volere divino, attraverso il martirio per mano altrui. Le azioni dei primi martiri cristiani e la morte degli Ebrei di Masada, nel 74 d.C., offuscano tuttavia, almeno in parte, questa distinzione. [Vedi *MARTIRIO*].

In contrasto con il suicidio religiosamente motivato, si può parlare anche di un suicidio eroico e altruistico, che consiste nell'atto di un uomo che decide di assumersi la responsabilità morale di morire per il bene della comunità o per il suo onore. Si deve operare, inoltre, una ulteriore distinzione tra suicidio religiosamente motivato e quello che può essere virtualmente imposto a un individuo dalle norme della sua società e che può rappresentare per lui un dovere o una punizione. Si pensi alla *satī*, l'usanza di bruciare le vedove in India, e al *seppuku*, l'autosventramento, quando viene praticato come autopunizione in Giappone. Anche in questi casi, comunque, nessuna distinzione così semplice contiene per intero la verità. La *satī*, per esempio, venne accettata come pratica comune all'interno dell'Induismo medievale, fu approvata dai brahmani e i resoconti indicano che anche in epoca moderna è stata spesso volontariamente praticata. Con il suo sacrificio personale, infatti, la vedova raggiungeva una condizione onorata per se stessa, ma insieme riparava anche ai peccati e ai crimini suoi e di suo marito. Allo stesso modo, il *seppuku* era spesso l'ultimo atto volontario del guerriero sconfitto, che sceglieva di dimostrare in questa maniera sia la sua fedeltà al suo signore che il dominio su se stesso. Come le maggiori tradizioni occidentali, sia il Buddhismo che il Confucianesimo condannano il suicidio, ma ci sono anche esempi di autoimmolazione di monaci buddhisti e di ricerca di una morte onorevole da parte di gentiluomini confuciani. In contrasto con queste tradizioni, il Giainismo mostra un atteggiamento favorevole nei confronti della pratica della *saṃlekhanā*, attraverso la quale un monaco giainista o un laico, alla fine della sua vita oppure all'inizio di una grave malattia, raggiunge la morte abbandonandosi gradualmente all'inedia.

Questi pochi esempi dimostrano la complessità del tema del suicidio religiosamente motivato e la difficoltà di distinguerlo dal martirio e dall'autosacrificio, da una parte, e dal suicidio eroico o altruistico, dall'altra. Episodi come quello avvenuto nel 1978 a Jonestown, nella Guyana, dove si verificarono in serie suicidi di massa, sollevano inoltre il problema di come definire il rapporto che intercorre tra le motivazioni religiose per il suicidio e la generica paura della persecuzione, combinati con la paranoia di massa. Tale questione si applica ugualmente bene al suicidio di massa degli Ebrei di fronte alla persecuzione a York, in Inghilterra, nel 1190, e ai suicidi di massa dei Vecchi Credenti in Russia alla fine del XVII secolo.

Nel complesso, quello che possiamo definire suicidio religiosamente motivato costituisce solamente una piccola parte del numero totale dei suicidi. Nella sua opera classica *Le suicide* (1897; trad. it. 1977), Émile Durkheim esaminava le cause sociali dei suicidi egoistici, altruistici e anomici. La sua opera, e quella di molti altri studiosi, dimostra che il suicidio ha ricevuto assai spesso una giustificazione diversa dai motivi religiosi. Tra queste giustificazioni ricordiamo il desiderio di evitare la vergogna, di praticare vendetta, di dimostrare la propria delusione in amore e di sfuggire alla vecchiaia e alle infermità della vecchiaia. Il suicidio come mezzo per evitare la vergogna e garantire il proprio onore era considerato un atto encomiabile in molte società di ogni parte del mondo, come nell'isola melanesiana di Tikopia, tra gli Indiani delle Pianure e gli Indiani Kwakiutl dell'America settentrionale e nella Roma antica.

Gli studiosi hanno affermato che l'incidenza dei suicidi e l'atteggiamento che si assume nei loro confronti dipendono in gran parte dalla concezione dell'aldilà che il singolo e la società possiedono. Alcuni studiosi, come Jacques Choron, ritengono che dove la morte viene percepita come una esistenza felice, là c'è una sorta di incitamento al suicidio. Nel primo documento noto che manifestamente riflette sul suicidio, il testo egizio intitolato *Il dialogo di un misantropo con la propria anima*, la morte è considerata attrattiva, perché porterà a un'altra e migliore esistenza. La tendenza al suicidio, comunque, risulta rafforzata quando esso viene considerato un atto neutrale o addirittura degno di ricompensa.

Peraltro le percentuali dei suicidi crescono anche quando questa vita non è più considerata accettabile o meritevole. Jim Jones, per esempio, il fondatore del Tempio dei popoli, nella Guyana, esortava i suoi seguaci al suicidio affinché essi potessero entrare direttamente in un mondo nuovo e migliore, dove sarebbero stati liberi dalla persecuzione e avrebbero goduto le ricompense dell'eletto. Nella comunità di Jonestown, quindi, il suicidio di massa era apprezzato come un atto religiosamente giustificabile, che sarebbe stato abbondantemente ricompensato nell'altra vita.

**La civiltà antica greca e romana.** Sebbene gli scrittori e i filosofi della Grecia antica non considerassero il suicidio una azione che avrebbe portato a una esistenza migliore, peraltro lo ritenevano una risposta appropriata a determinate circostanze. Che Giocasta, la madre di Edipo, scegliesse di uccidersi dopo aver appreso del suo rapporto incestuoso con il figlio fu compreso e apprezzato dagli antichi come una risposta appropriata a una situazione rovinosa. Anche il suicidio eroico di fronte a un nemico soverchiante e la scelta della morte per evitare il disonore o l'agonia di una lunga malattia nortale erano accettati come azioni giustificabili. Attraverso la voce di Socrate, Platone nel *Fedro* contribuì molto alla formazione dell'atteggiamento classico verso il suicidio. Socrate, infatti, scelse di bere la cicuta, pur sostenendo le nozioni orfiche secondo le quali l'uomo è rinchiuso in una prigione dalla quale non si può liberare e, comunque, è in balía degli dei. La decisione di suicidarsi diventa allora un atto contro le divinità, che risulterebbero private della loro prerogativa di porre fine alla vita umana o di sostenerla. La parola chiave, sia per Platone che per Socrate, è *necessità*. Un uomo può porre fine alla propria vita in modo conveniente solamente quando le divinità gli trasmettono la necessità di farlo, come appunto fecero con Socrate. Aristotele, discepolo di Platone, polemizzò invece con sempre maggior vigore contro il suicidio. Egli lo considerava una offesa allo Stato, perché con un tale atto l'uomo si sottraeva ai suoi obblighi di cittadino. Il suicidio divenne così una offesa di tipo sociale, un'idea che ha continuato a dominare in Occidente fino alle epoche più recenti.

Mentre i pitagorici e gli epicurei si opponevano al suicidio, gli stoici lo consideravano favorevolmente in alcune circostanze. Lo stoico era obbligato a prendere una decisione che fosse esattamente pertinente alle richieste della situazione; in alcuni casi la decisione poteva essere quella del suicidio. Si dice che sia Zenone sia il suo successore, Cleante, lo abbiano fatto.

Il suicidio eroico e il suicidio per evitare il disonore o la sofferenza divennero relativamente frequenti nella società dell'Impero romano. Seneca, in particolare, al di là dell'insistenza su una chiamata divina o sulla necessità del suicidio, si spinse fino ad affermare che il suicidio, compiuto nel momento opportuno, rappresenta un diritto individuale fondamentale. Secondo Seneca, il problema centrale per l'uomo era la sua libertà, ed egli affermava che gli dei avevano offerto al genere umano molte possibilità per uscire dalla vita: egli stesso scelse infine di esercitare il suo diritto al suicidio. Il suo successore, Epitteto, pose maggiori limiti al suicidio, riprendendo ancora la credenza che si deve aspettare l'ordine divino prima di agire: la sofferenza, che è una parte inevitabile dell'esistenza quotidiana per gran parte dell'umanità, non costituisce di per se stessa una ragione sufficiente per giustificare il suicidio, sebbene un dolore e una sofferenza eccezionali possano esserne una motivazione ragionevole. Secondo Epitteto, Socrate rappresentava il miglior modello e la migliore guida da seguire per decidere quando un uomo poteva legittimamente scegliere di porre fine alla propria vita.

**Ebraismo.** Mentre il suicidio era in qualche modo tollerato, e spesso apprezzato, tra gli antichi Greci e Romani, il popolo ebraico lo disapprovava. L'Ebraismo tracciava una netta distinzione tra il suicidio, che si definisce come uccisione di se stessi, e il martirio, che si qualifica come morte in nome della propria fede e delle proprie convinzioni religiose. Nonostante ciò, le Scritture ebraiche, che contengono pochi riferimenti alla scelta di una morte di propria mano, descrivono numerosi esempi di suicidio eroico. Il re Abimelech, per esempio, gravemente ferito da una donna, chiamò il suo scudiero affinché lo uccidesse (Gdc 9,52ss.). Sebbene egli propriamente non si suicidasse, si può affermare che l'ordine impartito al suo aiutante di campo mettesse semplicemente in atto ciò che egli non era in grado di fare da sé, in modo da non morire con disonore. Anche la morte di Sansone (Gdc 16,28ss.) può certamente essere considerata un suicidio eroico, poiché con il suo atto egli causò la morte di un grande numero di Filistei. Saul, gravemente ferito, si gettò sulla propria spada per evitare una morte disonorevole per mano dei suoi nemici (1 Sam 31,4), e il suo scudiero, che non era stato capace di obbedire alla richiesta del suo padrone di ucciderlo, si gettò a sua volta sulla propria. Anche la morte di Achitofel, consigliere di David e poi del figlio di David, Assalonne, sembra essere un suicidio motivato dalla disgrazia. Quando Assalonne rifiutò di ascoltare l'avvertimento datogli da Achitofel a proposito della sua battaglia con David, Achitofel tornò a casa, mise in ordine le proprie cose e infine si impiccò (2 Sam 17,23). L'ultimo suicidio registrato nelle Scritture ebraiche, la morte del re Zimri, avvenne a causa della sconfitta in una battaglia decisiva (1 Re 16,18).

Sebbene le Scritture ebraiche non vietino esplicitamente il suicidio, tuttavia la tradizione ebraica giunse a proibirlo, in parte per conformarsi all'idea che solamente Dio dà la vita e quindi soltanto lui la può togliere, ma in parte anche per rispettare il comandamento che proibisce di uccidere senza motivo. La Legge rabbinica, comunque, ritiene che gli uomini che commettono il suicidio siano spesso persone dalla mente malata e perciò non responsabili delle proprie azioni. Di fronte a queste circostanze, anch'essi possono godere

dei normali riti funebri dell'Ebraismo. I suicidi commessi sotto coercizione, inoltre, come per esempio per evitare un omicidio, l'idolatria oppure l'adulterio, erano considerati non biasimevoli, ma anzi addirittura encomiabili. Il suicidio di massa avvenuto a Masada, nel 74 d.C., e quegli altri ancora che avvennero in Europa durante il Medioevo furono considerati sotto questa luce.

Riguardo a Masada, lo storico Giuseppe Flavio racconta, sulla base del resoconto dei pochi sopravvissuti, che la vigilia dell'ultimo assalto romano a quella collina il capo della resistenza ebraica, decisamente inferiore per numero, El'azar ben Ya'ir, raccolse la comunità e le ricordò il suo voto di non accettare mai la schiavitù sotto i Romani. Quella notte molti dei soldati uccisero le proprie famiglie e poi si suicidarono. Altri ancora tirarono a sorte per decidere chi avrebbe ucciso i propri amici e poi sarebbe morto di mano propria. È impossibile dire quanti, degli oltre novecento difensori, consentirono a essere uccisi e quanti invece posero deliberatamente fine alla propria vita con il suicidio. Malgrado il divieto affermato dalla legge ebraica di commettere suicidio, Masada venne a essere considerato un sacrificio eroico e rimane quale simbolo vivente della risposta di un popolo all'oppressione.

Sebbene resoconti su qualche suicidio individuale siano rari nell'Ebraismo, sono stati raccolti numerosi esempi di suicidi di massa durante i periodi di persecuzione. Durante la prima Crociata, nel 1096, per esempio, gli Ebrei che avevano ottenuto rifugio nel castello del vescovo di Worms preferirono il suicidio di massa al battesimo. Esempi simili di suicidio per evitare il battesimo si ebbero in varie città della Renania, come Magonza, e a York, in Inghilterra, dove nel 1190 circa centocinquanta Ebrei diedero fuoco all'edificio in cui avevano cercato la salvezza e poi si consegnarono alle fiamme.

Ancora altri esempi di suicidio di massa si ebbero durante la peste, quando la superstizione popolare attribuì l'epidemia proprio agli Ebrei. Benché l'abuso e la persecuzione siano stati certamente i fattori che maggiormente incisero sulla motivazione del suicidio durante il periodo delle Crociate e della peste, sembra che questi suicidi di massa abbiano piuttosto avuto origine da un profondo desiderio di restare saldi nella fede. Tali azioni mostrano di nuovo la difficoltà di distinguere tra il suicidio motivato dalla paura della persecuzione e quello determinato da convinzioni e ideali religiosi, un caso di morte che nella seconda circostanza la tradizione giuridica considerava piuttosto un atto di martirio. Certamente le morti di Masada vanno soprattutto giudicate alla luce di una fedele obbedienza all'affiliazione e all'identità religiosa, ma anche come il vertice sommo del desiderio di concedere ai nemici degli Ebrei soltanto una vittoria di Pirro.

**Cristianesimo.** Il Cristianesimo rifiuta il suicidio, adducendo in gran parte le stesse motivazioni bibliche dell'Ebraismo. L'unico suicidio registrato nel Nuovo Testamento è quello del traditore di Gesù, Giuda Iscariota. Questo gesto, peraltro, viene presentato in modo tale da indicare che si trattò di un segno di pentimento (Mt 27,3ss.). Il Padre della Chiesa Tertulliano assegnava anche alla morte di Gesù una connotazione volontaria, con una descrizione che si avvicina a quella del suicidio, dal momento che evidentemente un essere divino controlla la propria vita. Nel suo libro *Conversion. The Old and the New in Religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo*, Oxford 1961 (trad. it. *La conversione. Società e religione nel mondo antico*, Roma-Bari 1985), Arthur Darby Nock mette in evidenza la «spettacolarità» presente in alcune delle azioni dei primi martiri, come nella «frequente tendenza dei cristiani, in epoca di persecuzione, a richiamare su di sé l'attenzione dei magistrati gettando a terra statue oppure con altre dimostrazioni» (p. 155). Il vescovo Ignazio di Antiochia, scrivendo ai suoi compagni cristiani a Roma, li pregava di non fare nulla per impedire il suo martirio, ma di concedergli di essere completamente divorato dalle fiere. Se da una parte Tertulliano affermava che solamente i martiri avrebbero raggiunto il Paradiso prima della parusia, sull'altro versante troviamo Clemente Alessandrino, il quale cercava di arginare il flusso di coloro che correvano verso il martirio proponendo una serie di distinzioni tra il suicidio, le cui motivazioni dipendono soltanto dal soggetto, e un autentico martirio per la fede.

Nel suo *De civitate Dei*, del 428 d.C., Agostino espresse alcuni duri giudizi contro il suicidio che risultarono determinanti per il successivo indirizzo della tradizione. Egli esaminò varie situazioni in cui un cristiano può trovarsi, e concluse che il suicidio non è un atto legittimo neppure in circostanze disperate, come quella di una vergine che cerca di proteggere la propria virtù. Agostino sosteneva che il suicidio è una forma di omicidio e che pertanto risulta proibito dal quinto comandamento; che il suicidio commesso per evitare un peccato non è altro, in realtà, che commettere un peccato più grave per evitarne uno minore; e che chi commette un suicidio perde la possibilità di pentirsi. I successivi concili della Chiesa, insieme anche a eminenti teologi quale, per esempio, Tommaso d'Aquino nel XIII secolo, confermarono le idee di Agostino. Il suicidio, in contrasto con il martirio, venne a essere considerato tanto un peccato che un crimine. Dante pose i suicidi nel settimo girone dell'Inferno e l'opinione popolare nell'Europa cristiana considerò i

suicidi alla stessa stregua delle streghe e degli stregoni. Anzi, i loro cadaveri erano trattati in questo modo: i suicidi erano in genere bruciati ai crocicchi delle strade, con cunei di legno piantati nel cuore per evitare che i loro fantasmi causassero danni. L'ultimo esempio documentato di un simile funerale ci riporta nell'Inghilterra del 1823 e la confisca delle proprietà del suicida scomparve dai codici soltanto nel 1870.

Nonostante la censura ecclesiastica, l'impeto religioso condusse spesso al suicidio, talvolta anche di massa. Alcuni Catari o Albigesi del XIII secolo hanno probabilmente scelto il suicidio per inedia. Anche più drammatici sono i resoconti dei Vecchi Credenti (*raskol'niki*) nella Russia della fine del XVIII secolo, i quali scelsero di morire con il fuoco piuttosto che obbedire ai mutamenti liturgici introdotti dall'arcivescovo Nikon, con l'appoggio infine degli zar. Secondo la tradizione, in numerose occasioni migliaia di fedeli, assediati dalle truppe governative, si rinchiusero in cappelle e monasteri e li bruciarono completamente, consegnando così anche i propri corpi alle fiamme.

Sebbene il martirio come testimonianza della fede di un uomo continui a essere onorato all'interno del Cristianesimo, il suicidio come atto individuale compiuto per motivi non religiosi è considerato un peccato e fino a poco tempo fa era giudicato un crimine, salvo che venisse commesso ignorando le sue conseguenze oppure in stato di pazzia. Pochi teologi e filosofi cristiani criticarono questa idea. John Donne, che servì come decano di St. Paul a Londra, rappresenta una notevole eccezione. Nel suo libro *Biathanatos*, scritto nel 1608 ma inedito fino al 1644, Donne sfidava la convinzione, di origine agostiniana, che i suicidi non potessero pentirsi. Egli sosteneva, al contrario, che un atteggiamento totalmente negativo verso il suicidio pone limiti alla misericordia e alla carità di Dio. A partire da queste osservazioni, furono in seguito espressi nuovi atteggiamenti verso il suicidio da parte di molti filosofi, come David Hume, che sosteneva che il suicidio non è un crimine. Sebbene l'atteggiamento cristiano verso il suicidio sia ora improntato a maggiore compassione, rispetto alle epoche precedenti, tuttavia l'atto del suicidio, in contrasto con il martirio, continua a essere considerato un peccato grave.

**Islamismo.** L'Islamismo si accosta all'Ebraismo e al Cristianesimo nel proibire il suicidio (*intiḥār*) mentre glorifica coloro che muoiono da martiri (*shahīd*) o nella veste di testimoni della fede. Mentre gli studiosi discutono se lo stesso Corano proibisca oppure no specificamente il suicidio, tutti sono concordi nell'affermare che gli *ḥadīth*, cioè quelle tradizioni che conservano le parole del Profeta riguardo a un notevole numero di problemi, proibiscono il suicidio. Secondo queste fonti, Maometto proclamò che un uomo che commette il suicidio non otterrà il Paradiso e passerà invece il suo tempo all'Inferno, ripetendo l'atto con il quale ha posto fine alla propria vita. Secondo i modelli della tradizione, il suicidio dettato da motivi religiosi è una azione impossibile, perché rinunciare alla propria vita è insieme un peccato e un crimine. Nonostante ciò, come nell'Ebraismo e nel Cristianesimo, la linea di demarcazione che divide il suicidio dal martirio non è affatto chiara. Dal momento che si credeva che il martire musulmano che muore in difesa della propria fede viene ricompensato con l'immediata entrata nel Paradiso, dove godrà grandi piaceri e ricompense, non è affatto sorprendente sapere che alcuni musulmani partecipavano volontariamente alla battaglia, anche in condizioni di pesante inferiorità numerica, nella speranza di poter morire nel corso del combattimento.

All'interno dell'Islamismo, la setta sciita assegna una grande importanza al sacrificio di sé e alla sofferenza dei propri imam, i successori di Maometto. La morte di Ḥusayn, nipote del Profeta e terzo imam, per esempio, fu considerata dai suoi seguaci un atto di sacrificio volontario di se stesso, che potrebbe essere definito nei termini di una morte dettata da motivazioni di ordine religioso. Sebbene fosse morto sul campo di battaglia, la fine di Ḥusayn fu riletta in seguito come un traguardo che egli aveva sia desiderato che attivamente ricercato; la rappresentazione della sua passione, che viene eseguita al culmine dell'ʻĀshūrā' (il decimo giorno di Muḥarram), raffigura del resto la sua morte come apertamente voluta. Nel corso di questa rappresentazione (cfr. G.E. von Grunebaum [cur.], *Muhammedan Festivals*, New York 1951), Ḥusayn dice: «Caro nonno [Maometto], io aborro la vita; io vorrei piuttosto visitare i miei cari nell'altra vita» (p. 92). All'interno del movimento sciita, e in particolare della setta degli Ismailiti, Ḥasan-i Sabbāḥ, nel XII secolo, costituì l'ordine degli Assassini, che si dedicò a conquistare la propria autonomia religiosa e di governo anche uccidendo indifferentemente i Crociati e i musulmani sunniti. La morte di un membro di questo gruppo non era considerata un suicidio, anche quando la sua missione sarebbe quasi certamente sfociata nella morte, ma piuttosto un glorioso martirio, che gli avrebbe procurato la venerazione da parte della comunità e le delizie del Paradiso. La tradizione cita molti racconti di madri che si allietarono udendo della morte del proprio figlio, ma che indossarono abiti da lutto dopo aver successivamente appreso che egli non era morto e che perciò non aveva raggiunto la gloriosa condizione del martirio.

**Induismo e Giainismo.** Nell'esaminare l'Ebraismo, il Cristianesimo e l'Islamismo ho messo in evidenza lo

stretto rapporto che intercorre tra suicidio e martirio e la difficoltà frequentemente incontrata di distinguere l'uno dall'altro. Quando invece si prendono in esame le religioni dell'Oriente, il problema più difficile da risolvere riguarda il rapporto tra suicidio e sacrificio. Nell'Induismo, i testi brahmanici pongono le fondamenta del suicidio giustificato da motivazioni religiose quando affermano che il sacrificio più completo e più autentico è quello dell'io individuale. Il *Śatapatha Brāhmaṇa* delinea la procedura con cui si rinuncia al mondo, abbandonando i propri averi e ritirandosi nella foresta. L'Induismo afferma che il suicidio deve essere una decisione meditata – come avviene quando un uomo prende la decisione, in età avanzata, di porre fine alle proprie sofferenze – oppure che tale atto deve avere una motivazione religiosa. Una delle Upaniṣad condanna coloro che tentano il suicidio senza aver prima raggiunto il necessario grado di illuminazione. I *Dharmasūtra* proibiscono fermamente il suicidio per qualsiasi motivo diverso da quello religiosamente motivato. Nell'Induismo antico e in quello medievale, tuttavia, furono considerati favorevolmente numersoi metodi per commettere il suicidio, quali, per esempio, gettarsi nel Gange, saltare da un dirupo, darsi fuoco, seppellirsi nella neve oppure digiunare fino alla morte. Vari luoghi di pellegrinaggio, come Prayāga (l'attuale Alahabad) o Benares, erano considerati luoghi particolarmente propizi per porre fine alla propria vita.

Due tipi di suicidio, molto diversi nella forma e nell'intenzione, meritano invece un esame particolare. Il primo è la morte per mezzo del suicidio di un uomo illuminato, di chi rinuncia al mondo. Una simile persona, nella sua ricerca per liberarsi dal *saṃsāra*, si è dedicata ad atti sempre più difficili di penitenza e a uno studio completo delle Upaniṣad. Una volta ottenuto lo scopo della liberazione da tutti i desideri, egli può iniziare il suo grande viaggio verso le regioni nordoccidentali, senza consumare altro se non aria e acqua. Secondo le *Leggi di Manu*, un brahmano può seguire questa procedura anche quando inizia a sentirsi sopraffatto da una grave malattia.

La seconda forma di suicidio che merita, all'interno dell'Induismo, una attenzione speciale è la *satī*, cioè la cerimonia in cui vengono bruciate le vedove. Sembra che si tratti di una forma di suicidio determinata, in origine, da considerazioni sia sociali che religiose. Sebbene tale usanza non sia diffusa unicamente in India, tuttavia in quelle regioni fu praticata con maggiore frequenza e per un più lungo periodo di tempo. La pratica risale forse fino al IV secolo a.C., ma essa cominciò a crescere in popolarità solamente dopo il 400 d.C. Secondo Upendra Thakur, nel suo studio *The History of Suicide in India*, «la *satī* nelle sue forme più tarde rappresenta uno sviluppo medievale, sebbene avesse le sue origini negli usi e nei rituali antichi» (1963, p. 141). La pratica della *satī* poteva assumere due diverse forme. Nella prima forma, chiamata *sahamaraṇa*, la donna saliva sulla pira funebre e veniva bruciata insieme con il cadavere del marito. Nella seconda forma, quella detta *anumaraṇa*, quando la donna apprendeva che il marito era morto e che il suo corpo era già stato cremato, doveva salire sulla pira e darsi la morte tra le ceneri e gli oggetti di lui. Senza dubbio, almeno in alcuni casi, la *satī* poteva essere giustificata da autentici sentimenti di dolore e di affetto da parte della vedova. Sebbene la pratica rimanesse volontaria, in alcune zone la pressione sociale può aver reso la *satī* una regola piuttosto che una eccezione. Senza dubbio la pratica raggiunse grande popolarità anche perché l'esistenza della vedova era solitaria e degradante. Si credeva, inoltre, che la benedizione o la maledizione di una donna avviata a compiere la *satī* fosse straordinariamente potente e si riteneva che il suo atto di sacrificio purificasse sia se stessa che il marito. Perciò, sebbene l'atto della *satī* possa aver avuto non sempre una motivazione religiosa, esso portava tuttavia, in ogni caso, a una ricompensa religiosa. Gli Inglesi, durante la loro dominazione in India, fecero uno sforzo poderoso e deciso per abolire questa pratica, fino a proclamarla fuori legge, nel 1829, perché ritenuta una forma di omicidio.

Forse la tradizione religiosa che più esplicitamente giustifica il suicidio dettato da motivazioni religiose è il Giainismo. Seguendo l'insegnamento del loro santo Mahāvīra, che visse nel VI secolo a.C., il monaco giainista e il laico conducono, benché su livelli differenti, una esistenza rigorosamente ascetica, per ottenere la liberazione e sciogliere così l'anima dal *karma*. I membri del laicato, così come i monaci, sono incoraggiati a praticare la *saṃlekhanā* (una rigida penitenza), per ottenere una morte santa attraverso la meditazione. I giainisti credono che sia loro dovere evitare che la malattia o le infermità della tarda età indeboliscano il progresso spirituale che hanno ottenuto mediante l'ascetismo e la meditazione. Il Giainismo prescrive alcune regole rigide per stabilire quando sia opportuno ricorrere alla *saṃlekhanā*. Come indica P.S. Jaini, *The Jaina Path of Purification*, il Giainismo distingue tra il suicidio impuro, con il quale si aumentano le passioni, e quello puro, ossia la morte santa ottenuta con «la pace interiore o con la consapevolezza imparziale» (Jaini, 1979, p. 229). La *saṃlekhanā* implica il digiuno graduale, spesso sotto la supervisione di un monaco maestro, finché non si raggiunge lo stadio nel quale il singolo non consuma più alcun cibo o alcuna bevanda e perciò con l'inedia raggiunge gradualmente la morte. I

giainisti percepiscono la *saṃlekhanā* come il culmine di una esistenza di lotta spirituale, di pratica ascetica e di meditazione. Tale atto permette al singolo di controllare il proprio destino, in modo da ottenere la piena liberazione o almeno ridurre il numero delle future reincarnazioni che dovrà subire.

**Buddhismo e Confucianesimo.** Volgendoci ora al Buddhismo e al Confucianesimo, troviamo che il suicidio è consigliato in entrambe le tradizioni, ma che ci sono notevoli eccezioni che interessano il suicidio religiosamente motivato. Gautama Buddha, nella sua ricerca personale della salvezza, deliberatamente assunse un atteggiamento contrario alla pratica del digiuno fino alla morte. Nonostante ciò, in determinate circostanze straordinarie, i buddhisti considerano il suicidio dettato da motivi religiosi un atto di sacrificio e di devozione. Indicazioni di questo atteggiamento positivo verso il suicidio, o verso il sacrificio di sé, si possono rintracciare in alcuni dei resoconti sulle vite precedenti del Buddha contenute nei *Jātaka* (Racconti della nascita). Le storie delle vite precedenti del Buddha in forma di lepre (*Śaśa Jātaka*) e di scimmia (*Mahākapi Jātaka*) descrivono entrambe il suicidio come un'azione di sacrificio di sé, compiuto per il bene altrui, e solamente nella storia della scimmia questo atto porta alla morte. Un altro famoso racconto è quello del *Suvarṇaprabhāṣa*, un *sūtra* mahāyāna che descrive il suicidio o il sacrificio del Buddha, compiuto durante la sua vita in forma di principe Mahāsattva, per nutrire una tigre affamata, incapace di provvedere a se stessa. Seguendo questo modello, il Buddhismo nelle sue varie forme afferma che, mentre il suicidio come sacrificio di sé può essere appropriato per l'uomo che sia un *arhat*, cioè uno che ha ottenuto l'illuminazione, esso tuttavia rappresenta ancora soltanto l'eccezione e non certo la regola.

Il Confucianesimo fondava il proprio atteggiamento verso il suicidio sopra una diversa considerazione, quella della pietà e dell'obbligo filiale. L'uomo che si uccide priva i suoi antenati della venerazione e del servizio loro dovuti e dimostra la sua ingratitudine nei confronti dei genitori per il dono della vita. Il dovere di un gentiluomo è quello di guidare la propria vita in accordo con il *li*, cioè con il codice e le regole della proprietà. In rari casi, il suicidio veniva richiesto al gentiluomo che non riusciva a mantenersi fedele a queste regole. In talune circostanze, un gentiluomo poteva suicidarsi per protestare contro un governo sbagliato, perché al di sopra di ogni cosa un gentiluomo era obbligato a difendere la virtù dell'umanità. Soltanto in questi casi eccezionali il suicidio, dunque, era il modo corretto di dimostrare l'adesione ai precetti del Confucianesimo.

Per quanto la tradizione giapponese del *seppuku* e quella dello *harakiri* debbano essere considerate forme volontarie di suicidio eroico più che dettato da motivi di ordine religioso, tuttavia esse contengono alcuni elementi religiosi. Il modello da cui discendono tutti gli atti di *seppuku* (autosventramento) è quello offerto dall'eroe Misnamoto Yorimasa, nel corso di una disperata battaglia nel 1180. Mentre il suicidio era di solito messo in pratica come un atto individuale da un nobile guerriero o da un *samurai*, ci sono esempi nella storia giapponese di suicidi di massa, come quello dei quarantesette *rōnin* che nel 1703 accettarono la punizione del *seppuku* per vendicare la morte del loro signore.

Mentre i missionari cristiani in Giappone, fin dall'epoca dell'arrivo dei primi gesuiti, cercarono di impedire il *seppuku*, la tradizione buddhista zen continuò a considerarlo una forma di morte onorevole. La scelta dello *hara*, ossia del ventre, come punto in cui la spada sarebbe stata affondata nel corpo, rifletteva l'opinione che l'addome fosse il luogo nel quale si esercita il controllo sul proprio respiro e che esso è, invero, il punto centrale dell'autodisciplina. Più in generale, come afferma I.I. Morris nel suo libro *The nobility of Failure*, l'addome era considerato nella tradizione giapponese come «il luogo dell'essere interiore dell'uomo, il luogo dove sono concentrate la sua volontà, il suo spirito, la sua generosità, il suo sdegno, il suo coraggio e altre qualità cardinali» (Morris, 1975, p. 367; trad. it. 1983). Perciò, rifacendosi all'esecuzione del *seppuku*, che divenne un rituale definito in modo preciso, in questo atto supremo si dava una dimostrazione del grado più elevato di autocontrollo, di disciplina e di coraggio.

**Conclusione.** Questo articolo si è concentrato direttamente sul suicidio dettato da motivazioni di ordine religioso. Sono stati omessi vari riferimenti al suicidio tra gli Inuit (Eschimesi) e tra i giovani isolani di Tikopia, per citare solamente due esempi all'interno di un grande numero di possibilità. In questi casi, come in molti altri, sebbene i suicidi possano essere eroici o altruistici, essi comunque non dimostrano una chiara motivazione religiosa. Casi di suicidio per un fallimento finanziario, per la perdita dell'onore oppure della persona amata si ritrovano anche tra gli Indiani Kwakiutl e tra gli Irochesi, così come tra popolazioni africane di lingua bantu. I casi di suicidio non sono limitati dalla geografia o dal tempo, ma rispetto ai tanti suicidi che sono stati procurati nelle diverse epoche, solamente una piccola percentuale può essere considerata religiosamente motivata.

Gli esempi di suicidio determinati da una motivazione religiosa che sono stati discussi in questa sede dimostrano l'ampia varietà di forme e di scopi che l'atto può assumere. Molti degli esempi, sia dall'Oriente che

dall'Occidente, mettono in luce la difficoltà di distinguere tra il suicidio dettato da finalità religiose e quello che è semplicemente motivato da eroismo, altruismo oppure paura della persecuzione e della sofferenza. Le morti a Jonestown nel 1978 sollevano di nuovo il problema di come differenziare il suicidio religiosamente motivato da quello indotto dalla paranoia e dal terrore. Non esiste una distinzione facile ed evidente tra suicidio e martirio da una parte, oppure tra suicidio e sacrificio dall'altra. Nel formulare queste distinzioni e nel valutare la moralità e il valore religioso di determinati atti che sfociano nella morte, ciascun uomo applica i propri valori religiosi e morali e la propria tradizione religiosa ed etica. Un tale giudizio personale deve, comunque, essere unito alla consapevolezza che ciò che può essere percepito da un osservatore come un inutile sacrificio di sé può invece essere giudicato da un altro come il più nobile esempio di suicidio religiosamente motivato, in nome delle credenze, dei valori oppure della tradizione.

## BIBLIOGRAFIA

Sul suicidio esiste una vasta letteratura, ma relativamente scarse sono le pubblicazioni che si concentrano sull'atto in quanto religiosamente motivato. Ogni ricerca deve necessariamente partire da É. Durkheim, *Le suicide*, Paris 1897 (trad. it. in *Il suicidio - L'educazione morale*, Torino 1977). Si tratta dell'opera classica sulle diverse varietà di suicidio, analizzate da un punto di vista sociologico. I capitoli di J. Choron su *Suicide in Retrospect* e *Philosophers on Suicide*, in *Suicide*, New York 1972, aiutano a comprendere il ruolo del suicidio in Occidente in epoche diverse. F.H. Holck (cur.), *Death and Eastern Thought. Understanding Death in Eastern Religions and Philosophies*, Nashville 1974, contiene numerosi capitoli che si riferiscono al suicidio. Anche A. Alvarez, *The Savage God. A Study of Suicide*, London 1971, discute i temi della motivazione religiosa che giustifica il suicidio e della proibizione religiosa dell'atto. Sono presentate anche alcune riflessioni personali dell'autore sul proprio tentativo di suicidio e la descrizione della sua amicizia con la poetessa Sylvia Plath, che si suicidò nel 1963.

Tra gli studi più antichi sull'argomento, sono ancora utili H. Romilly Fedden, *Suicide. A Social and Historical Study*, London 1938; e L.I. Dublin e Bessie Bunzel, *To Be or Not To Be. A Study of Suicide*, New York 1933.

Relativamente poche sono le raccolte di fonti riguardanti il suicidio religiosamente motivato nelle singole tradizioni. Per l'Ebraismo, cfr. Y. Yadin, *Masada. Herod's Fortress and the Zealots' Last Stand*, New York 1966; e C. Roth, *A History of the Jews in England*, Oxford 1941, che esamina i fatti di York. Sul Cristianesimo, particolarmente istruttivo è S.E. Sprott, *The English Debate on Suicide from Donne to Hume*, La Salle/Ill. 1961. W.A. Clebsch ha preparato una nuova edizione dell'opera di J. Donne, tradotta con il titolo *Suicide*, Chico/Calif. 1983, con una Introduzione estremamente utile. R.O. Crummey, *The Old Believers and the World of Antichrist. The Vyg Community and the Russian State, 1694-1855*, Madison/Wis. 1970, presenta un affascinante resoconto sul suicidio tra i Raskol'niki. Importante soprattutto il capitolo intitolato *Death by Fire*. Sull'Islamismo, la fonte secondaria più utile rimane F. Rosenthal, *On Suicide in Islam*, in «Journal of the American Oriental Society», 66 (1946), pp. 239-59. Per gli Assassini, cfr. il ricco resoconto storico di M.G.S. Hodgson, *The Order of Assassins. The Struggle of the Early Nizârî Ismâ'îlîs against the Islamic World*, 1955, New York 1980.

Per quanto riguarda le tradizioni orientali, oltre ai testi menzionati nel corso dell'articolo, i seguenti libri sono particolarmente utili per le singole tradizioni. Per l'Induismo, cfr. E. Thompson, *Suttee. A Historical and Philosophical Enquiry into the Hindu Rite of Widow-Burning*, London 1928; e inoltre U. Thakur, *The History of Suicide in India. An Introduction*, Delhi 1963. Per il Giainismo, un dettagliato resoconto sulla *saṃlekhanā* si trova in P.S. Jaini, *The Jaina Path of Purification*, Berkeley 1979. Il testo buddhista intitolato *The Bodhisattva and the Hungry Tigress* lo si può trovare in E. Conze (cur.), *Buddhist Scriptures*, Harmondsworth 1959 (trad. it. *Scritture buddiste*, Roma 1981). Per l'atteggiamento giapponese di fronte al suicidio e alla morte, cfr. l'affascinante libro di I.I. Morris, *The Nobility of Failure. Tragic Heroes in the History of Japan*, New York 1975 (trad. it. *La nobiltà della sconfitta*, Milano 1983); per l'analisi del *seppuku* nella casta dei guerrieri, cfr. S.R. Turnbull, *The Samurai. A Military History*, New York 1977.

MARILYN J. ARRAN

# T

**TEOSOFIA.** La teosofia fa parte di un più vasto fenomeno religioso noto con il nome di *esoterismo*, termine che, in senso stretto, fa riferimento a una sorta di gnosi che offre al singolo illuminazione e salvezza attraverso la conoscenza dei legami che si crede uniscano l'uomo al mondo divino oppure a quello di certi spiriti intermedi. [Vedi *ESOTERISMO*]. La teosofia, in particolare, è strettamente legata alla conoscenza dei misteri più profondi della divinità; nella sua accezione più estesa, però, essa si interessa anche dell'universo, dal momento che questo è collegato tanto a Dio quanto all'uomo. In questo senso, è possibile parlare di esoterismo in generale, in quanto esso è arricchito di una dimensione teosofica.

**Storia del termine.** Etimologicamente, *theosophia* significa «sapienza di Dio». Questo vocabolo compare negli scritti di molti Padri della Chiesa, di ambito tanto greco quanto latino, come sinonimo della parola *teologia*; fatto questo che risulta semplicemente naturale, dal momento che *sophia* può indicare indifferentemente una conoscenza, una dottrina oppure una sapienza. Se pertanto il *sophos* è un saggio, allora i *theosophoi* sono, letteralmente, «coloro che conoscono le cose divine», affermazione che però non deve essere intesa nel senso che questi siano necessariamente dei teologi. Sarebbe dunque interessante esaminare in maniera sistematica tutti i significati che il termine in questione ha assunto negli scritti a carattere religioso degli autori vissuti dall'inizio dell'era cristiana fino al Rinascimento. Nel corso di questi secoli, infatti, di quando in quando esso si allontanò dal significato del suo sinonimo *theologia*, nel senso in cui attualmente viene inteso questo vocabolo, e se ne differenziò perché si avvertì implicito nel significato della parola una allusione a un tipo di conoscenza di marca gnostica (che non deve però essere confuso con lo Gnosticismo che si diffuse invece nei primi secoli dell'era volgare). In questo senso il vocabolo teosofia venne utilizzato da Dionigi l'Areopagita nel corso del VI secolo e, ancor più chiaramente, nel XIII secolo all'interno della *Summa philosophiae*, un'opera attribuita in passato a Roberto Grossatesta ma che probabilmente è stata composta da qualche altro autore appartenente comunque alla sua stessa cerchia. In questo testo, dunque, viene elaborata una distinzione tra filosofi (Platone, Aristotele, Averroè e così via), moderni (Alessandro di Hales, Alberto di Colonia), teosofi (tutti gli autori ispirati dai libri sacri) e teologi (il cui scopo è quello di insegnare la teosofia, quali per esempio Dionigi l'Areopagita, Ambrogio, Girolamo, Agostino, Origene e così via). Nelle opere di altri autori contemporanei alla *Summa philosophiae*, invece, questo concetto rimase estremamente incerto. Comunque sia, non si fece ricorso con particolare frequenza a questo termine almeno fino all'epoca rinascimentale e ancora fino a quel periodo esso fu considerato approssimativamente un sinonimo di *teologia* oppure di *filosofia*. Johannes Reuchlin, che diede un grande contributo alla diffusione della Qabbalah cristiana all'inizio del XVI secolo, attribuì l'appellativo di *theosophistae* agli studiosi che appartenevano all'ultimo periodo della Scolastica, quello della decadenza, imitato in questo anche da Heinrich Cornelius Agrippa. Charles Du Fresne Du Cange, nel suo *Glossarium ad Scriptores mediae et infimae latinitatis* (1678), conferma che alla sua epoca teosofia e teologia erano considerati termini equivalenti. Ciò giustifica il fatto che

nella *Theosophia* di Giovanni Arboreus (Alabri), pubblicata in numerosi volumi negli anni tra il 1540 e il 1553, non si ritrovi alcuna menzione dell'esoterismo.

Il termine *teosofia* ricevette alla fine una chiara definizione soltanto all'inizio del XVII secolo, forse grazie all'influsso dell'*Arbatel*, un testo di magia bianca pubblicato negli anni intorno al 1550 o al 1560 e la cui diffusione fu rilevante. In questo scritto, dunque, la parola *teosofia* fu utilizzata con lo stesso significato che ha attualmente. Proprio a partire da questi anni, infatti, il vocabolo in questione apparve nelle opere di autori importanti, tra le quali basti richiamare il *De igne magorum* (Leipzig 1783) di Heinrich Khunrath, la *Basilica chymica* di Oswald Croll e, soprattutto, gli scritti di Jakob Boehme. Alla fine dell'VIII capitolo del suo *De signatura rerum*, rispondendo (par. 56) a chi gli rimproverava di aver confuso Dio e natura e, di conseguenza, di essere «pagano», Boehme dichiarava esplicitamente che non intendeva parlare di quella natura che viene guidata dallo *spiritus mundi*, bensì di un'altra natura, che egli definiva «parola interiore» oppure «Mercurio», e commentava: «Io non scrivo come un pagano, ma in qualità di teosofo». Lo stesso termine apparve anche nel titolo dato da Valentin Weigel a un libro pubblicato a Neustadt nel 1618, trent'anni dopo la morte del suo autore, il cui titolo completo era: *Libellus theosophiae. Ein Büchlein der göttlichen Weisheit.*

Come tutti gli esempi or ora addotti dimostrano, il termine *teosofia* assunse il suo significato specifico nel momento in cui, in Germania, la materia cui il vocabolo si riferisce si stava pienamente delineando. Tale momento coincise con l'apogeo della letteratura barocca tedesca ed è per questo motivo che diversi storici della letteratura sono stati indotti a collegare la teosofia al Barocco; tanto più che proprio all'inizio del XVII secolo si assiste anche al sorgere del movimento dei Rosacroce. Fu precisamente a partire da quell'epoca, e in particolare lungo tutto il XVII secolo, che si fece ricorso con sempre maggior frequenza a questo termine, come è possibile riscontrare, per esempio, nelle opere di Johann Georg Gichtel e Gottfried Arnold, entrambi teosofi. Nello stesso periodo, inoltre, il vocabolo *teosofia* venne spesso richiamato in concomitanza con quello di *pansophia*, che era invece assai in voga nei circoli legati ai Rosacroce e a Paracelso. Secondo la definizione proposta da Will-Erich Peuckert, *pansophia* indica una conoscenza delle realtà divine ottenuta attraverso la decifrazione di certi «segni», o geroglifici, presenti nell'universo concreto, il quale, a sua volta, viene concepito come se fosse un «libro» della natura che aiuta l'uomo a comprendere tanto la scrittura medesima quanto Dio stesso. In questo contesto, il termine *teosofia* viene invece riservato per indicare il processo inverso, ossia quello che riguarda l'acquisizione della conoscenza dell'universo attraverso la conoscenza che si ha di Dio. In pratica, però, soprattutto a partire dall'inizio del XVIII secolo, si giunse a dare al termine *teosofia* anche quella accezione che sarebbe stata invece propria della pansofia.

Nel corso dello stesso XVIII secolo, il termine teosofia entrò a fare parte anche del vocabolario filosofico e in tale ambito ottenne anche una certa diffusione. Le due opere più importanti scritte sull'argomento della teosofia in quell'epoca, entrambe tedesche, furono senza dubbio la *Theophilosophia theoretica et pratica* (1710) di Sincerus Renatus e l'*Opus Magocabalisticum et theosophicum* (1721) di Georg von Welling. Il termine fu utilizzato anche da Franciscus Buddeus nella sua *Isagoge* (Leipzig 1727), mentre un lungo capitolo venne dedicato all'argomento (*De theosophiis*) all'interno della monumentale *Historica critica philosophiae* del pastore Johann Jakob Brucker, pubblicata in latino a Leipzig nel 1741. È significativo a tale proposito segnalare che questa opera storica annoverava tutti i teosofi in modo dettagliato, senza fare, almeno a quanto ci risulta, nessuna esclusione. Grazie dunque all'opera di Brucker, il termine *teosofia* ottenne finalmente la sua consacrazione ufficiale nell'ambito del mondo delle lettere, dal momento che il testo di Brucker rimase un punto di riferimento significativo per tutti gli storici della filosofia dell'Illuminismo. Ben pochi autori, anche tra gli stessi seguaci dell'esoterismo, sono stati capaci di operare con maggiore efficacia, per far conoscere la teosofia, di quanto non fosse riuscito a Brucker, il quale, peraltro, non dimostrò di nutrire personalmente alcuna particolare inclinazione per la teosofia.

Tutto considerato, però, il termine rimase assente dai grandi dizionari francesi dell'Illuminismo: non lo si trova nel *Dictionnaire universelle* di Antoine Furetière, né nelle diverse edizioni del *Dictionnaire de l'Académie* e neppure nel *Dictionnaire* di Pierre Bayle, mentre ne viene fatta appena una breve menzione nel *Dictionnaire de Trévoux* (1704). Un apprezzabile cambiamento si verificò soltanto grazie alla grande *Encyclopédie* di Denis Diderot, il quale anzi scrisse di persona la voce, alquanto estesa, intitolata *Théosophes*. Nel corso della trattazione, Diderot riprese ampi passi dall'opera di Brucker, pur senza citarlo direttamente come sua fonte. Nonostante ciò, di quando in quando il materiale raccolto fu frainteso, fatto questo che non pare si possa interamente giustificare richiamando l'attenuante di una traduzione abbastanza libera dal latino. Per quanto, infatti, il testo risulti scritto in un francese ben più elegante e affascinante rispetto a quanto si trovasse nell'originale di Brucker, tuttavia bisogna ri-

scontrare che il contenuto ne risulta assai più superficiale. Diderot, infatti, sembrò diviso tra un atteggiamento di simpatia e uno di disprezzo e in effetti, nonostante l'attrazione che provò per certi richiami della teosofia, ben difficilmente potrebbe essere considerato una mente teosofica. Malgrado questa osservazione, il suo articolo diede di fatto al termine *teosofia* una posizione ben precisa nella lingua francese. Poco rilievo si deve allora attribuire al fatto che tale parola sia stata utilizzata da Immanuel Kant con una accezione diversa rispetto a quella che si andava testé delineando, precisamente quando Kant scrisse la sua critica a filosofi dello stampo, per esempio, di un Nicolas de Malebranche: ormai, infatti, la norma stabilita rimase quella determinata da Diderot. Un ulteriore fattore che provocò confusione riguardo alla chiarezza del significato del termine in questione si verificò nel 1875, anno in cui H.P. Blavatsky fondò la Società Teosofica, la quale, per la verità, mantiene rapporti assai labili con la teosofia intesa in senso tradizionale. Sfortunatamente, però, oggi quando si usa il termine *teosofia,* si è portati piuttosto a pensare proprio a questo movimento. [Vedi *BLAVATSKY* e *SOCIETÀ TEOSOFICA*].

**Ermeneutica teosofica e discorso mitico.** Torniamo al concetto iniziale: il posto che la teosofia occupa nel più ampio contesto dell'esoterismo. Tanto per l'una quanto per l'altro, è fondamentale definire una ermeneutica, ossia un metodo interpretativo da applicare alle forme che la rivelazione divina può assumere. Tale procedimento fa ricorso al tempo stesso sia all'approccio intellettuale o speculativo, fondato su quei principi di analogia oppure di omologia che stanno alla base delle relazioni dell'uomo e dell'universo con Dio, sia a una dipendenza dell'uomo dalla rivelazione divina, che viene ricevuta attraverso una illuminazione interiore. Nel caso della teosofia, questo tipo di interpretazione può essere volto alla comprensione sia dei misteri presenti all'interno del divino stesso (la teosofia in senso stretto), sia delle relazioni che tali misteri hanno con l'universo creato (la teosofia intesa nella sua accezione più estesa, che è precisamente l'oggetto su cui si soffermerà ora la nostra attenzione).

Il teosofo prende sempre l'avvio da una rivelazione specifica, per esempio da un mito come la narrazione della creazione posta nelle prime pagine del *Genesi*, e applica all'oggetto prescelto la sua immaginazione attiva, sforzandosi di ricavarvi un flusso di risonanze simboliche. Lo scopo, infatti, che il teosofo si prefigge è appunto quello di penetrare sia nei misteri dell'universo sia nelle modalità che collegano l'universo all'uomo e al mondo divino. Analogamente alla gnosi, intesa come via che può condurre alla salvezza individuale, l'idea di questa indagine teosofica coinvolge l'aspetto dell'«interiorità»; ma qui non si tratta soltanto di discendere «in se stessi», ma anche di calarsi nelle profondità del divino e dell'universo. Questi due momenti sono in relazione tra loro. Secondo Boehme, la divinità nel suo profondo «riposa in se stessa», rimane cioè nella propria assoluta trascendenza, pur andando, nello stesso tempo, fuori da se stessa. Dio è «un tesoro nascosto che desidera essere scoperto»; e si rende noto frammentandosi all'interno della sfera ontologica, collocata tra il nostro mondo creato e quello divino, inconoscibile. In tale sfera avviene l'incontro tra Dio e la creatura: qui Dio si rivela all'uomo secondo le capacità di accoglierlo che quest'ultimo possiede. Nello stesso tempo, il mondo creato stesso si dispone a provvedere un luogo speciale per la manifestazione divina.

Il teosofo ricerca all'interno dell'intimo significato dei codici e dei geroglifici della natura; tale ricerca rimane di necessità inseparabile da una immersione intuitiva nel mito, al quale egli aderisce con fede e immaginazione attiva e sul quale fonda la propria investigazione. A volte, il teosofo parte da una riflessione sulle cose di questo mondo per pervenire a una comprensione di Dio: è l'atteggiamento talora chiamato «pansofico». Altre volte, invece, egli comincia con il tentare di comprendere il divenire del mondo divino. Non si domanda se Dio esista (*an sit Deus*) ma piuttosto che cosa esso sia (*quid sit Deus*), così da giungere a una visione interna del principio che sta sotto all'universo e al suo divenire e che gli conferisce intelligibilità.

Gli aspetti del mito maggiormente sottolineati sono spesso quelli che le Chiese ufficiali tendono a trascurare, oppure a passare sotto silenzio: la natura della colpa di Lucifero e di Adamo, l'androginia di quest'ultimo, la sofiologia, l'aritmosofia e così via. Il teosofo crede nella continuità di una rivelazione di cui egli stesso è oggetto; le sue parole danno l'impressione che egli riceva non soltanto ispirazione, ma anche conoscenza. Ogni osservazione concreta viene da lui collocata entro un sistema globale e nondimeno indefinitamente aperto, che si pone sempre al di sopra della triade dell'origine, dello stato presente e delle cose ultime, cioè al di sopra di una cosmogonia (collegata a una teogonia e a una antropogonia), di una cosmologia e di una escatologia. Tale ricerca attiva sembra trovare incoraggiamento in san Paolo, quando scrive che «lo Spirito indaga tutto, anche le profondità del divino» (1 Cor 2,10). Per il teosofo, così come per lo gnostico in generale, ogni progresso conoscitivo è accompagnato da una modificazione del modo di essere, da un processo che pare ineluttabilmente recitare drammi cosmici mimando gli spiriti e gli elementi. Egli crede che le parole che pronuncia, le frasi che forma non siano sue ma piuttosto opera di un angelo che si serve di lui

quale portavoce. Nella scelta delle immagini e nella forma della sua espressione è riconoscibile la sua origine effettiva: per lui la parola non riguarda tanto una scoperta quanto un ricordo, dato che l'ignoranza è stata la prima conseguenza del peccato. Il teosofo dedica le proprie forze a scoprire l'articolarsi del visibile e dell'invisibile, esaminando nei loro pur minimi dettagli contemporaneamente il divino e la natura.

Nell'epoca greca arcaica, quando *mythos* e *logos* erano una sola cosa, la mitologia evocava storie sacre di dei e di eroi. Poco per volta, il *logos* prese a prevalere sul *mythos*, così come la filosofia sulla mitologia, con il risultato che andarono perduti certi livelli di significato. L'ermeneutica contemporanea ha recuperato la pluralità dei sensi individuabili nel mito, ma la teosofia va oltre, non accontentandosi di una semplice traduzione ed elaborando un linguaggio capace di una ricchissima rappresentazione. La narrazione rivelata su cui il mito si basa viene ripercorsa e rivissuta perché non si dissolva in concetti astratti. Per questo la teosofia è sempre andata in aiuto della teologia, quando questa rischiava di impantanarsi in un livello puramente concettuale. Per Boehme, Friedrich Christoph Oetinger, Franz von Baader e altri teosofi, ogni concetto attende una nuova interpretazione «in» e «attraverso» un *Mythos-logos*, in cui il concetto, spogliato del suo stato privilegiato, ha soltanto la funzione di strumento metodologico e provvisorio. È il simbolo, ben più del concetto, ad assicurare l'ottenimento dell'esperienza mitica. Ogni mito, se è completo (cioè se comprende la triade suddetta) è per definizione una narrazione delle origini che racconta di eventi accaduti *in illo tempore*, come ha mostrato Mircea Eliade. Così si stabiliscono gli atti rituali indispensabili all'uomo per stabilire un rapporto con l'universo. Il teosofo rivela «il quadro naturale dei vincoli che legano Dio, uomo e universo» (l'espressione è di Louis-Claude de Saint-Martin). Egli utilizza l'esplorazione della storia mitica per rivelare l'infinita ricchezza della sua funzione simbolica, ricchezza che ci rende possibile vivere in questo mondo come in una «foresta di simboli», secondo la nota espressione di Victor Turner. I simboli sono dunque gli strumenti-chiave dell'interpretazione teosofica e sono distinti dalle allegorie, dal momento che questa interpretazione non è un tentativo di pervenire a qualche senso celato dietro la storia espressa dalle immagini e che potrebbe dunque anche essere espresso in altre forme di linguaggio; il teosofo si volge di continuo al senso latente del libro della natura, senso che soltanto quel libro può rivelare, in collaborazione con lo Spirito. Il teosofo mette in relazione l'origine e la fine, la teogonia (antropogonia compresa) e l'escatologia, aggiungendo a tale livello l'ulteriore dimensione di una cosmologia che qui è chiamata cosmosofia, che si presenta come incessante riflessione sui diversi livelli della natura spirituale e materiale. Pertanto l'esistenza umana viene colta come una totalità che dà vita (e storia) al suo significato e al suo orientamento.

**Prospettive teologiche.** Come la profezia, ma in modo un po' diverso, lo scopo della teosofia è quello di ampliare la rivelazione (e quella cristiana si presta in modo particolare a essere ampliata: si pensi al passo posto all'inizio del *Vangelo di Luca*: «Poiché molti si sono accinti a comporre una narrazione degli avvenimenti compiutisi in mezzo a noi...»). Nella tradizione ebraica, la funzione del *midrash* è quella di attualizzare la rivelazione interpretandola con riferimento al presente. Il Cristianesimo mantiene, conformemente alla propria natura, tale bisogno di una rivelazione, continua perché anche se definita nei suoi tratti essenziali (Eb 10,12ss.), essa rimane necessariamente in parte velata e apofatica. La rivelazione rimane dunque aperta alla delucidazione profetica, ed è appunto in questa sede che la teosofia può assumere un qualche ruolo. Sia il teosofo che il profeta penetrano nella profondità infinita della comprensione del mistero, fino al cuore dell'esperienza religiosa; il mistero non è per essi né un insolubile enigma né un problema risolvibile una volta per sempre, bensì un messaggio offerto continuamente come supporto alla meditazione.

Si potrebbe dire che esistano due tipi complementari di teologia. Il primo è la dottrina della Chiesa (o di una Chiesa) relativamente alla verità rivelata (è la definizione più corrente per quello che la Chiesa insegna). Un altro tipo di teologia sarebbe invece quello rappresentato dal tentativo di acquisire la conoscenza (*gnosis*) dell'immenso dominio della realtà nella quale si pone l'opera della salvezza. Si tratta di una conoscenza che riguarda la struttura dei mondi fisici e spirituali e le forze in essi operanti, nonché le relazioni tra queste (microcosmo e macrocosmo), la storia delle loro trasformazioni e le relazioni tra Dio, uomo e universo: è un campo che va esplorato per il bene di se stessi e del prossimo, nonché per la gloria di Dio, e che risponde all'invito contenuto in Mt 25,14s. a usar bene i propri talenti. Nel Cristianesimo vi sono stati Padri della Chiesa e teologi che hanno conosciuto un approccio teosofico alla natura: san Bonaventura ne è un esempio. La decifrazione dei «segni delle cose» costituisce, dunque, una delle due direzioni complementari aperte alla teologia. In tal senso, i teosofi possono esser visti come i teologi di quella sacra Scrittura che si chiama universo.

Nel caratterizzare la comprensione dell'universo propria del teosofo, si può distinguere, come fa Valentin Tomberg, due possibili approcci, entrambi basati

sull'idea della corrispondenza universale. Esiste, prima di tutto, una teosofia collegata ai vincoli temporali, che punta l'attenzione sul simbolismo mitologico esprimente le corrispondenze tra gli archetipi nel passato e la loro manifestazione nel tempo. La natura della colpa di Adamo, il peccato di Adamo ed Eva e la loro originaria condizione gloriosa, per esempio, possono dar luogo a una interpretazione teosofica dell'uomo quale è adesso e dell'opera che egli deve compiere, soprattutto, verso la redenzione della natura. Un mito del genere è dunque espressione di una idea eterna nella struttura del tempo e della storia. Ma esiste anche una diversa teosofia, collegata con lo spazio e con la sua struttura, e che si concentra sul simbolismo tipologico che ha per oggetto d'attenzione soprattutto l'elemento centrale della triade sopra citata (teogonia/cosmogonia, cosmosofia ed escatologia). Essa si concentra sui simboli che costituiscono i prototipi celesti e le loro manifestazioni nel mondo inferiore. La visione di Ezechiele (Ez 1), per esempio, esprime un simbolismo tipologico che implica una rivelazione cosmologica universale. Il tipo di Qabbalah ebraica detto *Merkabah*, o via mistica del carro, è tutta basata sulla visione. L'autore dello *Zohar*, per esempio, vede nelle creature viventi e nelle ruote descritte da Ezechiele una serie di immagini simboliche, che vengono interpretate come chiavi della conoscenza cosmica. Queste due modalità di approccio teosofico, l'una attraverso il simbolismo mitico, l'altra attraverso quello tipologico, si possono talvolta incontrare riunite insieme nel lavoro di un singolo teosofo.

Le rivelazioni descritte dai teosofi possono dare l'impressione di «oggettivare in un macrocosmo quel che avviene nella psiche individuale al di fuori di Dio»: ecco la ragione per cui, come Pierre Deghaye fa osservare, il filosofo tedesco Feuerbach ridusse la teosofia allo stato di «psicologia esoterica», mentre Deghaye, dal canto suo, preferisce vedere in essa quel che vi vedeva Boehme, cioè «una vera psicologia del profondo» e fa questo senza evitare un giudizio sulla realtà obiettiva di ciò a cui le rivelazioni di Boehme fanno riferimento. Certo bisogna ammettere che c'è, tra i teosofi, una mescolanza di desiderio e di concettualizzazione, ragion per cui alcuni mistici hanno ritenuto la teosofia troppo scientifica, mentre i seguaci della pura razionalità obiettiva hanno accantonato i teosofici filosofi della natura – nel senso romantico della *Naturphilosophie* – come troppo mistici. In entrambi i casi, i teosofi sono considerati gente le cui parole rivelano al massimo le agitazioni che operano nel loro inconscio. Studi di questo tipo si fanno ancora oggi e andrebbero considerati nel modo dovuto, poiché abbracciano la possibilità di una connaturalità tra il nostro spirito e l'universo (la nozione che certe nostre immagini riflettano effettivamente le strutture occulte dell'universo e che i grandi miti di fondazione siano portatori di una conoscenza essenziale). La prospettiva teosofica può mostrarsi assai valida nel controbilanciare il dualismo e le ideologie di ogni sorta: essa non mira ad andare oltre l'uomo e non lo trasforma in qualche cosa di diverso da quello che è, ma gli ricorda soltanto i suoi reali poteri e cerca di renderglieli presenti. Essa insegna che nulla è compiuto in maniera definitiva nel tentativo di ascendere al cielo disprezzando la terra e, per converso, che essere soddisfatti della discesa degli dei, senza cercare di visitare con essi l'Olimpo, è ugualmente una imperfezione. *Anabasis* e *katabasis*, come Castore e Polluce, sono complementari e inseparabili. È compito del teosofo ricondurre gli elementi isolati e frammentari a un universo coerente, a un mondo che abbia un senso, pur nell'ambito della diversità delle forme di esistenza.

### BIBLIOGRAFIA

Lo studio classico sulla teosofia di Boehme è quello di A. Koyré, *La philosophie de Jakob Boehme*, 1929, New York 1968. Sulla teosofia nel XVIII secolo, cfr. A. Faivre, *Mystiques, theosophes et illuminés au siécle des lumiéres*, Hildesheim 1976. Studi ben documentati sulla teosofia cristiana sono: W.-E. Peuckert, *Pansophia*, 2ª ed. Berlin 1956; e i commenti alle opere di Fr.Chr. Oetinger pubblicati a partire dal 1977 presso de Gruyter; cfr. inoltre B. Gorceix, *Flambée et agonie. Mystiques du dix-septième siècle allemand*, Sisteron 1977; e *Johann Georg Gichtel, théosophe d'Amsterdam*, Lausanne 1975. Si vedano infine gli articoli di P. Deghaye e di altri in «Cahiers de l'hermétisme» (a partire dal 1977) e in «Cahiers de l'Université Saint-Jean de Jérusalem» (a partire dal 1975).

ANTOINE FAIVRE

**TRADIZIONE.** La parola *tradizione* deriva dal sostantivo latino *traditio* («che si consegna»), che a sua volta ha origine dal verbo *tradere* («consegnare, dare»). *Traditio* ben corrisponde al greco *paradosis*, che proviene anch'esso da un verbo (*paradidomi*) che significa «consegnare». *Traditio* e *paradosis* possono essere usati in senso letterale oppure figurato, nel secondo caso spesso per indicare un «insegnamento» o un «ammaestramento». I teologi cristiani, latini e greci, utilizzavano comunemente *traditio* e *paradosis* con questa seconda accezione per indicare il corpo degli insegnamenti conservati e trasmessi dalla Chiesa come «la fede cattolica». Tuttavia, quando oggi ci si accosta a uno studio moderno della religione, è necessario at-

tribuire al concetto di tradizione una accezione più ampia e operare una serie di distinzioni.

**Il concetto di tradizione.** La cultura dipende dall'insegnamento e dall'apprendimento, e questi ultimi, a loro volta, presuppongono l'esistenza di una tradizione. Il concetto di tradizione, perciò, si applica di fatto a tutti i campi della cultura, comprese la scienza, le arti e le lettere, la pedagogia, la legge, la politica e la religione.

Una qualsiasi teoria o pratica in qualsiasi campo della cultura possono essere definite una tradizione nel momento in cui vengono ricevute dalle mani, dalle labbra oppure dagli esempi di altri invece di essere il frutto di una scoperta o di una invenzione propria. Vengono accolte nella presunzione che coloro che hanno dato loro vita e coloro che le hanno trasmesse siano attendibili e perciò che la tradizione sia valida. E vengono ricevute con l'ordine espresso e l'intenzione consapevole che siano poi ulteriormente trasmesse senza un mutamento sostanziale. Perciò, come fonte di conoscenza, la tradizione va distinta dalla diceria e dalla moda. La diceria e la moda, infatti, pur essendo anch'esse ricevute da altri, non sono necessariamente ritenute attendibili e nemmeno considerate meritevoli di una trasmissione inalterata; al contrario, esse invitano a una ulteriore speculazione ed elaborazione di quanto viene trasmesso. La tradizione, invece, pretende di incarnare una verità fissata da una fonte autorevole.

Le tradizioni nel campo della cultura esigono rispetto in nome della loro relativa antichità e della presunta attendibilità dei loro autori e di coloro che si fanno carico di trasmetterle. Le tradizioni sacre forniscono un legame tra l'origine e il destino delle cose. Il poeta e profeta dell'antica Grecia, Esiodo, nella sua *Teogonia* ci dice che le Muse, figlie di Zeus, «mi ispirarono con voce divina a parlare delle cose che verranno e delle cose che furono» (vv. 31s.). Allo stesso modo, anche le tradizioni sacre di tutte le religioni offrono una via di accesso per conoscere ciò che avvenne all'inizio e per vedere a fondo nelle realtà ultime, cose che altrimenti né l'esperienza personale, né la ragione sarebbero in grado di soddisfare.

Talvolta le tradizioni sacre parlano dell'esistenza di una antica età dell'oro. Conservano alcuni bagliori di quella gloriosa epoca e istituiscono credenze, pratiche e istituzioni proprio per aiutare la gente a far fronte alla presente età del ferro. In altri casi, le tradizioni anticipano il raggiungimento di una gloriosa età futura, che raffigurano nelle profezie. Ma spesso avviene che le tradizioni sacre si rivolgano contemporaneamente al passato e al futuro. In tutti e tre questi casi, alla base del concetto di tradizione sacra è possibile rintracciare l'idea del tempo inteso come qualche cosa che può essere riassunto o almeno affermato in una visione sinottica sufficientemente lunga per aggiungere una prospettiva al presente. L'impresa di misurare il tempo servendosi di un mito oppure di una profezia spiega l'importanza critica della memoria nelle tradizioni religiose, perché la memoria definisce il tempo e il mutamento. «Ricorda!» è il primo comandamento della tradizione.

Si può applicare il concetto di tradizione nella religione tanto ai mezzi attraverso i quali si trasmettono le norme della fede e della pratica (per esempio, mediante bardi, libri, catene di maestri oppure istituzioni) quanto alle stesse norme. In questa voce, tuttavia, ci si limiterà all'esame delle norme, dato che in genere per indicare i mezzi con i quali sono trasmesse le norme tradizionali ci si serve della parola *trasmissione*. La distinzione tra tradizione e trasmissione, comunque, non è rigida e assoluta. Le religioni stesse, peraltro, vi si oppongono specificamente, soprattutto se tale differenziazione viene usata per giustificare tentativi di astrarre l'ipotetica essenza di una religione dai suoi veicoli storici e dalle forme in cui storicamente si è espressa. Dal momento, infatti, che la tradizione è, per sua definizione, una fonte indiretta di conoscenza, non è possibile separare le forme attraverso le quali viene trasmessa una conoscenza tradizionale senza correre il rischio di perderne anche i contenuti, perché questi ultimi non sono accessibili o verificabili dalle fonti contemporanee. (A questo punto, essi cesserebbero di essere parte della tradizione in senso stretto).

Un senso di tradizione intesa come insieme di norme è un elemento fondamentale in tutti i sistemi religiosi, indipendentemente dal fatto che esistano o meno concetti formali di tradizione. Quando sono presenti questi concetti formali, essi possono essere ampi oppure specialistici, a seconda della funzione che svolgono all'interno del sistema e in base al grado di differenziazione tra le fonti della fede e quelle della pratica religiosa. Spesso un tale significato di tradizione come insieme di norme viene espresso con un ampio riferimento collettivo a maestri oppure a compendi autorevoli: «i padri», «gli anziani», «i saggi», «i poeti». Talvolta si può scorgere una evoluzione da concetti più ampi ad altri più specialistici. Nel Cristianesimo antico, per esempio, il concetto di tradizione comprendeva di fatto tutte le fonti formali della fede e della pratica tramandate dalla Chiesa, comprese le sacre Scritture. Soltanto in una epoca molto più tarda, «tradizione» venne a indicare in particolare le fonti extrabibliche (ecclesiastiche), al punto che poté sorgere il «problema della Scrittura e della tradizione». Nell'Islamismo sunnita, invece, il concetto formale di tradizione, la *sunnah* («uso, esempio») del Profeta, finì con l'assumere

una accezione più specialistica in seguito alla formazione di una raccolta chiusa di tradizioni – i sei libri degli *ḥadīth* autentici, ovvero le storie del Profeta, compilate nel III e nel IV secolo successivi all'Egira (IX e X secolo d.C.) e infine accettate come autorevoli nell'Islamismo sunnita.

Casi ancora più specialistici sono presentati da due parole che significano «tradizione» nell'Ebraismo, *masorah* e *qabbalah*, che derivano da verbi che significano, rispettivamente, «tramandare» e «ricevere». Tali verbi si trovano usati all'inizio dell'antica *Etica dei Padri* rabbinica (*Avot* 1,1), dove si parla dei vari passaggi della trasmissione della Torah da Dio a Mosè, da Mosè a Giosuè, da Giosuè agli anziani e così via. Comunque, alla fine i sostantivi *masorah* e *qabbalah* vennero a essere usati non per designare la tradizione nella sua totalità, ma unicamente alcune parti ben precise: più precisamente, con il termine *masorah* si indicarono le tradizioni esegetiche che regolano la trasmissione del testo ebraico delle sacre Scritture (da qui deriva l'espressione «testo masoretico» per designare la versione canonica delle Scritture ebraiche), mentre *qabbalah* finì con il riferirsi alle tradizioni mistiche ed esoteriche dell'Ebraismo rabbinico. La funzione che questi concetti specialistici hanno è quella di rendere più precisa la definizione stessa di tradizione, delimitando alcune aree ben precise e non certo quella di diminuire la portata della tradizione in quanto insieme completo di normative. Nelle religioni in cui sono presenti concetti notevolmente elaborati di tradizione, gran parte di ciò che viene considerato parte della tradizione semplicemente si trova all'esterno dei concetti formali senza essere però ritenuto in alcun modo per questo motivo meno tradizionale.

Oltre a far parte della pratica della religione, il concetto di tradizione ricorre anche negli studi moderni sulla religione; ma anche in questo caso, ad esso viene attribuita una accezione descrittiva piuttosto che normativa, e spesso viene usato con una certa libertà. Talvolta con tale termine non si vuole indicare altro che un modo per chiamare le religioni, come quando l'espressione «tradizione islamica» (oppure «tradizione ebraica» o altre locuzioni di questo genere) è usata per designare semplicemente l'«Islamismo» (oppure l'«Ebraismo», o altre religioni ancora). Questo modo di esprimersi, però, può divenire oggetto di discussione nella misura in cui dia l'impressione di individuare nel concetto di tradizione la caratteristica essenziale e fondamentale di una religione.

Più problematico nei confronti degli aspetti normativi di una tradizione è il pluralismo riflesso nei casi in cui si utilizza tale termine nella sua accezione descrittiva, come quando con la locuzione «tradizione cinese» (oppure «tradizione indiana», o altre formule analoghe) ci si vuole riferire collettivamente ai numerosi sistemi religiosi della Cina (oppure dell'India, o di un'altra nazione), ossia ancora quando con l'espressione «tradizione cristiana» (ovvero «tradizione buddhista», e via di questo passo) si raggruppano insieme versioni normative presenti all'interno del Cristianesimo, ma che in realtà sono in conflitto tra loro (oppure del Buddhismo o di un'altra religione). Ci si può talora imbattere anche in un tipo di relativismo storico ancora più in contrasto con i concetti normativi. Quando, per esempio, la religione confuciana viene considerata parte della «tradizione cinese», si avverte la tendenza a subordinare la religione al suo contesto storico e i valori religiosi ai gruppi che li professano. Una tale tendenza può anche eventualmente essere il riflesso del migliore pensiero critico moderno sul rapporto dei valori con la storia, ma deve comunque essere attentamente distinta da quello che è il punto di vista che le religioni hanno su se stesse.

Un obiettivo importante che si prefigge questo concetto di tradizione nella sua accezione moderna di termine descrittivo è quello di favorire la ricerca di ciò che potrebbe essere chiamato una «tradizione profonda», ossia di quei modelli e valori culturali così essenziali per la civiltà da non essere formalmente affermati nella tradizione classica e dei quali gli stessi sostenitori della tradizione possono non essersi sempre resi conto. L'interesse che alcuni studiosi moderni dell'India hanno palesato per il problema della definizione della «indianità» dell'India, ossia di quel deposito di cultura che si trova alla base delle molteplici e differenti tradizioni normative dell'India, rappresenta un esempio particolarmente calzante. In questo caso, concetti come «indianità» e «tradizione indiana» non sono affatto usati per includere una pluralità di aspetti sotto una unica espressione, ma piuttosto per avanzare l'ipotesi di una unità che comunque resta ancora da individuare e descrivere. È difficile riuscire a fornire una definizione di tali unità; ma questo non toglie che la sensazione che si avverte dell'esistenza di una continuità nelle grandi civiltà del mondo è sufficientemente forte da poter stimolare una continua ricerca sulla «tradizione profonda».

**Tipi di tradizione.** Le tradizioni possono essere verbali oppure non verbali. Le tradizioni non verbali comprendono manufatti tradizionali (per esempio icone, monumenti, oggetti simbolici), siti, disegni, gesti, atteggiamenti, usi e istituzioni. Tuttavie queste tradizioni non verbali non possono esistere in forma isolata rispetto a quelle verbali, per il fatto che sono queste ultime che devono fornire una interpretazione delle prime. In ogni caso, le tradizioni non verbali sono dotate

di un livello di autonomia maggiore rispetto a quelle verbali, perché le interpretazioni verbali non possono mai penetrare completamente la «densità» degli oggetti tradizionali oppure, nel caso degli oggetti religiosi, la loro presunta sacralità. Lungi dal dipendere da interpretazioni verbali specifiche, le tradizioni non verbali possono essere soggette, secondo una modalità loro caratteristica, a molteplici interpretazioni anche in epoche successive, senza per questo perdere la propria identità o la propria appartenenza alla tradizione. Il fatto stesso che continuino a esistere tradizioni non verbali relativamente autonome dalle interpretazioni che vengono loro associate è un buon esempio del concetto stesso di tradizione: l'assegnazione di un valore a qualche cosa in virtù del fatto che essa è stata tramandata da epoche antiche sul fondamento di una buona autorità.

***La tradizione orale e quella scritta.*** Le tradizioni verbali possono essere orali oppure scritte. Sebbene tale distinzione riguardi in prima istanza le modalità attraverso le quali è avvenuta la trasmissione piuttosto che direttamente la tradizione, tuttavia la sostanza stessa delle tradizioni risulta influenzata dalla diversa forma, orale o scritta, in cui viene tramandata.

Una prima osservazione è che il modo di esprimersi adottato in ciascuna tradizione è dettato in parte dai mezzi accessibili. Alcuni generi, infatti, come gli inni, i proverbi, gli indovinelli e i racconti popolari sono essenzialmente orali. [Vedi *TRADIZIONE ORALE*]. Questi possono anche essere messi per iscritto, ma la loro redazione scritta non apre la strada a una realizzazione più completa della loro forma. Altri stili, quali possono essere per esempio le cronache, i codici giuridici e i commentari, dipendono strettamente dalla scrittura oppure si realizzano pienamente soltanto nella scrittura. Alcuni dei moduli espressivi più importanti utilizzati nelle tradizioni (come ad esempio la mitologia e la poesia epica) possono raggiungere un elevato livello di sviluppo in entrambi i modi.

Un secondo punto su cui riflettere è che la tradizione orale è un fenomeno ben più antico rispetto a quella scritta e generalmente la precede nel periodo in cui le tradizioni, anche dopo l'invenzione della scrittura, sono in via di formazione. Questo fatto indica che le stesse tradizioni scritte sono in parte modellate sulle tradizioni orali. In molte tradizioni religiose dotate di scrittura, per esempio, i titoli scritturali e pedagogici richiamano e addirittura pretendono di ricreare un sistema orale di comunicazione. Per questo *Corano* significa «recitazione». Il titolo del primo libro della legge rabbinica, *Mishnah*, deriva da un verbo che significa «ripetere» e si riferisce a una pedagogia basata sulla recitazione orale. Anche *Upaniṣad*, il nome con cui si indicano i libri dell'insegnamento filosofico ed esoterico della tradizione vedica, proviene da alcune parole sanscrite che significano «sedere davanti [a un maestro]». Un monaco esperto nel Buddhismo antico era chiamato *bahusuta*, «uno che ha udito molto». La parola greca *euangelion*, «vangelo» o «buona novella», significa «notizia» nel senso letterale di qualche cosa che viene proclamato ad alta voce davanti a un vasto pubblico in ascolto.

Un terzo aspetto da considerare è che la tradizione orale esiste principalmente nel momento in cui agisce, mentre la tradizione scritta esiste anche, in forma oggettiva, a prescindere dalle sue applicazioni. La relativa indipendenza dei testi scritti stimola lo sviluppo di una attività intellettuale più raffinata e accresce sempre più le possibilità di una sua diffusione. Allo stesso tempo, la scrittura però comporta pericoli significativi per una tradizione. Quando una tradizione viene messa per iscritto, per esempio, le sue incongruenze diventano più evidenti. Può non essere una esagerazione affermare che la vivacità del dibattito intellettuale che accompagna le tradizioni scritte scaturisca in primo luogo dalla necessità di interpretare in una certa direzione le incoerenze cui ci si espone nel momento della redazione scritta della tradizione. Inoltre, il carattere indipendente che i testi scritti possiedono espone al rischio che i materiali della tradizione vengano utilizzati secondo modalità che non erano nelle intenzioni delle autorità tradizionali, oppure secondo modalità non ammesse da come la «parola viva» viene di fatto realizzata nella pedagogia e nel culto. A dire il vero, una tradizione scritta non si allontana dalla parola viva più di quanto non faccia una tradizione orale, per quanto la seconda sia intesa come tradizione in senso stretto. La tradizione, orale oppure scritta, è la parola tramandata da altri, il veicolo della parola viva, ma non la parola viva in se stessa. Tuttavia, la connessione organica della tradizione orale con l'attuazione garantisce la stretta vicinanza della tradizione alla parola viva, mentre nel caso di una tradizione scritta questo rapporto non è così diretto, e bisogna prestare maggior attenzione nel fornire le regole dell'impiego delle tradizioni. Molte autorità tradizionali hanno provato preoccupazione nei confronti della scrittura: tra essi Platone. Nel *Fedro*, Socrate racconta la storia di un saggio re egizio che, rispondendo al dio che offriva agli uomini il dono della scrittura, intesa come «un mezzo straordinario per produrre memoria e saggezza», osservava che l'invenzione avrebbe piuttosto prodotto l'opposto, cioè l'oblio, poiché coloro che l'avrebbero utilizzata avrebbero inevitabilmente cercato la sapienza in una fonte esterna piuttosto che all'interno della propria anima: in questo modo essi sarebbero «sembrati saggi senza

esserlo veramente» (*Fedro* 274c-275). [Vedi *MEMORIZZAZIONE*, vol. 2].

Una quarta osservazione è che la tradizione orale e quella scritta continuano a esistere e a influenzarsi reciprocamente anche dopo che molte fonti autorevoli della tradizione sono state affidate alla scrittura. La tradizione orale non è uno stadio che è andato perduto quando si è giunti alla tradizione scritta. Anche dopo che è stata sostituita dalla scrittura come mezzo principale di trasmissione, la tradizione orale, infatti, continua a prosperare nella forma delle usanze, del folclore, della predica popolare, della narrazione, della speculazione esoterica, delle applicazioni pratiche della religione alla vita di tutti i giorni, e di altre numerosissime manifestazioni della mentalità tradizionale. Il testo del *Libro dell'Esodo* fu infine solidamente stabilito all'epoca di 'Aqiva' ben Yosef, ma ciò non impedì al curioso rabbino e ai suoi colleghi di discutere sul numero e sulla grandezza delle cavallette mandate contro l'Egitto nella famosa piaga (Talmud Babilonese, *Sanhedrin* 67b). Alla gente piace parlare e fare parlare e la conversazione si conserva e si estende per mezzo della tradizione orale. Talvolta anche la tradizione orale dà origine a nuove raccolte di tradizione scritta, come nel caso della Torah orale, canonizzata poi nei codici legislativi rabbinici, la Mishnah e il Talmud.

L'importanza della tradizione orale nella storia delle tradizioni è stata ampiamente riconosciuta dagli studi moderni della religione. In particolare, il concetto di tradizione orale è stato usato dagli studiosi che cercavano di ricostruire le origini e la storia antica delle tradizioni religiose, dal momento che la maggior parte delle tradizioni all'inizio sono state orali e soltanto in seguito hanno ricevuto una forma scritta. Sfortunatamente, i problemi metodologici connessi all'applicazione del concetto di tradizione orale sono piuttosto gravi. Eccezion fatta per i dati forniti dagli antropologi e dagli etnografi, basati sull'osservazione diretta, le testimonianze relative alla precedente tradizione orale devono essere ricostruite partendo dalle fonti scritte. L'opinione degli studiosi, perciò, si dipana lungo una serie di posizioni che vanno dall'atteggiamento scettico sulla possibilità di isolare l'originario strato orale di una tradizione scritta, fino ad approcci più fiduciosi, basati sull'analisi letteraria e retorica e sull'applicazione selettiva della testimonianza archeologica. In generale, si può ben dire che il concetto di tradizione orale e le sue applicazioni nello studio moderno della religione hanno ancora bisogno di raggingere un livello di maggior perfezionamento.

***Scrittura e tradizione.*** Molti sistemi religiosi classici attuano una distinzione formale tra Scrittura e tradizione all'interno delle fonti dell'autorità religiosa. *Scrittura* si riferisce ai testi rivelati dalla divinità; *tradizione*, invece, si riferisce alla rivelazione mediata da maestri umani. La distinzione tende a essere abbastanza chiara nella pratica. Perciò i cattolici non hanno alcun dubbio nel distinguere tra il Nuovo Testamento e le credenze e i canoni dei concili della Chiesa; i musulmani non confondono la *sunnah* del Profeta con il Corano da lui recitato. Malgrado ciò, risulta difficile avanzare una distinzione tra Scrittura e tradizione sul piano teorico. Una tale separazione, infatti, non si basa sulla differenza tra una rivelazione divina e un insegnamento umano, perché nella maggior parte delle religioni una tradizione autorevole viene stimata quasi quanto la Scrittura, perché è pur sempre un mezzo attraverso il quale si trasmette la rivelazione. Inoltre, la priorità che in linea teorica viene attribuita alla Scrittura rispetto alla tradizione, raramente nella pratica si traduce in un grado più elevato di forza vincolante. [Vedi *SCRITTURA SACRA*].

Fino a un certo punto, la distinzione tra Scrittura e tradizione riflette la storia della canonizzazione di una religione. [Vedi *CANONE*]. Quando il canone di una Scrittura rivelata viene stabilito in modo definitivo, l'insegnamento autorevole che ne risulta, da allora in poi, costituisce «tradizione». Anche in questo caso, però, non si deve spiegare tale rapporto come una semplice successione ordinata e progressiva di fasi, men che mai come una relazione puramente esegetica, come se la tradizione fosse essenzialmente un commento a un insieme di testi antecedenti a essa.

I materiali conservati come tradizione spesso mantengono un livello significativo di indipendenza dalla Scrittura per molte ragioni: in primo luogo, perché quelle tradizioni che sono conservate da un'epoca precedente a quella della canonizzazione della Scrittura e che perciò non sono state condizionate da essa, risultano essere relativamente antiche; poi perché le fonti incluse nella tradizione sono diverse rispetto a quelle, più limitate, che costituiscono il canone già fissato; e, infine, perché la tradizione contiene alcuni riferimenti a quelle funzioni religiose fondamentali che non sono adeguatamente trattate dalla Scrittura, come la liturgia oppure la legge.

Oltre a costituire una fonte per l'autorità religiosa in aggiunta alla Scrittura, la tradizione svolge un ruolo indispensabile nell'applicazione della fonte scritturale. La Scrittura, infatti, non può essere usata se non può essere interpretata, e ogni uso (liturgico, giuridico, teologico e via discorrendo) implica una interpretazione. L'interpretazione, comunque, richiede uno schema generale e l'accettazione di regole del discorso che la Scrittura non può fornire da sé, ma lo può fare la tradizione. Da questo scaturisce, dunque, una dipendenza

pratica della Scrittura dalla tradizione. Non è peraltro necessario che tale dipendenza implichi una diminuita considerazione per l'autorità della Scrittura. Mentre uno storico della critica potrebbe considerare la tradizione ermeneutica un mezzo per superare il carattere frammentario o l'oscurità della Scrittura, la mente pia, invece, la considererà l'unico strumento concepibile con il quale ottenere l'accesso ai vasti e terrificanti contenuti della rivelazione divina, i mezzi stabiliti dalla tradizione divinamente rivelata in contrasto con quanto è, invece, semplice invenzione umana. Agli occhi della devozione, non c'è contraddizione tra l'apprezzamento della grandezza e della sufficienza della Scrittura e il riconoscimento del ruolo cruciale dell'interpretazione. Lo scopo dell'interpretazione non è quello di spaventare, ma di conservare e di proteggere la rivelazione contenuta nelle Scritture: «La tradizione [*masorah*] è un baluardo per la Torah» (*Avot* 3,14).

Devono necessariamente scaturire, tuttavia, alcuni conflitti tra la Scrittura e la tradizione, a causa delle differenze di provenienza, di tempo e di origini, e delle diverse tendenze ideologiche. All'interno di ciascuna religione che conservi una raccolta di Scritture sarà possibile trovare alcune tradizioni prive di autorità scritturale, oppure che addirittura contraddicono il senso evidente della Scrittura, e vi saranno anche credenze e pratiche che sono imposte dalla Scrittura ma che non hanno alcuna reale funzione all'interno della tradizione. Se da una parte il ricorso a una certa abilità esegetica può costituire una strada per risolvere questi conflitti, è però altrettanto vero che il problema della Scrittura e della tradizione non può essere risolto dalla sola esegesi. È infatti necessario che dall'esterno provenga un impegno conciliante a creare un rapporto armonico tra la Scrittura e la tradizione, per incoraggiare il lavoro di esegesi e di interpretazione. Se ciò non si verificasse, infatti, la situazione dell'interprete risulterebbe impossibile da sostenere, perché Scrittura e tradizione presentano sempre divergenze abbastanza profonde da rendere impossibile una conciliazione tra le due, se in precedenza è mancato un impegno a ritrovare comunque una fondamentale armonia. Questo compito è di per se stesso un *traditum*, una cosa tramandata ed esplicitamente confessata dalle tradizioni religiose relativamente alla loro Scrittura. Il proposito di confermare, comunque, l'esistenza di una armonia tra Scrittura e tradizione indica che la Scrittura ha allora un significato che trascende il suo effettivo contenuto, in quanto essa è piuttosto un oggetto che costituisce una lealtà alla tradizione, un segno di affiliazione e un simbolo di continuità.

Il ruolo delle Scritture vediche nell'Induismo offre a questo proposito un buon esempio. I Veda per molto tempo non furono considerati una Scrittura nel senso stretto della parola, perché furono trasmessi oralmente, ma acquistarono una forma canonica e svolsero un ruolo simile a quello di una Scrittura prima ancora di giungere a una redazione scritta. Una volta che furono messi per iscritto, poi, godettero di un ruolo teoretico prioritario rispetto ai libri della tradizione (*smṛti*, che letteralmente significa «ricordato») i quali furono redatti in seguito. Perciò, sebbene la distinzione tra libro sacro e tradizione sacra non sia così netta nell'Induismo come lo è in alcune altre tradizioni (i libri della *smṛti* sono venerati anche come Scritture sacre), tuttavia il rapporto tra Veda e *smṛti* costituisce ancora un utile esempio per illustrare in modo generale il problema del rapporto che intercorre tra la Scrittura e la tradizione. Un abisso profondo separa la religione dei Veda da quella della tradizione indiana successiva. I Veda presentano una religione fondata su sacrifici animali e su sacerdoti che mangiano carne e bevono bevande intossicanti; lasciano trasparire una concezione del mondo che non sa nulla del ciclo della rinascita (*saṃsāra*) e ben poco della teoria dell'azione (*karman*); un culto che non prevede la venerazione dei templi; un pantheon, infine, in cui molte delle divinità e degli eroi che saranno poi inclusi nell'Induismo successivo svolgono un ruolo limitato o addirittura nullo. Per quanto riguarda i classici della *smṛti*, il loro rapporto con i Veda è spesso così attenuato e artificiale che uno studioso di rilievo è arrivato perfino a parlare di «devedizzazione del *dharma*» (cioè della religione). Nonostante ciò, i libri della *smṛti* in modo consistente proclamano la propria fedeltà ai Veda, e vengono offerte spiegazioni concilianti per giustificare i punti in cui ci si allontana dalla linea espressa dai Veda. Come ha detto Louis Renou, «il Veda è precisamente il segno, forse l'unico, dell'ortodossia indiana» (*Le destin du Véda dans l'Inde*, VI, Paris 1960, pp. 2s.). L'«ortodossia» può essere qualunque cosa, purché non sia dottrinale oppure ecclesiastica. Anche in questi termini, tuttavia, l'imprecisione nel definire l'ortodossia vedica non abolisce l'importante linea di demarcazione che corre lungo la storia religiosa indiana e che separa i continuatori della tradizione vedica da quei gruppi, quali per esempio i giainisti e i buddhisti, che ruppero in modo radicale con tale tradizione. Mentre tra i continuatori esisteva una comunanza di tradizione, nonostante le molte differenze di dottrina e di pratica, tra gli altri, invece, non esisteva alcuna comunità riconosciuta di tradizione, nonostante si trovassero molte affinità storiche e culturali.

**La tradizione e i fondatori di religioni.** La consapevolezza di trovarsi all'interno di una tradizione sacra è un aspetto caratteristico del modo di vedere le figure

dei fondatori. E questo per molte ragioni. In primo luogo, coloro che devono trasmettere una nuova profezia, alcuni valori riveduti oppure la fedeltà a nuovi principi devono rivolgersi alla gente in termini che questa possa trovare significativi. Si può vedere un esempio classico di ciò nel *Libro dell'Esodo*, dove si parla del legame che il profeta Mosè deve stabilire tra l'identità del liberatore divino, il cui nome, Jahvè, ha l'ordine di rivelare agli schiavi israeliti in Egitto, e «il Dio dei vostri padri, il Dio di Abramo, il Dio di Isacco e il Dio di Giacobbe», ossia il Dio della tradizione antica (Es 3,13ss.; 6,2s.).

Una seconda ragione è che i fondatori religiosi devono essere capaci di riflettere sulla propria esperienza. Offrendo un mezzo per acquisire la distanza dal presente immediato, la tradizione offre uno schema per l'interrogazione, il dialogo, l'interpretazione e la valutazione, senza i quali la riflessione sarebbe impossibile. All'inizio del suo ministero profetico, per esempio, Maometto sperimentò alcune visioni che in seguito giunse a considerare come incontri con l'arcangelo Gabriele, quella figura che in un momento successivo i musulmani avrebbero identificato con colui che aveva portato la rivelazione coranica. Ma alcuni studiosi hanno messo in evidenza che l'unico riferimento a Gabriele nella veste di rivelatore ricorre nel Corano in una tarda sura risalente all'epoca di Medina (2,97s.) e che le descrizioni delle visioni nelle sure precedenti (53,1-18; 81,15-25) sono abbastanza imprecise sull'identità dell'essere incontrato. In altre parole, sembra che una tradizione angelologica, che non è stata inventata da Maometto ma che a un certo punto è stata da lui accettata, sia servita al Profeta (e in seguito all'Islamismo) come uno strumento per decifrare le sue prime esperienze.

Una terza riflessione è che i fondatori religiosi che vengono meno alle tradizioni sacre dei loro contemporanei e dei correligionari sono sostenuti dalla consapevolezza di fissare a loro volta una tradizione religiosa. Il senso personale della tradizione che il fondatore possiede rende tollerabile la frattura ed evita che questa sia episodica oppure nichilista. Così, per esempio, l'apostolo Paolo, quando predicava la rottura con la legge ebraica sulla base della fede nel Vangelo di Gesù Cristo, fu enormemente aiutato dalla sua convinzione di rappresentare una tradizione di fede autenticata dalla legge stessa nelle sue testimonianze riguardanti Abramo (Rm 3s.; Gal 3s.).

Quanto complesso sia il rapporto che collega i fondatori di una nuova religione alla precedente tradizione può essere ben compreso analizzando, per esempio, il caso di Gesù e la sua relazione con la tradizione ebraica come viene descritta nei Vangeli sinottici. Questa presentazione è risultata decisiva per dare forma al modo in cui il problema della tradizione e dell'innovazione è stato interpretato nella storia del Cristianesimo e anche nella moderna cultura occidentale. Il sociologo tedesco Max Weber, nel suo famoso esame della guida carismatica in *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie*, I-II, Tübingen 1929 (trad. it. *Economia e società*, I-II, Milano 1968), aveva in mente le dicotomie retoriche di Gesù nel *Vangelo di Matteo* quando scriveva: «Sotto un significativo punto di vista ogni autorità carismatica dovrebbe sottoscrivere la frase, "Sta scritto... ma io vi dico"»; e, di nuovo, quando scriveva: «Da qui deriva che in un certo modo rivoluzionario e sovrano, il dominio carismatico trasforma tutti i valori e rompe tutte le norme tradizionali e razionali: "È stato scritto... ma *io* vi dico..."» (I, p. 243; II, p. 1115; cfr. Mt 5,21-48). In realtà, in Mt 5 Gesù non dice «Sta scritto», ma «Avete inteso che fu detto agli antichi»; e quindi procede a citare dalla Torah. Perciò il confronto è piuttosto tra la legge scritta e un maestro vivente. Maestro della legge scritta, Gesù è mostrato anche nei sinottici come un sovrano che domina sulla tradizione sacra orale proclamata dai farisei quando si rivolge loro per rimproverarli: «Voi trasgredite il comandamento di Dio e osservate la tradizione degli uomini» (Mc 7,8; cfr. Mt 15,1-9).

Per questo, il rapporto di Gesù con la tradizione ebraica non è valutato in un modo corretto e adeguato se si presuppone che esso fosse in ultima analisi dicotomico. Scorrendo i Vangeli, compresi i passi che sono stati riportati sopra, è possibile rintracciare molto più numerose attestazioni di continuità con la tradizione. «Non pensate che io sia venuto ad abolire la legge e i profeti; non sono venuto per abolirli, ma per dare loro compimento» (Mt 5,17). Il tema della continuità con la precedente tradizione è stato spesso taciuto dalle correnti ostili all'Ebraismo che sono state storicamente presenti in gran parte del Cristianesimo e della teologia cristiana, compresa anche la teologia liberale del XIX e XX secolo, che operava una netta distinzione tra la religione «legalistica» degli Ebrei e quella «spirituale» di Gesù. Anche la discussione sul carisma di Weber tende ad accentuare quegli aspetti dell'attività di Gesù e di altri profeti, eroi militari e figure messianiche, che indicherebbero una frattura con la tradizione. L'enfasi di Weber poteva essere giustificata, tenendo presente i suoi scopi, ossia precisamente la sua intenzione di fornire una definizione dei termini e di descrivere semplicemente alcune tipologie. Considerato in modo astratto, un capo carismatico si pone sempre contro la tradizione. Egli offre ai suoi seguaci qualche cosa di «nuovo» e reclama per sé un tipo estremamen-

te personale di autorità, laddove «l'autorità sarà chiamata tradizionale se la legittimità viene rivendicata per se stessa e viene creduta in virtù della santità di norme e poteri vecchi di secoli» (Weber, *op. cit.*, I, p. 226). Nella realtà storica, comunque, i capi carismatici possiedono sempre alcune nozioni di tradizione che svolgono un ruolo cruciale nel loro pensiero e nei loro rapporti con i discepoli e con la gente in generale. In questo senso Gesù, quando pronunciava quegli insegnamenti che superficialmente potevano sembrare contrari alla legge di Mosé e che sono riportati in Mt 5 (per esempio, Mt 5,21s.: «Avete inteso che fu detto agli antichi, "Non uccidere; e chi avrà ucciso sarà sottoposto a giudizio". Ma io vi dico che chiunque si adiri con il proprio fratello sarà sottoposto a giudizio»), probabilmente avrebbe voluto dire che lui non stava affermando che la legge di Mosè non era più valida, ma che cercava qualche cosa che fosse completamente consono a essa. Gesù citava frequentemente anche le autorità tradizionali durante le sue discussioni con i farisei, per esempio, quando richiamò il profeta Isaia per motivare la sua condanna della «vostra tradizione» (quella di lavarsi le mani prima dei pasti) in Mc 7,6s. (cfr. Mt 15,7ss.; Is 29,13). La condanna di una certa interpretazione della tradizione è perciò sostenuta da un appello alla tradizione stessa, in questo caso dall'analogia tra il conflitto di Gesù con i tradizionalisti della sua epoca e i dissensi che profeti di Israele ebbero con i loro oppositori nell'organizzazione religiosa delle epoche precedenti. Anche gli stessi conflitti con la tradizione, dunque, sono modellati dalla tradizione.

I profeti carismatici che attaccano le tradizioni sacre dei loro contemporanei non sono l'unico tipo di fondatori conosciuti dalla storia della religione. Assai numerosi sono anche quei maestri di virtù, dotati di grande comunicativa, i quali accettano le forme comunemente recepite della tradizione, pur dando loro una nuova interpretazione dei contenuti. I fondatori di questo tipo spesso esercitano uno sforzo consapevole per negare la novità del loro messaggio. Confucio ne è un esempio significativo. Poderoso ideatore, capace di dare un nuovo e decisivo orientamento alla tradizione cinese, Confucio conquistò uno straordinario adattamento delle forme rituali della religione alle esigenze umane e pervenne a una potente sintesi del fondamento di tale adattamento nella sua dottrina dell'«umanità» (*jen*). Tuttavia egli affermò vigorosamente che non c'era nulla di nuovo nella sua opera. «Io trasmetto ma non rinnovo; io sono veritiero in ciò che dico e devoto all'antichità» (*Analecta* 7,1). Le parole e gli atti di Confucio finirono per verificare questa affermazione. Egli era scrupoloso nella sua osservanza dei riti, si dedicava alla poesia e alla musica tradizionali, prendeva come propri modelli le antiche personalità delle dinastie Chou e Shang, ed era attento a mostrare reverenza verso il mondo dello spirito e verso il Cielo.

L'approccio di Socrate alla tradizione, almeno nella versione quasi canonica che ci viene offerta da Platone, procede nella stessa direzione di quello di Confucio per alcuni importanti aspetti, pur mantenendo anche una differenza altrettanto rilevante. La differenza riguarda il metodo, ossia la dialettica, che consente di sottoporre la tradizione recepita a una interrogazione critica condotta a un livello e in uno spirito che sono abbastanza estranei al modo di agire di Confucio. Il tratto comune, invece, risiede nel fatto che anche Socrate insisteva nel dire che non aveva né nuove verità da raccontare alla gente né l'accesso a una fonte speciale o segreta della Verità, ma che piuttosto cercava di chiarire il vero significato di quei valori tradizionali – giustizia, bontà, religiosità – che la maggior parte della gente accetta per fede ma che non può definire né difendere quando le viene richiesto. Perciò, attraverso il ritratto di Socrate fatto da Platone si può intravvedere la presenza di una tensione tra un atteggiamento critico e uno più positivo nei confronti della tradizione greca. Socrate è descritto come un uomo che rispetta e che partecipa alle forme comuni della tradizione, anche quando le esamina e demolisce le argomentazioni di suoi difensori pretenziosi e incompetenti come Eutrifone, Ione e Agatone. *La Repubblica*, per esempio, sebbene riporti l'attacco forse più profondo contro la tradizione greca contenuto nei dialoghi di Platone, precisamente la critica di Omero e di Esiodo per «il travisamento della natura degli dei e degli eroi» (377e), si apre con Socrate che racconta di essere sceso al Pireo per pregare una dea durante una festa religiosa e si conclude con l'immagine di Socrate che racconta un mito sugli dei e sugli eroi (il mito di Er).

**La formazione delle tradizioni.** Riuscire a elaborare una teoria generale per spiegare la formazione delle tradizioni religiose resta una meta irraggiungibile per lo studio della religione, nonostante esista una ampia letteratura che si occupa in maniera specifica dei periodi in cui si sono andate formando molte religioni nel mondo. La difficoltà nel costruire una simile teoria va messa in relazione con il contrasto tra la concezione critica moderna, che considera la tradizione un processo storico, e il concetto di tradizione inteso come conservazione di canoni sacri e inviolati, al di là del tempo e di ogni cambiamento. Quando l'analisi storica e filologica viene applicata alle tradizioni religiose non si trascura mai di collocare tali tradizioni all'interno di un processo storico. Eppure l'analisi storica e critica delle tradizioni religiose, anche se condotta fino al punto di costruire una tradizione in quanto processo

puramente storico, non riesce comunque a rendere conto del fatto più caratteristico di tutti: la continuità delle tradizioni sacre grazie alla loro capacità, comunque limitata, di rimanere se stesse anche attraverso il mutare delle vicende storiche ed esistenziali.

Tutte le tradizioni religiose producono alcune descrizioni relative ai periodi in cui esse si sono formate. Tali raffigurazioni vengono costruite nel tempo per mezzo di una proiezione retrospettiva degli ideali religiosi sui materiali storici della tradizione. Tali descrizioni, a loro volta, contribuiscono a fissare le norme canoniche della tradizione traendo fuori gli ideali che sono serviti per la canonizzazione. Tali raffigurazioni non vanno accettate come descrizioni letterali della formazione di una tradizione. La loro funzione è infatti piuttosto quella di mettere in evidenza l'unità e la continuità della tradizione, laddove la storia critica di qualsiasi tradizione non sbaglia mai nel rilevare, durante il periodo di formazione, rotture, conflitti e diversità di idee e di pratiche.

Un esempio di una raffigurazione idealizzata del periodo di formazione della tradizione è costituito dal quadro della Chiesa cristiana primitiva contenuto negli *Atti degli Apostoli*, uno scritto del Nuovo Testamento composto nell'ultimo terzo del I secolo. Il quadro della Chiesa quale appare dagli *Atti* fu determinato in parte dall'ideale protocattolico di una sola Chiesa apostolica e contribuì alla diffusione di questo ideale nei decenni seguenti. Gli *Atti*, infatti, rappresentano una Chiesa universale diretta da Gerusalemme da dodici apostoli che governano a fianco di uomini anziani che non sono identificati come apostoli, in particolare, il fratello di Gesù, Giacomo. Una grande attenzione viene dedicata all'opera missionaria di Paolo, il quale peraltro non viene identificato con il gruppo degli apostoli (tranne che in At 14). Inoltre, viene data importanza alla cooperazione di Paolo con la Chiesa di Gerusalemme e all'armonia delle sue idee con quelle di Pietro, l'unico apostolo che riceve una considerevole attenzione negli *Atti*. Altri fatti, che tenderebbero a far avanzare riserve sull'impressione generale di una dirigenza unificata della Chiesa, come, per esempio, la natura del rapporto tra i dodici apostoli, Paolo e Giacomo, non sono invece chiariti. Il quadro si trova in disaccordo anche con parte della testimonianza conservata nelle lettere di Paolo. Paolo non esita a definirsi un apostolo, non tratta con il gruppo dei dodici a Gerusalemme, registra un aspro conflitto con Pietro (Gal 2,11-14) e in generale dà l'impressione di un rapporto più indipendente dalla Chiesa di Gerusalemme rispetto a quello che gli viene attribuito dagli *Atti*. A dire il vero, gli *Atti* sono ancora ben lontani dal concetto cattolico classico di una Chiesa fondata sulla successione apostolica dei vescovi. Il primo rappresentante non ambiguo del modello episcopale della politica della Chiesa fu Ignazio di Antiochia, che subì il martirio intorno al 110 d.C. Il concetto che i vescovi siano i diretti successori degli apostoli e gli unici custodi della tradizione apostolica comparve nel tardo II secolo negli scritti polemici di vescovi cattolici come Ireneo di Lione, che usò tale tesi per controbattere i cristiani gnostici che affermavano di possedere una tradizione segreta della fede proveniente direttamente da Gesù e dagli apostoli.

L'idealizzazione della tradizione primitiva da parte dei canonizzatori si pone in tensione non soltanto con la mutevole esperienza storica, ma anche con le tradizioni viventi che scaturiscono dagli stadi precanonici del periodo di formazione di una tradizione. Nessuna tradizione religiosa, quando compare sulla scena, è già in possesso delle strutture canoniche che poi la definiranno e che resteranno unite a essa per un prolungato periodo di tempo. Nonostante ciò, la tradizione nascente deve essere definita e tenuta unita in qualche modo negli ambienti in cui essa viene recepita. In questi ambienti un ruolo fondamentale viene svolto dal lascito dei capi carismatici, che possono rivendicare un legame diretto con la fonte originaria della tradizione sacra, come anche dalle credenze e dalle pratiche che derivano la loro autorità dalla consuetudine e dalla tradizione orale. I centri locali della tradizione vivente che si sviluppano indipendentemente e senza grande coordinamento centrale sono i nuclei originari della tradizione. Esempi ne sono le scuole regionali di giurisprudenza nell'Islamismo primitivo (per esempio: quella di Medina, quella irachena e quella siriana), le Chiese metropolitane di diversa fondazione apostolica nel Cristianesimo primitivo (per esempio: Antiochia, Alessandria, Roma) e le varie discipline monastiche elaborate dai successori del Buddha intorno a un nucleo comune, ma che ammette differenze significative di pratica e, in ultima analisi, anche di credenza. La determinazione dei canoni nel periodo di formazione più tardo di una tradizione genera necessariamente un conflitto tra i centri locali originari della tradizione vivente. Tale contrasto, peraltro, sarebbe inevitabile anche se l'opera dei canonizzatori successivi fosse libera da qualsiasi pregiudizio ideologico oppure regionale, cosa che in realtà accade raramente. La funzione della canonizzazione è quella di generalizzare e di uniformare; compito della tradizione vivente, invece, sarà quello di affermare e di trasmettere le credenze e le pratiche ereditate.

Non si deve tuttavia pensare che la creazione di un canone rappresenti un atto di controllo della tradizione da parte di un potere centrale che riesce a imporre

la propria volontà. La canonizzazione, anzi, è un processo che presuppone che, prima dell'inizio di tale processo, si sia prodotta una quantità significativa di consenso tra i vari centri della tradizione vivente. Senza tale consenso, infatti, la canonizzazione su larga scala di una tradizione non potrebbe avere successo, e il tentativo di raggiungerla sfocerebbe soltanto in una divisione. Un esempio di ciò è ben rappresentato dalla divisione dell'ordine dei monaci durante il II concilio buddhista, che si dice si sia svolto a Vaiśālī circa un secolo dopo la morte del Buddha. A dire il vero, questa spaccatura non va interpretata come uno sviluppo negativo nella storia del Buddhismo. Il Cristianesimo cattolico e l'Islamismo sunnita, d'altro canto, sono esempi di tentativi estremamente riusciti di canonizzazione, che si sono svolti su larga scala in entrambi i casi, entro i primi tre o quattro secoli dalla fondazione della religione. Il consolidamento di ampi settori dell'Ebraismo, nella tarda antichità, sulla base del Talmud è un altro esempio di canonizzazione su larga scala che si è verificata in un ambiente religioso che la cultura recente ha mostrato essere ben diverso rispetto a quanto si era supposto in precedenza.

Se, comunque, i canoni sono per definizione chiari, comunicabili e relativamente facili da identificare una volta che il processo di canonizzazione ha avuto inizio, il consenso presupposto dalla canonizzazione è più difficile da localizzare e da definire. Il concetto generale di consenso è ulteriormente complicato dal fatto che alcune tradizioni religiose possiedono talune modalità loro proprie per intendere tale consenso; basti pensare, per esempio a come il concetto del consenso (*ijmā'*) venga elaborato dalle scuole giuridiche dell'Islamismo primitivo. Sebbene i concetti di consenso nei sistemi religiosi agiscano prima di tutto come ideali, anche gli ideali conservano traccia del fatto che la formazione di tradizioni molto più ampie non era opera di un singolo centro religioso che dettava i canoni alla periferia, ma, al contrario, derivava dall'emergere simultaneo di distinte tradizioni viventi il cui accordo informale sui fondamenti era il *sine qua non* su cui sarebbe avvenuto il consolidamento formale della tradizione in un tempo successivo.

Anche coloro che trasmisero il consenso nel periodo iniziale in cui la tradizione si andava formando sono talvolta difficili da definire. Un significativo esempio di tale difficoltà è ravvisabile nell'evoluzione della *sunnah*, o tradizione, nell'Islamismo primitivo. Nel III e nel IV secolo dopo l'Egira (IX e X secolo d.C.) la *sunnah* del Profeta ricevette la sua forma e il suo contenuto classici nei sei libri canonici degli *ḥadīth*, o storie del Profeta, che furono alla fine accolte dai musulmani sunniti. Come furono stesi questi libri non è un mistero. Essi furono le opere principali che emersero da decenni di viaggi, ricerche e discussioni da parte di ricercatori specializzati di *ḥadīth*, i quali accettarono di fare una cernita tra resoconti fondati e spuri, e la cui metodologia – la verifica della catena della trasmissione (*isnād*) di ogni resoconto – era rigorosa, anche se i moderni critici metterebbero in discussione alcuni dei criteri applicati. Comunque, supporre di aver spiegato la formazione della *sunnah* sulla base della stesura di un resoconto dell'opera da parte di coloro che cercavano gli *ḥadīth* implica l'incapacità a indirizzarsi piuttosto verso domande più fondamentali e difficili: quale era la connessione tra il materiale degli *ḥadīth* su cui i ricercatori lavoravano e le tradizioni viventi dell'Islamismo prima della loro epoca, e quali fattori di consenso operativo nelle epoche precedenti prepararono la strada al loro lavoro?

Gran parte della moderna cultura occidentale sugli *ḥadīth* e sul soggetto strettamente collegato della legge islamica primitiva mette in evidenza le fratture tra l'attività dei canonizzatori e l'Islamismo primitivo. Si è messo in evidenza che la trasmissione degli *ḥadīth* attraverso una *isnād* che certificasse tale passaggio fu un fenomeno successivo e che non c'è motivo per dubitare che gli *ḥadīth* fossero già formalmente trasmessi nel I secolo dell'Islamismo. Talvolta ci si è chiesti se il Profeta abbia lasciato qualche altra *sunnah*, tradizione, oltre al Corano. Soprattutto è stato messo in evidenza che le scuole giuridiche, le cui radici risalivano a tempi remoti, guardarono al successivo movimento degli *ḥadīth* come a una forza disgregatrice che minacciava la loro interpretazione della *sunnah* in quanto tradizione delle scuole giuridiche (più che del Profeta stesso) e minava alla base l'ideale del consenso. Alcuni studiosi moderni, comunque, in particolare Fazhur Rahman (in *Islam*, Chicago 1966), hanno messo in luce la fondamentale irrazionalità di una storiografia critica che disapprova l'affermazione della continuità nell'Islamismo primitivo, dato che non è possibile immaginare il consolidamento della *sunnah* e l'integrazione delle scuole giuridiche tradizionali nella tradizione sunnita senza accettare con questo quegli elementi significativi di continuità e di consenso che erano all'opera fin da epoche remote. Perciò Rahman sostiene che il concetto di *sunnah*, fin dagli inizi dell'Islamismo, non poteva essere identificato soltanto con la *sunnah* delle scuole giuridiche, ma doveva concentrarsi, almeno nelle intenzioni, sulla figura del Profeta, anche se «essa non era simile tanto a un sentiero quanto a un alveo fluviale che assimila continuamente nuovi elementi» e la sua trasmissione, di conseguenza, avrebbe assunto la forma di una «tradizione "silenziosa" oppure "vivente"» più che di una disciplina formale (Rahman, *op. cit.*, pp.

54s.). Il successivo movimento degli *ḥadīth*, quindi, diede una forma e, per così dire, professionalizzò la *sunnah*. Ma il movimento ebbe successo, secondo l'opinione di Rahman, perché il concetto di «la *sunnah* del Profeta» era già stato l'ideale implicito nella pratica musulmana e, anche, perché un corpo fisso di *ḥadīth* fornì una base più solida su cui costruire il consenso di tutta la tradizione («sunnita») di quanto non facesse l'ideale del consenso delle scuole giuridiche.

Al di là del loro ruolo nel periodo della formazione delle tradizioni, taluni gruppi orientati verso un consenso tradizionale spesso svolsero un ruolo significativo nella regolazione o nella riforma delle tradizioni. Le caste dei brahmani in molte parti dell'India induista, per esempio, possono essere richiamate a questo proposito proprio per il loro ruolo nel regolare le idee tradizionaliste. Anzi, un gruppo importante di brahmani va anche sotto il nome di Smārta (da *smṛti*, «tradizione»), cioè i «tradizionalisti».

Un esempio di riformatori di idee tradizionaliste può essere invece costituito dai farisei nel Giudaismo della tarda antichità. Su questo punto, però, gli studiosi discutono piuttosto su come meglio classificare i farisei in quanto gruppo religioso e su come definire il loro ruolo in quella riorganizzazione del Giudaismo nella tarda antichità che culminò infine nella canonizzazione della Mishnah e del Talmud. All'inizio del xx secolo, George Foot Moore, Louis Finkelstein e altri studiosi avanzarono l'ipotesi che i farisei fossero i rappresentanti di un «Ebraismo normativo», che servì da base per la tradizione rabbinica successiva. Gli studi più recenti hanno abbondantemente documentato la diversità religiosa dell'Ebraismo nella tarda antichità, l'influenza della cultura ellenistica sui farisei stessi e il ruolo dei partiti diversi da quello dei farisei nella formazione dell'Ebraismo rabbinico. Il risultato di tale processo è stato quello di far sorgere una idea revisionista dei farisei quasi diametralmente opposta a quella precedente. Lungi dall'essere considerati i portatori dell'«Ebraismo normativo», i farisei sono presentati invece semplicemente come una setta tra le molte nel mondo religiosamente complesso del Giudaismo intorno all'inizio dell'era volgare. In effetti, l'osservazione che il nome *fariseo* può avere avuto originariamente il significato di «settario» offre un sostegno a questa idea innovativa.

Anche l'impostazione più recente, tuttavia, presenta i suoi problemi di ordine concettuale e storico. Il problema concettuale che risulta pertinente a tale sede è quello di come distinguere tra settari e tradizionalisti. Dopo tutto, se tutti gli attivisti religiosi in un dato ambiente sono «settari», allora nessuno di essi lo è. Detto in termini diversi, il termine *setta* nella storia delle religioni ha senso soltanto in opposizione a *Chiesa* oppure a termini analoghi che designano strutture tradizionali costituite da una ampia base e che enfatizzano il consenso e la continuità. A dire il vero, la distinzione tra settari e tradizionalisti è relativa, ma senza di essa non siamo in grado di parlare di alcune differenze fondamentali tra gruppi religiosi. Per esempio, la distinzione tra i farisei e i primi cristiani oppure la comunità di Qumran (dove furono scoperti i «Rotoli del mar Morto») era una differenza di genere, e non soltanto di grado. I cristiani e la comunità di Qumran erano delle sette: ossia delle piccole congreghe di devoti che vivevano separati dal mondo ordinario, in una comunità strettamente unita (Qumran) oppure che predicavano una nuova profezia radicale e rivendicavano l'accesso a uno speciale mistero realizzato in un nuovo culto (i cristiani). Inoltre, cristiani e fedeli di Qumran, insieme con altre sette apocalittiche, vivevano nell'attesa di un cataclisma cosmico che avrebbe messo fine all'Ebraismo storico della loro epoca. Molto prima della distruzione del secondo Tempio, nel 70 d.C., questi gruppi avevano rotto con Gerusalemme e con il suo Tempio e avevano dato una nuova interpretazione della tradizione ebraica recepita sulla scorta della loro attesa personale e delle loro proprie fonti di illuminazione. Anche i farisei erano innovatori, ma avevano un orientamento completamente diverso nei confronti della tradizione. È vero, essi praticavano una pietà più rigida del normale e possedevano una metodologia rigorosa per raggiungere l'obiettivo di una vita pia, ma queste caratteristiche non fanno da sole un settario. Dal punto di vista teorico, ciò che separò i farisei dai cristiani e dai fedeli di Qumran fu la loro affermazione di continuità con le istituzioni recepite dell'Ebraismo storico, compreso il Tempio; nella pratica, invece, la loro preoccupazione era rivolta alla realizzazione di alcuni traguardi, nell'ambito della devozione, nel mondo ordinario della casa e del luogo di lavoro, senza portare nuove profezie o un nuovo culto.

**La multiformità delle tradizioni classiche.** Le tradizioni classiche sono multiformi nella struttura. La multiformità deriva dall'adattamento delle tradizioni alle variegate qualità dell'esperienza umana, compresa quella religiosa. Nestore, la voce della tradizione nei poemi omerici, descrive il problema perfettamente: «Le divinità non danno agli uomini tutte le cose allo stesso tempo» (*Iliade* 4,320). Talenti, gusti, valori, ruoli sociali e politici, età, sesso e condizione di vita variano tra gli individui e i gruppi. La tradizione ha il compito di unire ciò che l'esperienza divide, in modo che l'anziano possa comunicare con il giovane, l'intellettuale con l'illetterato, il cittadino con il contadino, il sacerdote con il suo gregge, il principe con il povero.

L'unità viene cercata non attraverso l'inquadramento in una struttura precedentemente definita, ma attraverso la multiforme elaborazione della tradizione. La multiformità, a sua volta, rende possibile alla tradizione di svolgere molti ruoli mediatori all'interno di una civiltà: applicare i valori religiosi selettivamente e flessibilmente, mediare i conflitti tra serie diverse di valori, ospitare l'interazione creativa tra punti di vista teorici diversi, e così via. La multiformità delle tradizioni classiche, comunque, allontana per poco tempo l'imporsi di un pluralismo deciso. Alla fine, infatti, ogni tradizione riconosce una gerarchia di valori.

Nella storia delle tradizioni classiche, si possono vedere vari tipi di multiformità. Un tipo deriva dalla differenziazione socio-culturale di una tradizione. Usando termini che successivamente troveranno ampia applicazione nello studio della religione, l'antropologo Robert Redfield, in *Peasant Society and Culture*, Chicago 1956 (trad. it. Torino 1976), chiamò le due forme fondamentali della tradizione che risultavano da questo tipo di differenziazione «la grande tradizione» e «la piccola tradizione». La grande tradizione è quella letterata, riflessiva, coltivata da specialisti che lavorano nelle città, nelle scuole, nelle chiese, nei monasteri e in situazioni simili. La piccola tradizione è invece tipicamente illetterata, consuetudinaria, racchiusa nelle credenze e nelle pratiche comuni della massa dei paesani ordinari. A dire il vero, gli studiosi e i praticanti istruiti della religione hanno sempre riconosciuto che la religione classica e quella popolare presentano alcune divergenze, tuttavia questo riconoscimento raramente portò a progressi nella comprensione delle tradizioni religiose, a causa della tendenza a considerare la religione popolare semplicemente come un materiale grezzo da modellare con il ricorso alla tradizione classica oppure anche come un ostacolo verso la correttezza della religione. Il contributo che i moderni studi antropologici sulla religione nelle società contadine hanno portato è consistito nel dimostrare, in primo luogo, che la religione popolare è una tradizione proprio come la religione classica, anzi una tradizione che può raggiungere livelli elevati di organizzazione, di complessità e di «cosmopolitismo rurale»; in secondo luogo, che l'interazione tra le forme grandi e piccole della tradizione è di natura dinamica, nel senso che la piccola tradizione non soltanto riceve dalla grande ma anche, a sua volta, sa dare. La grande tradizione e la piccola, come affermava Redfield, sono «due correnti di pensiero e di azione che si possono distinguere, eppure scorrono sempre dentro e fuori l'una dell'altra» (Redfield, *op. cit.*, p. 72). [Vedi *RELIGIONE POPOLARE*, vol. 1; *RELIGIONE DEL POPOLO*, vol. 5].

L'Ortodossia russa, che unisce la grande tradizione del Cristianesimo ortodosso e la piccola tradizione del villaggio russo, può servire da esempio per illustrare l'interdipendenza tra le due forme di tradizione. I principi organizzativi di ciascuna di queste due tradizioni si originarono indipendentemente ma finirono per intrecciarsi, così da produrre la concreta sintesi di valori caratteristica dell'Ortodossia russa. Attraverso l'Ortodossia, il contadino russo acquisì la consapevolezza del mondo al di là del villaggio, una consapevolezza rafforzata dai legami economici con le cittadine e le città e dai collegamenti culturali e politici acquisiti durante i pellegrinaggi e il servizio militare. L'ortodossia, d'altro canto, combinandosi con la piccola tradizione del villaggio, raggiunse una presenza nella società russa molto più penetrante di quanto non le avrebbero potuto assicurare le sue istituzioni ecclesiastiche classiche. La sintesi tra tradizione grande e piccola si può vedere, per esempio, nella capanna del contadino russo. Basata su uno schema fissato dalla tradizione e perciò virtualmente invariabile, la capanna era disposta ad angolo retto intorno a un asse che collegava l'angolo delle icone, usato per pregare e per ricevere gli ospiti, con l'angolo dei fornelli, usato per cucinare, lavare e dormire. L'angolo dei fornelli era orientato verso la grande tradizione e tuttavia esso accoglieva la più notevole invenzione della piccola tradizione russa, risalente addirittura ad epoca preistorica, la stufa di creta destinata a più usi.

Un secondo tipo di multiformità nelle tradizioni classiche si sviluppa a partire dal riconoscimento che vi sono molteplici strade per raggiungere la pienezza religiosa. L'Induismo classico, per esempio, distingue almeno tre vie valide per ottenere lo scopo della liberazione (*mokṣa*): la via della conoscenza (*jñānamārga*), la via della devozione a un Dio personale (*bhaktimārga*) e la via del rituale e dell'azione obbediente nel mondo (*karmamārga*). È abbastanza chiaro che queste vie si originarono in epoche diverse e in ambienti diversi e che esse si svilupparono in relativa indipendenza l'una dall'altra. Inoltre, non c'è mai stato consenso nell'Induismo sui meriti propri di ciascuna via. I filosofi monisti proclamano all'unanimità la superiorità della via della conoscenza, e il loro controllo su gran parte della più alta letteratura filosofica dell'Induismo ha portato alcuni osservatori a ritenere che questa valutazione sia condivisa da tutti gli induisti. Tuttavia, nel fervore della sua comunione con Dio, il devoto non dubita della superiorità della via della devozione, né con tutta probabilità la vasta maggioranza degli indiani ha mai dubitato della superiorità pratica del rituale e dell'azione obbediente nel mondo. Perciò, l'idea che le vie siano espressione di una comune aspirazione non può essere spiegata come il risultato naturale della ricerca delle

vie stesse, ma deve essere vista come un *traditum* a pieno titolo, una tradizione che ha trasmesso vie distinte ma in associazione tra loro, sulla presunzione della loro reciproca coerenza. La presunzione è un atto della fede tradizionale, dal momento che la dottrina sistematica che riconcilia le diverse vie non è mai stata accettata da tutti gli induisti.

Le Scritture ebraiche costituiscono un altro *traditum* che contiene un grande numero di strade che conducono verso l'intuizione religiosa. Nell'Ebraismo e nel Cristianesimo questa molteplicità, sebbene riconosciuta, non è stata messa in evidenza secondo modalità che potessero minacciare il rigido monoteismo oppure l'unità ecclesiastica. Nonostante ciò, la multiformità della Bibbia è stata sempre utilizzata dai tradizionalisti ebrei e cristiani. Certamente la Bibbia sarebbe un libro molto meno utilizzabile se ammettesse soltanto la religione normativa dei sacerdoti e dei giuristi, oppure soltanto la religione carismatica dei profeti, oppure soltanto il *logos* dei saggi, oppure soltanto la devozione del salmista; oppure ancora se fosse priva dell'ira di Giobbe, dello scetticismo dell'*Ecclesiaste*, dell'erotismo del *Cantico dei cantici*. Nulla è più caratteristico delle Scritture ebraiche, in quanto *traditum*, che la trasmissione delle molte strade dell'intuizione teologica riunite sotto un unico canone di legge, di profeti e di scritti. Storicamente, le varie forme di religione rappresentate nella Bibbia si originarono in relativa indipendenza l'una dall'altra e furono coltivate selettivamente da gruppi diversi. Non si deve proiettare all'indietro, nel periodo antico, una generale fraterna armonizzazione tra sacerdoti, giuristi, profeti, saggi, cantori del culto e scettici, tutti riuniti nella lode del Signore di Israele. Il riunirsi di tutti nella comune testimonianza e celebrazione dell'Uno, la «Bibbia» in quanto distinta dalle sue parti che la compongono, fu precisamente il contributo della tradizione.

Altri tipi di multiformità derivano dall'adattamento di una tradizione ai diversi stadi della vita e ai vari gradi di virtuosità religiosa. Un esempio è costituito dalla dottrina classica induista dei quattro *āśrama*, o stadi della vita (studente celibe, capofamiglia, eremita nella foresta, asceta girovago). Nella dottrina classica i quattro *āśrama* sono considerati stadi successivi attraverso i quali l'uomo pio appartenente alle caste dei nati due volte passerà nel corso della vita. Sembra, comunque, che la distinzione tra i diversi *āśrama* sia anteriore rispetto alla nozione che essi rappresentano «stadi» in una successione coerente. In ogni caso, soltanto una minoranza dei capifamiglia induisti è andata oltre il secondo stadio, e molti eremiti e asceti, nel corso della storia della religione indiana, non furono mai capifamiglia. La dottrina degli *āśrama* sembra essere un tentativo a livello ideale per riconciliare la religione che afferma il mondo e che è rispettosa verso la famiglia e il sistema statale indiano con la religiosità rinunziataria dei virtuosi asceti e mistici. Il contributo della tradizione risiede precisamente nell'ipotesi che i quattro *āśrama* siano coerentemente collegati tra loro e che perciò sia possibile ottenere rispetto e comunicazione tra i rispettivi rappresentanti. L'apertura della tradizione induista risulta perciò significativamente ampliata. Inoltre, sebbene gli *āśrama* possano non esistere nella realtà nello stesso modo in cui esistono nella dottrina, ciononostante la dottrina lascia il suo segno sulla realtà quotidiana. Per esempio, i capifamiglia in tutto il mondo sostengono molti degli stessi valori, ma l'atteggiamento del capofamiglia induista nei confronti della sua condizione di capofamiglia sarà influenzato dall'idea che tale sua situazione non rappresenta la fine dell'esistenza terrena, ma soltanto uno stadio che risulta qualificato dall'esistenza di uno stile di vita più elevato e migliore. Ne risulta, quindi una profonda differenza nel modo di orientarsi. È la differenza che corre tra un Lutero, giustificato dalla fede, che rifiuta qualsiasi nozione di rettitudine più elevata e fiorisce nel calore del suo ambiente familiare, e un Tolstoj, che, per quanto fosse un esperto capofamiglia e autore di alcune delle più grandi celebrazioni della felicità familiare nella letteratura universale, era convinto che fosse superiore rompere con la famiglia e la società per realizzare la rettitudine più alta dell'eremita e del girovago. La differenza non è soltanto legata alla personalità; essa dipende anche da una differenza di tradizione.

Un tipo speciale di adattamento della tradizione agli stadi della vita è rappresentato da forme di religione connesse con la morte e con il modo di comportarsi con il morto. In tutte le società, queste questioni sono regolate soprattutto dalla tradizione, perché né la ragione né l'esperienza possono offrire una guida più grande. Per mezzo della instaurazione di un ruolo nella morte, una tradizione si assicura indirettamente un posto nella vita, perché la vita della gente sarà influenzata dal modo in cui essa aspetta di morire. In Giappone, per esempio, il Buddhismo è stato tradizionalmente la religione dei funerali, e soltanto sulla tomba esso si avvicina fino a diventare la religione universale del popolo giapponese. Ancora, la sua speciale autorità sulla morte è uno dei modi in cui il Buddhismo raggiunge evidenza e prestigio nella totalità della tradizione giapponese.

In alcune religioni, invece, la distinzione tra la religione dei virtuosi e quella della gente comune viene costruita all'interno della struttura fondamentale della tradizione. Il Buddhismo Theravāda è un esempio calzante. Il Buddhismo primitivo era una religione per

monaci che, sebbene moderata a confronto di molte altre forme di ascetismo di quell'epoca, proponeva un modo di vita incompatibile con la vita quotidiana nel mondo. Eppure il Theravāda, «la dottrina degli anziani», riuscì ad affermarsi come la tradizione religiosa principale in numerose società dell'Asia sudorientale. Essa raggiunse tale potere non abbandonando la sua disciplina monastica tradizionale, ma sviluppando invece un modello di partecipazione religiosa laica distinto da quello monastico e tuttavia in armonia con esso: i laici guadagnavano merito sostenendo i monaci e perciò accrescevano le loro prospettive per la rinascita successiva. Descrivendo il Buddhismo birmano in *Buddhism and Society*, New York 1970, l'antropologo Melford E. Spiro ha definito la forma laica del Buddhismo «kammatica» (dal pali *kamma*, in sanscrito *karman*, il principio della determinazione attraverso l'azione) in quanto distinta dal sistema «nibbanico» (dal pali *nibbāna*, in sanscrito *nirvāṇa*, «illuminazione, estinzione») seguito dai monaci. Spiro ha distinto inoltre anche una terza forma, il Buddhismo «apotropaico», interessato più al guadagno e alla perdita, alla salute, alla fertilità, alla fortuna, alla protezione dai demoni e ad altri valori terreni che alla salvezza. Il Buddhismo apotropaico deve molto alla piccola tradizione birmana. Grazie a una simile elaborazione, il Buddhismo Theravāda fu in grado di abbracciare tutta la società birmana, non soltanto la comunità monastica. Le tre forme del Buddhismo birmano restano, comunque, parte di una tradizione essenzialmente unificata. «Dire che in Birmania (o in Thailandia oppure a Ceylon) ci sono tre sistemi differenti di Buddhismo non vuol dire che in queste società ci siano tre tipi di buddhisti, piuttosto che tutti e tre questi sistemi si trovano in gradi variabili in tutti i buddhisti» (Spiro, *op. cit.*, p. 13). Il punto è piuttosto importante per comprendere la multiformità delle tradizioni classiche in generale. Precisamente per il fatto che le forme di una tradizione classica esistono l'una vicina all'altra e si intersecano in vari punti, la tradizione serve allora come presenza unificante e mediatrice nella cultura e nella società in cui si trova. In questo modo, ci si oppone a una differenziazione che possa arrivare fino al punto di creare tradizioni separate, tranne che in epoche di crisi e di disastri.

**Misticismo, esoterismo e tradizione.** Il misticismo e l'esoterismo sono forme di espressione religiosa che presentano problemi speciali per le tradizioni classiche. Il misticismo è la coltivazione della vicinanza oppure dell'unione con il divino o con il definitivo, comunque venga concepito. Esso può eventualmente implicare alcune dottrine speciali; ma sicuramente comporta sempre tecniche speciali. L'esoterismo è lo studio e l'applicazione di insegnamenti «segreti» di genere speculativo (per esempio teosofico, cosmologico, escatologico) oppure pratico (per esempio magico, occulto). Il misticismo e l'esoterismo non hanno bisogno di sovrapporsi, sebbene comunemente lo facciano. Il carattere fondamentale delle tradizioni religiose classiche si manifesta in maniera del tutto speciale nella loro capacità di accogliere misticismo ed esoterismo, se non sempre come tradizioni rispettate all'interno della tradizione, almeno come una sorta di «esistenza notturna» religiosa, tollerata dalla tradizione.

L'esperienza è lo scopo che il misticismo si propone, senza considerare i mezzi utilizzati che vanno dal rigido ascetismo passando per le vie mediane dell'esistenza comunitaria, fino all'abbandono antinomico. Nella sua essenza, perciò, il misticismo non è una questione di tradizione, perché l'esperienza non può essere ricevuta da altri oppure trasmessa ad altri. Il misticismo è una questione di intuizione o di percezione, che non si fondano su testi, dottrine oppure norme. Comunque sia, poiché il misticismo interessa le maggiori comunità religiose e poiché gli uomini hanno bisogno di comunicare a proposito delle cose che li interessano, il misticismo tende a generare tradizioni mistiche formalizzate, che possono crescere fino a una grandezza e a una complessità notevolizzime, anche contro i desideri di un santo fondatore (per esempio: Francesco d'Assisi). Le tradizioni mistiche formalizzate sono canoni che si rivolgono specificamente agli adepti o agli aspiranti tali, in forma di miti di fondazione, di storie sacre, di catene di trasmettitori autorevoli, di riti e formule iniziatiche, di tecniche di devozione e di estasi, di norme che regolano le funzioni fisiche, di proverbi e di testi.

Come regola generale, anche quando una tradizione mistica si è formalizzata, viene ancora tollerata qualche incertezza oppure qualche rilassatezza nella sua applicazione, anche se lo scopo dell'ispirazione mistica rimane comunque l'esperienza personale. I canoni delle tradizioni mistiche, infatti, tendono a essere sempre più definiti e sempre più rigorosamente applicati rispetto a quelli delle tradizioni fondamentali alle quali quelle fanno riferimento. Questo in parte dipende dal carattere elitario delle tradizioni mistiche (poiché le norme sono in genere più rigide e forti se applicate da pochi) e in parte dal ruolo centrale che il maestro spirituale occupa in molte tradizioni mistiche, un ruolo che richiede un alto grado di obbedienza da parte degli aspiranti e degli apprendisti. Influisce, forse, anche il bisogno di contenere in qualche modo le forze esplosive di un misticismo non strutturato. Per le sue forme di entusiasmo e per il suo metodo, il misticismo tradizionale non è diverso da un poeta classico sufi che, per

quanto inebriato da Dio, è ancora perfettamente conscio dei suoi versi.

L'interazione tra il misticismo e le tradizioni che lo accolgono al loro interno è estremamente complessa, sebbene la storia delle religioni sembri mostrare come i due abbiano bisogno l'uno dell'altro. Il misticismo ha bisogno di una tradizione che lo accolga per avere una fonte da cui attingere il vocabolario e i suoi simboli. Anche se il significato di questi può essere rivisitato dai mistici che li usano, senza di essi i mistici non sarebbero compresi da nessuno. La resistenza comunemente opposta ai mistici da parte delle autorità della tradizione che li ospita, inoltre, al di là della salvaguardia dei presunti interessi della seconda, è generalmente salutare per i mistici, perché li aiuta a chiarire i loro scopi e a precisare i loro metodi. Come regola generale, la nemesi dei mistici non consiste mai in un eccesso di strutturazione, ma eventualmente in un difetto.

Quanto alle tradizioni che accolgono in sé il misticismo, esse hanno bisogno del misticismo per rinnnovare la religione tradizionale. Cadmo e Tiresia, i personaggi che nella tragedia di Euripide *Le Baccanti* rappresentano rispettivamente la dirigenza politica e quella religiosa, danno un ottimo consiglio a ogni tradizione istituzionalizzata quando suggeriscono al giovane sovrano di Tebe, Penteo, di accogliere nella città i festeggiamenti del dio Dioniso, sostenendo che l'incorporazione del culto avrebbe reso più forte la tradizione e, di conseguenza, anche il prestigio della casa regnante. Mentre Penteo disprezzò il consiglio dei due anziani, causando conseguenze disastrose per se stesso e per la sua città, nella storia delle religioni la maggior parte delle tradizioni istituzionalizzate l'ha invece seguito, riuscendo perciò a rinnovarsi. Attraverso il misticismo, inoltre, le tradizioni rafforzano i loro legami con la cultura popolare. Nonostante un certo atteggiamento elitario che è implicito in qualsiasi disciplina mistica formalizzata, numerosi mistici sono stati personaggi di grande amabilità e socievolezza e hanno spesso goduto del favore dei ceti popolari. Tra le altre cose, questo ha reso i mistici e gli asceti i migliori agenti missionari nelle religioni dotate di particolari ambizioni di diffusione.

I conflitti tra misticismo e tradizioni ospitanti sono piuttosto comuni e possono talora essere particolarmente duri. Nel VI secolo, per esempio, certi monaci palestinesi, che cercavano l'unione con Cristo attraverso la preghiera mentale, in realtà affermavano che avrebbero raggiunto l'«uguaglianza con Cristo» nella restaurazione di tutte le cose, alla fine dei tempi (motivo per cui furono chiamati «isocristi», cioè «uguali a Cristo»). Furono espulsi dai loro monasteri e le dottrine che appoggiavano la loro posizione furono condannate dal concilio di Costantinopoli (553). Il grande mistico musulmano al-Ḥallāj fu giustiziato a Baghdad nel 922 d.C. per aver affermato: «io sono la Verità» (cioè Dio). In entrambi i casi, comunque, il conflitto fu provocato piuttosto dalle implicazioni dottrinali delle affermazioni in questione che dalle pratiche o dalle esperienze che provocarono tali affermazioni. La soppressione degli isocristi non arrestò la diffusione del misticismo della preghiera mentale nel monachesimo ortodosso. Mostrò semplicemente che certe affermazioni non potevano essere espresse in pubblico e che probabilmente non dovevano neppure essere prese in considerazione in privato, anche se provocate dalle esperienze mistiche. In modo analogo, molti sufi dopo al-Ḥallāj hanno pensato «io sono la Verità», ma non lo hanno detto oppure lo hanno fatto usando un linguaggio figurato, una glossa appropriata o soltanto nel segreto del loro cuore.

Come regola generale, i mistici e i tradizionalisti tendono a riconoscere il loro reciproco interesse nell'evitare i conflitti diretti, o almeno nel trovare il modo per renderli normali. La via è sempre aperta, infatti, per gli uomini creativi che sappiano proporre nuovi modi per associare misticismo e tradizione. Gli individui che vi riescono godono in genere di grande popolarità all'interno delle loro tradizioni. Si consideri al-Ghazālī, che raggiunse la fama nell'Islamismo dell'XI secolo come dottore della legge e adepto sufi; oppure Gregorio Palamas, vescovo di Tessalonica del XIV secolo, che utilizzò le raffinate tradizioni intellettuali della teologia greco-ortodossa per difendere le affermazioni radicali dei monaci più audaci nella sperimentazione; oppure ancora il filosofo indiano Rāmānuja (XI-XII secolo), che, usando i testi e i metodi del Vedānta, tentò di riconciliare il sistema monista con le affermazioni basate sull'esperienza dei devozionalisti in un «non dualismo qualificato». Nella maggior parte dei casi, quindi, le differenze teoriche tra il misticismo e le dottrine espresse dalla tradizione che lo accoglie sono sufficientemente ampie per rendere possibile una sintesi. Ma la tradizione, a ben vedere, non richiede affatto una sintesi. È allora sufficiente una mediazione.

L'esoterismo si preoccupa degli insegnamenti più che dell'esperienza, sebbene nella storia delle religioni la corrente mistica e quella esoterica si mescolano spesso insieme. La base dell'esoterismo nella religione è l'affermazione di possedere qualche segreto o qualche altra speciale tradizione proposti da una fonte autorevole, tradizioni che fondano la speculazione, le pratiche occulte di tipo magico, oppure entrambe. Il possesso di queste tradizioni sacre può fornire la base per l'autonomia da altri gruppi religiosi oppure per l'esistenza di un gruppo elitario all'interno di una più

ampia tradizione ospitante. Tra i motivi addotti per giustificare la segretezza si trova talora l'affermazione che la maggior parte della gente è troppo semplice oppure troppo perversa per comprendere gli insegnamenti autentici, oppure che nascondere i segreti fa parte di un piano provvidenziale che dovrà essere rivelato apertamente soltanto nel futuro. Agisce anche il desiderio naturale di evitare di contrastare i guardiani della tradizione minacciando alla base e pubblicamente la loro autorità. Il rischio di conflitti è reale, perché gli appassionati dell'esoterismo rivendicano sempre a se stessi l'accesso a fonti autorevoli, ben al di là di quelle caratteristiche della tradizione normativa. Perciò, per esempio, certi maestri della Qabbalah ebraica rivendicavano a sé l'accesso, attraverso una tradizione segreta, alla rivelazione primordiale proveniente da Adamo, oppure a testi composti dai patriarchi e da altre personalità antiche. Tali affermazioni compromettevano la singolarità della Torah ricevuta da Mosè e perciò anche l'autorità dei rabbini ortodossi. In modo analogo, anche l'autorità dei vescovi cattolici era potenzialmente minacciata dalla convinzione, professata dagli gnostici e dagli antichi allegoristi cristiani, che l'interpretazione allegorica della Scrittura era una tradizione tramandata dagli apostoli ai soli intellettuali cristiani, e non alla Chiesa nel suo complesso.

Come i mistici, comunque, anche gli esoterici generalmente si tengono lontani dai conflitti diretti con le autorità tradizionali e mirano piuttosto all'adattamento. Raramente costituitasi come una religione autonoma, l'esoterismo ha bisogno di una tradizione esoterica per definire se stesso, e a sua volta la tradizione comune viene arricchita dalla multiformità che ne deriva. Uno dei più importanti contributi della ricerca moderna sulla Qabbalah, per esempio, è stato quello di mostrare che molte forme di esoterismo erano profondamente incastonate nel terreno dell'Ebraismo palestinese, fin dall'epoca antica, e che si erano sviluppate nello schema della tradizione talmudica. Questo non vuol dire negare che influenze provenienti da altre religioni e dalla cultura popolare contribuirono a formare la Qabbalah. Tali influenze, tuttavia, hanno conseguenze significative nella storia delle religioni, perché vanno incontro ai bisogni interni e si uniscono ai temi fondamentali delle tradizioni istituzionalizzate. Gli esoterici sono, nella maggior parte dei casi, interessati piuttosto a elevare l'intensità della devozione tradizionale, incentrandosi su valori e scopi specifici al suo interno, che a darle nuova forma. L'«enfasi paradossale sulla congruenza tra intuizione e tradizione» che Gershom Scholem osservava nella Qabbalah (*Kabbalah and the Counter-history*, Cambridge/Mass. 1978; trad. it. *La Kabbalah e il suo simbolismo*, Torino 1980, Roma 1992) è tipica dell'approccio che la maggior parte degli esoterici ha nei confronti delle rispettive tradizioni di riferimento.

**Tradizione e mutamento.** Le tradizioni religiose non sono ostili al mutamento, a patto che il nuovo possa essere integrato con il vecchio attraverso la riforma oppure il rinnovamento della tradizione. In pratica, comunque, una simile integrazione è difficile da realizzare e le tradizioni religiose, nella maggior parte dei casi, non fanno alcuno sforzo, tranne quando vi sono spinte da una crisi del pensiero, della pratica o della credenza. Nelle situazioni critiche, comunque, quando è in gioco l'autorità esterna oppure la coerenza interna della tradizione, le tradizioni religiose possono dimostrare una vitalità sorprendente, che contrasta decisamente con la loro apparente inerzia in altri momenti. Non c'è paradosso in questo. Una delle funzioni primarie delle tradizioni religiose, infatti, è quella di fornire una direzione nei momenti di mutamento o di crisi nell'esistenza dei singoli e dei gruppi. Il senso della tradizione, che permette al vecchio di essere apprezzato come sempre nuovo e al nuovo di essere recepito in quanto chiarisce oppure completa il vecchio, fornisce in questi momenti la direzione per i singoli e per i gruppi. Non tutte le religioni sono egualmente preparate per affrontare tutti i cambiamenti, e talvolta le tradizioni possono essere sopraffatte dalla crisi e cessare di esistere come entità organizzate (si pensi, per esempio, al crollo delle tradizioni formalizzate dei popoli dell'America centrale in seguito alla conquista spagnola). Anche in questi esempi, comunque, alcuni aspetti delle tradizioni defunte continuano generalmente a sopravvivere all'interno delle nuove tradizioni eredi oppure nella forma della piccola tradizione, che si va sviluppando a livello popolare.

Le tradizioni religiose non sono, dunque, necessariamente contrarie alla riforma o al rinnovamento; diverso è il caso del mutamento rivoluzionario. Per definizione, infatti, la tradizione è contraria a qualunque mutamento che annulli il suo legame con quel passato che è conservato nei suoi *tradita* fondamentali. Ciò che è completamente nuovo, invece, risulta intollerabile per la religione tradizionale. Anche le religioni profetiche, che promettono cose nuove e meravigliose per il futuro, lo fanno in un modo che riflette l'idea della tradizione. Le religioni profetiche, infatti, dipendono dalle tradizioni dell'attesa, dalle tradizioni della ricerca e dell'annuncio ripetuto del nuovo. Inoltre, le religioni profetiche fanno affidamento sui paradigmi tradizionali come mezzi per descrivere e interpretare i nuovi eventi. Il profeta Isaia annunciò la caduta di Babilonia e la liberazione degli Ebrei in esilio come «cose nuove... create ora, non tempo fa» (Is 48,6s.). Ma la retori-

ca della novità non lo trattenne dall'interpretare la liberazione come un nuovo esodo e il liberatore come lo stesso Signore che sosteneva Israele fin dal passato, nelle cui mani il conquistatore persiano Ciro era soltanto uno strumento.

Prima dei tempi moderni, le sfide più esplosive alla continuità delle tradizioni religiose non erano provenute da sistemi di valore antireligiosi oppure areligiosi, ma da altre tradizioni religiose: le religioni furono sostituite da altre religioni. La coesistenza di diverse tradizioni religiose per lunghi periodi di tempo all'interno della medesima società provocò, tra l'altro, anche una serie di mutamenti all'interno della religione, sebbene l'interazione fra tradizioni religiose diverse nel passato non sia stata studiata in dettaglio, dal momento che vi sono implicati problemi metodologici piuttosto complessi. In epoca moderna, invece, in molte parti del mondo si sono sviluppate forme consapevoli di dialogo tra i rappresentanti delle diverse tradizioni religiose. La maggior parte di questi dialoghi, comunque, non sono il risultato dell'antichissima coesistenza delle tradizioni, ma sono piuttosto un riflesso delle dinamiche dei tempi moderni. E questo è un aspetto negativo, nel senso che spesso il dialogo interreligioso rappresenta lo sforzo congiunto dei rappresentanti delle varie tradizioni per fronteggiare le minacce condotte contro tutte le religioni dai sistemi antireligiosi o areligiosi di moda nei tempi moderni. Si tratta però anche, per altro verso, di un fenomeno positivo, perché il dialogo interreligioso è reso possibile dalle conquiste sociali e politiche moderne (per esempio dal pluralismo, dalla democrazia, dal nazionalismo) e dai progressi scientifici (compreso il moderno studio della religione), che forniscono un contesto relativamente neutrale per il dialogo e nuovi mezzi di comunicazione. Può essere che queste forme di dialogo cresceranno nella loro profondità e nei loro scopi, sfidando sottovoce ogni tradizione religiosa a realizzare nuovamente il meglio di sé attraverso un nuovo apprezzamento degli aspetti migliori delle altre tradizioni religiose e perciò aiutando le tradizioni medesime a raggiungere la «crescita nell'uniformità». Il fenomeno del dialogo interreligioso è comunque abbastanza recente. È necessaria una maggiore esperienza prima che sia possibile distinguere chiaramente tra gli aspetti transeunti e quelli duraturi del fenomeno in questione.

In modo migliore, invece, può essere studiato l'adattamento delle singole tradizioni religiose ai mutamenti economici, sociali, politici e intellettuali riassunti nella parola *modernizzazione*. Il problema della tradizione e della modernizzazione riguarda il destino dei sistemi di valori tradizionali, comprese le tradizioni religiose, in un mondo condizionato dalla scienza moderna, dal capitalismo di mercato e da tutte le ideologie e tecnologie da essi derivate, come il liberalismo, il nazionalismo e il socialismo, e fino alle diverse costruzioni biologiche e sociali. Nonostante numerosi studi sul problema della tradizione e della modernizzazione in società particolari, scarso consenso è stato raggiunto tra gli studiosi sugli effetti duraturi della modernizzazione sulle tradizioni religiose. Quando il problema cominciò a essere studiato per la prima volta dai sociologi, nel XIX secolo, le ideologie «progressiste», quella liberale e quella socialista, stimolarono specialmente il dibattito. La maggior parte degli studiosi supponeva che il mondo della tradizione fosse inevitabilmente destinato a farsi da parte di fronte alla modernità, o in un solo colpo oppure nella successione di diverse fasi. Questa idea ricevette sostegno dal susseguirsi di rivoluzioni, ostili alla tradizione e inneggianti alla modernità, che in vari paesi presero il potere. In anni recenti, invece, si è prestata maggiore attenzione alla persistenza delle tradizioni, comprese quelle religiose, anche in quelle società che si supponeva le avessero messe da parte. Queste osservazioni sono state tra l'altro addotte come prova per dimostrare che in molte società la modernizzazione in realtà rafforza e addirittura rinvigorisce certi aspetti della tradizione, come per esempio nei casi in cui la diffusione delle moderne tecnologie della comunicazione rende possibile per i gruppi religiosi promuovere il proprio messaggio attraverso una militanza senza precedenti, oppure in cui le rivoluzioni economiche e politiche sfociano nell'ascesa al potere di individui e di gruppi i cui punti di vista restano profondamente tradizionali. In molte parti del mondo, inoltre, le ideologie moderne che ispirano il mutamento rivoluzionario sembrano richiedere alleanze con la tradizione, comprese quelle religiose, per promuovere i loro scopi. Il ruolo centrale del nazionalismo nel mondo contemporaneo, anche in Stati marxisti come l'Unione Sovietica e la Repubblica Popolare Cinese, è un esempio significativo di questo tipo di legame. Il nazionalismo, infatti, deve il proprio successo al fatto che, pur fondandosi in primo luogo, per la sua teoria e la sua pratica, sulle ideologie della modernità, peraltro fornisce un canale per l'espressione di idee e di solidarietà tradizionali.

Perciò il problema del rapporto fra tradizione e modernizzazione è oggi assai variegato. Alcuni studiosi della religione, soprattutto quelli ispirati da scopi apologetici, arrivano al punto di rigettare l'intero problema in quanto mal formulato. Nella loro visione, infatti, le tradizioni religiose non soltanto persisteranno ma in massima parte continueranno come nel passato. Le sfide della modernizzazione sono ritenute abbastanza reali ma non qualitativamente diverse da quelle affron-

tate dalle grandi tradizioni nel passato. Altri studiosi, invece, sostengono l'idea che la modernizzazione presenta nuove sfide alla tradizione che sono qualitativamente diverse da quelle del passato. Si è messo in evidenza che soltanto in epoca moderna i sistemi antireligiosi e areligiosi sono stati accolti da un ampio numero di persone, compresi i ceti popolari in quanto distinti da gruppi ristretti di intellettuali. Si è messo in evidenza anche che l'alleanza con la tradizione per scopi di modernizzazione, mentre da un lato complica il problema della tradizione e della modernizzazione secondo schemi che i primi studiosi non si sarebbero mai aspettati, dall'altro non determina necessariamente la continuità della tradizione. Gli effetti di tali singolari alleanze sulla struttura, sulla funzione e sulla mentalità delle tradizioni devono essere ancora esaminati nel dettaglio, per poter stabilire se gli scopi della tradizione sono nutriti da esse oppure ulteriormente distrutti. L'esempio del nazionalismo ancora una volta è pertinente. Nonostante il suo dinamismo come veicolo per riaffermare le identità tradizionali, compresa l'affiliazione religiosa, in nazioni così diverse come gli Stati Uniti, l'Unione Sovietica e l'India, il nazionalismo pone una serie di minacce all'integrità delle tradizioni religiose. Il suo particolarismo interno, infatti, minaccia di ridurre le aspirazioni più universalistiche delle tradizioni religiose. Il suo attivismo, che cerca di semplificare la struttura delle tradizioni per mobilitarle verso compiti moderni, minaccia di distruggere l'antichissima multiformità delle tradizioni e perciò di diminuire la loro capacità di mediazione. Infine, la natura del tutto secolare delle mete nazionaliste minaccia di distogliere l'attenzione da ogni sviluppo spirituale organizzato. Se e fino a che punto il nazionalismo possa essere l'alleato oppure il sovvertitore delle tradizioni religiose nel mondo moderno è un problema, dunque, che rimane aperto.

Per il momento, il migliore approccio è probabilmente quello di riconoscere che il problema dei rapporti fra tradizione e modernizzazione è un elemento fondamentale della situazione religiosa dell'epoca moderna e che verosimilmente lo sarà, senza significative alterazioni, anche nel prossimo futuro. Il progressismo un po' ingenuo dei primi teorici è stato abbandonato dalla maggior parte degli studiosi. La persistenza delle tradizioni è, invece, ampiamente riconosciuta. Tuttavia il problema generale rimane. L'armonizzazione fra la tradizione e la modernizzazione sembrerebbe una aspirazione nobile ma difficile da realizzare nella pratica. La tradizione onora la continuità; la modernizzazione richiede invece nuovi inizi. Di fronte all'inesorabilità delle forze modernizzatrici nel mondo moderno, ci si potrebbe aspettare che i continuatori della tradizione proseguano la loro spinta sperimentale e che alcuni minaccino la loro stessa identità, compresi coloro che, sorti all'interno delle proprie tradizioni, hanno finito per insinuare anche in esse le loro tendenze modernizzanti. Ma anche l'opera dei modernizzatori è piena di tensioni, e queste verosimilmente si intensificheranno quando l'entusiasmo idealistico per le visioni moderne lascerà posto alle terribili difficoltà di mettere in pratica queste visioni ideali. I modernizzatori rischiano di smarrire la strada che conduce al futuro per la mancanza di un sicuro orientamento tratto dal passato e rischiano di dimostrarsi incapaci di immaginare il nuovo perché rifiutano le sue analogie con il passato. Tutte le tradizioni richiedono a questo punto un rapido orientamento: quelle ereditate dall'epoca premoderna, le nuove tradizioni ispirate dalla modernità e le nuove sintesi culturali che uniscono elementi vecchi e nuovi.

[Vedi *RIFORMA, RISVEGLIO E RINNOVAMENTO RELIGIOSO*].

## BIBLIOGRAFIA

La migliore opera recente sul concetto generale di tradizione è Ed. Shils, *Tradition*, Chicago 1981. Anche se non contiene una trattazione specialistica sulla tradizione nel campo delle religioni, il suo scopo, il rigore concettuale e la cultura umanistica lo rendono una eccellente introduzione. Sulla dimensione religiosa e teologica del concetto di tradizione, cfr. J. Pieper, *Überlieferung. Begriff und Anspruch*, München 1970. Sulla centralità della tradizione nella religione e nella cultura, cfr. J. Pelikan, *The Vindication of Tradition*, New Haven 1984. Interessante per la notevole influenza esercitata sulla cultura americana è R. Redfield, *Peasant Society and Culture. An Anthropological Approach to Civilization*, Chicago 1956 (trad. it. *La piccola comunità. La società e la cultura contadina*, Torino 1976). Di fondamentale importanza, infine, è T.S. Eliot, *Tradition and the Individual Talent*, in *The Sacred Wood. Essays on Poetry and Criticism*, London 1920, pp. 47-59 (trad. it. *Il bosco sacro*, Milano 1967).

Sulla tradizione orale, cfr. J. Vansina, *Oral Tradition. A Study in Historical Methodology*, Chicago 1965, in cui è contenuta una rigorosa discussione sul valore della tradizione orale come fonte storica. Per una panoramica e una esemplificazione delle varietà della tradizione orale, cfr. R. Finnegan, *Oral Literature in Africa*, Oxford 1970. Fondamentale sulla tradizione orale è A.B. Lord, *The Singer of Tales*, Cambridge/Mass. 1960. L'opera presenta i risultati della ricerca di Lord e di M. Parry sulla poesia orale nei Balcani e contiene importanti capitoli su altre tradizioni epiche, soprattutto su Omero. Sulla tradizione orale nella Bibbia ebraica, cfr. Ed. Nielsen, *Oral Tradition. A Modern Problem in Old Testament Introduction*, Chicago 1954.

Sul concetto e sulla pratica della tradizione nelle diverse religioni esiste un'ampia letteratura specializzata. Le migliori opere specialistiche gettano luce non soltanto sulle singole tradizioni religiose esaminate, ma anche sulla tradizione nella religione in

generale. Sulla tradizione nella Bibbia ebraica, cfr. D.A. Knight (cur.), *Tradition and Theology in the Old Testament*, Philadelphia 1977; J.A. Sanders, *Torah and Canon*, Philadelphia 1972. Per i diversi approcci alla tradizione nell'Ebraismo rabbinico, cfr. J. Weingreen, *From Bible to Mishna. The Continuity of Tradition*, New York 1976; e J. Neusner, *Early Rabbinic Judaism. Historical Studies in Religion, Literature and Art*, Leiden 1975. Sulla tradizione nell'intera storia del Cristianesimo, cfr. J. Pelikan, *The Christian Tradition. A History of the Development of Doctrine*, I-IV, Chicago 1971-1984. La superba organizzazione del lavoro e i buoni indici permettono di accedere facilmente a temi particolari. L'opera fornisce copiosi riferimenti alle fonti primarie della tradizione cristiana e ampie bibliografie di letteratura secondaria. Per una discussione provocatoria sulla tradizione nell'Islamismo, cfr. F. Rahman, *Islam*, Chicago 1979 (2ª ed.). Lo sforzo di Rahman per raggiungere una prospettiva opposta rispetto a quella convenzionale sull'analisi della tradizione islamica illumina il problema della continuità della religione in generale. Similmente, la splendida opera sulla tradizione induista (*smṛti*), R. Lingart, *The Classical Law of India*, Berkeley 1973, fornisce preziose intuizioni su qualsiasi sistema di norme basate su una tradizione. Sulla complessa interazione fra tradizione religiosa e sistema sociale, cfr. M.E. Spiro, *Buddhism and Society. A Great Tradition and Its Burmese Vicissitudines*, New York 1970.

Su tradizione e mutamento in epoca moderna, cfr. R.N. Bellah, *Epilogue. Religion and Progress in Modern Asia*, in R.N. Bellah (cur.), *Religion and Progress in Modern Asia*, New York 1965, pp. 168-229; e C. Geertz, *Islam Observed. Religious Development in Morocco and Indonesia*, New Haven 1968. Sul ruolo della tradizione nella politica moderna, cfr. L.I. Rudolph e S. Hoeber Rudolph, *The Modernity of Tradition. Political Development in India*, Chicago 1967; E.J. Hobsbawm e T. Ranger (curr.), *The Invention of Tradition*, Cambridge 1983 (trad. it. *L'invenzione della tradizione*, Torino 1987). Ancora su tradizione e modernizzazione, cfr. M. Singer, *When a Great Tradition Modernizes. An Anthropological Approach to Indian Civilization*, New York 1972; J.R. Levenson, *Confucian China and Its Modern Fate. A Trilogy*, I-III, Berkeley 1958-1965; D.H. Shively (cur.), *Tradition and Modernization in Japanese Culture*, Princeton 1971. Continua, infine, a meritare attenzione la suggestiva tipologia dell'interazione fra tradizioni religiose di W.E. Hocking, *Living Religions and a World Faith*, New York 1940 (spec. il capitolo intitolato *Ways to a World Faith*).

PAUL VALLIERE

**TRADIZIONE ORALE.** La tradizione orale, attiva in tutte le istituzioni religiose, tende a essere considerata dagli studiosi occidentali della letteratura un meccanismo incompleto e imperfetto per trasmettere dei dati. I teologi, gli storici laici e i sociologi della religione, concordi nel vedere una dicotomia tra i sistemi intellettuali orali e quelli letterari, hanno messo in risalto il contrasto esistente tra la fissità della fede in una verità immutabile, quale è espressa nelle tradizioni religiose dotate di scrittura, e la varietà e la mutevolezza della conoscenza, tipiche invece di quelle tradizioni religiose che si fondano esclusivamente sulla memoria.

La ricerca recente sull'istituzionalizzazione della comunicazione orale e scritta in diverse società tende comunque a minare alla base la dicotomia tra società «orali» e «letterate». Diventa sempre più chiaro, per esempio, che tanto nel contesto religioso quanto in quello profano i metodi di apprendimento e di insegnamento fondati rispettivamente sull'oralità oppure sul testo scritto coesistono e interagiscono tra loro. La relativa stabilità della conoscenza in una società dipende in larga misura dal modo in cui questi diversi metodi sono istituzionalizzati e anche dalle mete educative e dai concetti conoscitivi che li accompagnano.

Nel complesso, sembra che la conoscenza basata sulla memoria non sia così effimera come si era pensato in precedenza, e nemmeno pare che la conoscenza scritta, nelle condizioni reali della pratica sociale, sia così immutabile. Perciò la ricerca comparata delle modalità con cui le parole scritte oppure semplicemente dette vengono organizzate e utilizzate nelle diverse società tende al presente a complicare il quadro di che cosa sia la tradizione orale e di come essa sia collegata alla presunta stabilità delle tradizioni scritte. Modelli forse troppo semplicistici hanno dato vita a idee comparate meno eleganti ma forse più ricche, che offrono anch'esse un quadro sufficientemente accurato delle diverse forme di esperienza religiosa che sono rappresentate dalle parole scritte o soltanto pronunciate.

Le due grandi questioni implicite, per la maggior parte degli studiosi, nel ruolo della tradizione orale nella religione sono quelle della continuità storica e dell'efficacia comunicativa. Fino ad oggi, infatti, questi due problemi sono serviti a indirizzare i diversi studiosi, utilizzando metodi notevolmente differenti. Il problema della continuità storica è stato preminente, in Occidente, nello studio comparato della religione fin dal tardo XVIII secolo, quando negli ambienti europei cominciò a essere riconosciuta per la prima volta l'importanza dei sistemi di credenze privi di scrittura.

Nel XX secolo, uno dei comparatisti storici più provocatori è stato Georges Dumézil. Dumézil è risalito fino alle prime fonti letterarie della mitologia, della storia e della leggenda indoeuropee, per ricostruire un complesso ideologico che, egli sostiene, è anteriore alla dispersione degli antenati degli Indoeuropei, inizialmente raccolti in una patria originaria in Asia centrale, verso gli attuali gruppi linguistici indoeuropei presenti ampiamente nel subcontinente indiano, nell'Asia minore e nell'Europa. Dumézil afferma che questo complesso ideologico era ampiamente rappresentato già nell'organizzazione sociale e nella cosmologia dei pro-

toindoeuropei, privi ancora di scrittura, e consisteva nella divisione tripartita delle sfere di attività, sia umana sia divina, in sacerdoti-re, guerrieri e agricoltori-pastori. Per Dumézil non si tratta di una tripartitismo generale (un fenomeno diffuso in tutto il mondo), ma di queste specifiche e particolari tre categorie, che avrebbero caratterizzato tutte le configurazioni culturali derivate da un antecedente protoindoeuropeo.

I seguaci di Dumézil hanno esaminato anche le tradizioni popolari più recenti diffuse in Europa, come racconti popolari, leggende e saghe. In questa tradizione di derivazione orale, essi hanno trovato traccia del tripartitismo indoeuropeo precristiano, che peraltro in alcuni casi si trova implicito anche in soggetti apertamente cristiani, come le vite dei santi. Ovviamente, la presenza di un certo contenuto precristiano nella tradizione orale europea e il suo possibile impatto sull'ortodossia cristiana erano stati già considerati dai primi missionari cristiani. Numerosi tra gli studiosi di folclore del XIX secolo, inoltre, erano sacerdoti, che misero in risalto le credenze e le pratiche precristiane diffuse tra i loro parrocchiani. Dumézil e i suoi seguaci, comunque, diversamente da molti dei loro predecessori, non hanno scoperto semplici vestigia isolate della tradizione, ma un sistema concettuale che, secondo Dumézil, informò le idee indoeuropee relative all'organizzazione sociale e cosmica a diversi livelli, con modalità diverse di esplicitazione, dall'evidente teoria *varṇa* del sistema vedico delle caste, in India, fino alle riflessioni nascoste e un po' criptiche che Dumézil ha rintracciato nella storia leggendaria delle origini della Roma repubblicana.

L'approccio storico-ricostruttivo di Dumézil all'eredità orale presente nelle tradizioni scritte condivide, tuttavia, alcune delle debolezze dei suoi predecessori. Il problema maggiore è rappresentato dalla varietà dei rapporti tra cosmologia e organizzazione sociale. Dumézil e i suoi seguaci hanno trovato questa tripartizione indoeuropea presente in alcune culture a livello cosmologico, in altre nelle configurazioni della storia profana, in altre ancora nella biografia sacra. In alcune culture (in India, per esempio), la tripartizione indoeuropea può essere fatta risalire, in molti casi, a un rapporto di continuità tra il sacro e il profano. Tuttavia, se si approfondisce lo studio dei riti e dei testi sacri delle religioni del presente e si analizza soprattutto il loro contesto sociale, risulta allora evidente (come è dolorosamente evidente per i credenti che prendono sul serio i loro modelli sacri) che l'ordine sacro spesso non si realizza affatto nell'interazione sociale quotidiana e anzi può addirittura essere sistematicamente rovesciato. Antropologi della religione come Victor Turner e Claude Lévi-Strauss hanno fondato il loro metodo di studio del rito e del mito sull'affermazione che le inversioni tra il discorso sacro e quello profano sono del tutto sistematiche, e anzi necessarie. Lo stile con cui Dumézil operava i suoi confronti risulta allora particolarmente eccitante soprattutto per le possibilità che esso rivela di scoprire le manifestazioni di un sistema di fede all'interno di un contesto insieme sacro e profano, piuttosto che per le conclusioni comparate particolari che esso può aver prodotto.

Sebbene Dumézil e i suoi seguaci si siano rivolti soltanto in modo implicito al problema della tradizione orale, l'identificazione delle tracce di una ideologia originariamente orale nelle società dove quella ideologia non è più evidente solleva il problema della relativa importanza della consapevolezza di sé nelle tradizioni intellettuali rispettivamente orali e letterate. Il saper leggere e scrivere è considerato dal letterato una notevole facilitazione per il ragionamento analitico e per una azione consapevole dell'intelletto. Si ritiene che questa capacità renda capace una persona di manipolare una serie di proposizioni, di riordinarle, di paragonare le loro implicazioni e di identificare i punti inconsistenti del ragionamento, che resterebbero altrimenti oscurati se fossero considerati solamente in un ordine di successione e nel contesto sociale in cui si presentano immediatamente.

Nel contesto religioso, si ritiene che mettere per iscritto i canoni della fede faciliti lo sviluppo dell'ortodossia e delle raccolte di credenze dotate di una consistenza interna, le quali operazioni, a loro volta, possono contribuire alla centralizzazione delle istituzioni religiose e del potere religioso. In questa serie di affermazioni, comunque, ci sono tuttavia alcuni aspetti paradossali, come vedremo in seguito. In ogni caso, gli studi comparati di Dumézil dimostrano, tra le altre cose, che uno sviluppo dei complessi sistemi categoriali dell'ordine sacro e di quello profano è perfettamente possibile anche nelle società prive di scrittura. L'azione inconscia e continua di tali sistemi concettuali può tuttavia essere fatta risalire all'epoca della scrittura, sia nel mondo scritto che in quello orale delle diverse comunità.

Un approccio comparativo alle diverse manifestazioni di tali modelli conduce a chiedersi come questi modelli vengano trasmessi e istituzionalizzati. Un secondo metodo di studio, di maggiore spessore, per affrontare il problema della tradizione orale ha invece concentrato la sua attenzione direttamente sulle forme e sui processi della tradizione orale. Questo approccio ebbe come iniziatore il classicista americano Milman Parry, il quale, dopo aver esaminato lo stile e la struttura della metrica omerica, giunse, insieme al suo allievo Albert B. Lord, allo studio di una tradizione epica

orale europea che sopravvive ancora in alcuni isolati e periferici poemi guerreschi diffusi nei territori dell'ex Jugoslavia. Attraverso questo studio, Parry e Lord cercarono di identificare i meccanismi della composizione orale e le modalità della memorizzazione che poterono generare e perpetuare poesie dell'importanza e dell'ampiezza dei poemi omerici.

Francis P. Magoun e altri medievisti applicarono in seguito la teoria di Parry e di Lord della formularità orale e delle tecniche compositive alla poesia anglosassone. Subito si sviluppò un dibattito tra medievisti e studiosi biblici sull'influenza che una forma orale di retorica poteva avere sull'antico stile letterario, dal momento che si riteneva che questa forma di retorica riflettesse sotto vari aspetti i processi della composizione e della trasmissione orale che erano stati descritti da Parry e da Lord. Ne seguirono ulteriori discussioni su problemi quali la definizione del debito che il poeta cristiano Caedmon doveva avere rispettivamente verso la precristiana poesia orale anglosassone e verso la tradizione letteraria della poesia devozionale latina. Venne anche analizzata la composizione del *Libro dei Salmi* e dei Vangeli, tra gli altri testi del Vecchio e del Nuovo Testamento, per cercare testimonianze di una forma orale sia nello stile sia nella struttura. L'esistenza simultanea di varianti, insieme alla presenza di un linguaggio costituito da formule, fu considerata una caratteristica essenziale della tradizione orale. Gli studi stilistici che videro per esempio nei Vangeli sinottici (*Marco*, *Matteo* e *Luca*) semplicemente una serie di varianti rispetto a una originaria tradizione orale della vita di Cristo, sollevò ancora una volta tutta una serie di interrogativi riguardanti l'attendibilità storica di questi testi.

Nel caso dell'Islamismo, invece, il sostrato orale della tradizione fu preso in considerazione direttamente dai primi teologi musulmani. La parola *qur'ān* letteralmente significa «lettura» e il libro sacro del Corano fu recepito inizialmente attraverso la lettura, nonostante il profeta Maometto dicharasse di essere analfabeta. La prima rivelazione, infatti, provenne al Profeta sotto la forma dell'ordine angelico: «Leggi!», cui il Profeta rispose: «Non so leggere». Questa discussione terminò con la voce angelica che ordinava: «Leggi: e sei tu, Signore, il più generoso / Che insegni attraverso la penna, / Che insegni all'uomo ciò che egli non sa». Il Profeta, svegliatosi dallo stato di *trance*, ricordò perfettamente le parole «come se fossero scritte nel suo cuore». In questo modo l'autorevolezza della Scrittura posta per iscritto fu stabilita attraverso una rivelazione esplicita.

Le recitazioni orali del Profeta delle successive rivelazioni furono trascritte dai suoi seguaci. Il grande *corpus* della tradizione orale musulmana, supplementare rispetto al Corano e incarnato nella *sunnah* («pratica, uso») e negli *ḥadīt* («tradizioni, narrazioni») del Profeta, venne codificato dai teologi letterati del secolo successivo alla morte del Profeta. Il criterio fondamentale per stabilire l'autenticità fu la completezza della catena della trasmissione orale, attraverso la quale ogni frammento di informazione fu conservato prima di essere affidato alla scrittura. Fu dunque importante stabilire che la catena ogni volta particolare dei trasmettitori orali (*isnād*, cioè «attribuzione») era composta da una serie di individui storicamente contemporanei e in diretta comunicazione l'uno con l'altro. L'Islamismo, perciò, nel suo periodo più antico, affrontò in modo diretto il problema dell'attendibilità della tradizione orale. L'autenticità spirituale nell'Islamismo ha continuato a essere commisurata in parte sulla base dell'immediatezza della comunicazione verbale della fede tra i suoi esponenti più in vista, così come accade, per esempio, nell'attenzione che gli ordini sufi prestano alla necessità di una genealogia spirituale completa e alla comunicazione diretta con le loro guide spirituali.

Una seria limitazione alla nostra capacità di comprendere le modalità della trasmissione orale nella tradizione biblica e in altre tradizioni proviene dal fatto che la storia compositiva dei testi che ci sono pervenuti spesso non è per nulla documentata, e anche le informazioni sulle tradizioni precedenti, sulle quali questi testi si sono formati, sono assai scarse. Le dispute sull'origine orale di alcune parti della Bibbia, così come le discussioni sulla letteratura medievale, devozionale e profana, si svilupparono soprattutto sul piano stilistico, laddove la ricostruzione del processo reale della composizione orale rimane ancora ampiamente deduttiva. In società dove l'alfabetizzazione è prerogativa di una ridotta minoranza, le composizioni verbali rivolte a un pubblico generico devono essere comunque organizzate per facilitarne la comprensione uditiva, che esse siano state o meno composte in origine oralmente. Oltretutto, nelle società in cui l'alfabetizzazione è recente, l'estetica verbale indigena è per sua definizione esclusivamente orale, ed è naturale aspettarsi che la prima letteratura abbia voluto in qualche modo emulare questo carattere orale.

La testimonianza etnografica che ci proviene dalle società contemporanee, insieme con le insufficienti indicazioni del processo compositivo raccolte direttamente nei primi documenti letterari, tendono a rafforzare l'idea che le diverse società suddividono il processo orale e quello letterario secondo modalità diverse, che ci sono numerose tecniche differenti per la composizione e la trasmissione orale, proprio come esistono molte tecniche diverse per la composizione e la diffu-

sione di testi letterari, e che questi meccanismi comunicativi, infine, interagiscono tra loro in modi complessi.

Guardando alle tradizioni religiose delle società orali e di quelle letterarie del presente, diventa chiaro che di fatto tutte le società hanno sviluppato linguaggi e stili di comunicazione speciali per i contesti religiosi, e che questi sono accuratamente distinti dalla lingua scritta, così come dalla lingua parlata di tutti i giorni. È forse più opportuno considerare la scrittura non come più autorevole oppure potente di per sé, ma semplicemente come una delle tante strategie possibili per contrassegnare il linguaggio religioso come particolarmente potente. Le società dotate di speciali tradizioni profetiche tramandate in documenti scritti sviluppano talvolta ideologie popolari che venerano ogni scrittura, per estensione rispetto alla venerazione della Scrittura sacra. Nell'Islamismo popolare, per esempio, le *ta'āwīdh* sono speciali formule scritte alle quali viene attribuito un potere protettivo quando sono portate come amuleti sopra il corpo. Altre scritture in forma di amuleto possono essere consumate dopo averle sciolte nell'acqua oppure inalate in forma di fumo. I loro testi, che sono specifici per la funzione protettiva desiderata, possono essere derivati dalla sacra Scrittura, da libri di preghiere compilati in vista delle *ta'āwīdh*, oppure da una serie di numeri o di parole combinate secondo modelli geometrici ritenuti particolarmente potenti.

Questo uso delle parole scritte come amuleto appartiene alla categoria assai più ampia delle pratiche magiche protettive, che comprende la manipolazione di altri oggetti fisici (come lacci, pezzetti di vestito, perline, generi alimentari ed erbe aromatiche). Coloro che usano la loro conoscenza della scrittura e della lettura per scopi magici e protettivi stanno perciò solamente usando una delle tante strategie per incarnare fisicamente il potere sacro e per dirigerlo a fini umani. Il potere sacro del linguaggio non si realizza in un modo meno verosimile nelle parole scritte, anche in tradizioni che hanno ormai raggiunto un notevole livello letterario come l'Islamismo e il Cristianesimo. Le invocazioni, le preghiere e gli ordini pronunciati sopra una *ta'āwīdh* scritta, nel momento della sua produzione, non sono meno importanti per la sua efficacia del testo stesso che in essa è trascritto.

Gran parte della ricerca recente condotta da parte di studiosi del folclore e di etnolinguisti tende ad avvalorare l'idea che il significato e il potere del linguaggio sacro derivano dalla pronuncia concreta delle parole da parte dei vivi, indipendentemente dal fatto che i «testi» che servono da base per tale proclamazione siano scritti oppure orali. Il dinamismo insito in una tale ritualità orale può spesso trionfare sulla fissità affermata di una tradizione scritturale e diventa una fonte di diversità all'interno della tradizione. Si può osservare questo fenomeno in diversi esempi tratti dalle tradizioni cristiane del nuovo mondo.

Alcune Chiese pentecostali negli Stati Uniti, per esempio, mentre predicano la verità letterale delle Scritture cristiane, cercano esperienze personali di possessione da parte dello Spirito Santo. Un gruppo di tali Chiese attribuisce una importanza particolare ai versetti di Mc 16,17s.: «E questi saranno i segni che accompagneranno quelli che credono: nel mio nome scacceranno i demoni, parleranno lingue nuove; prenderanno in mano i serpenti e, se berranno qualche veleno, non recherà loro danno; imporranno le mani ai malati e questi guariranno». A questo scopo, e come parte dei loro servizi devozionali, essi maneggiano serpenti velenosi, bevono stricnina in stato di *trance*, indotto da una vocalizzazione ritmica particolarmente intensa, applaudono e danzano durante i sermoni, producono testimonianze personali, gruppi di preghiera e canti.

Altri gruppi pentecostali non dimostrano alcun interesse per eventuali esperienze con i serpenti, ma assegnano invece importanza fondamentale alla glossolalia e ad altre forme di vocalizzazione nel culto. La glossolalia, cioè il parlare in «lingue nuove» (Mc 16,17), viene accolta come segno esteriore dell'esperienza della conversione e si ritiene che sia lo Spirito Santo che parla attraverso il corpo del credente. Un simile «battesimo nello Spirito», con le sue forme vocali esteriori, è ritenuto necessario per la salvezza.

All'interno di alcune congregazioni fondamentaliste sorge spesso una discussione a proposito dei tipi di vocalizzazione propri degli uomini e delle donne. Gli ordini dell'apostolo Paolo (1 Tm 2,11; 2,12; 1 Cor 14,34s.) che le donne dovrebbero tacere in chiesa sono interpretati da alcuni nel senso che le donne non devono predicare, ma solamente offrire una testimonianza personale, cantare e parlare le lingue sulla base di quanto lo Spirito suggerisce loro. Le donne che si sentono chiamate alla predicazione possono elaborare le loro prediche più nello stile della testimonianza personale (oppure le loro testimonianze più nello stile delle prediche), oppure possono difendere il loro diritto a predicare facendo riferimento a passi delle Scritture (per esempio: negli *Atti* e in *Giobbe*) in cui si dice che le donne profetizzeranno negli «ultimi giorni», che si ritiene siano ormai imminenti. Perciò la consegna del silenzio per le donne riceve interpretazioni notevolmente divergenti nell'ambito delle diverse comunità. L'interpretazione letterale della Scrittura, tipica di tali comunità, non impedisce in alcun modo lo sviluppo

della diversità, soprattutto appunto nella dimensione della pratica orale.

La differenza non è meno evidente nelle comunità cattoliche, le quali, fino a poco tempo fa, erano vincolate all'utilizzo costante della lingua latina nella liturgia e nella scrittura. Nel corso degli ultimi trent'anni, tra gli Indios Tarascan del Tzintzuntzan (Messico), si è andato sviluppando un rituale comunitario assai elaborato, composto da processioni, feste e danze religiose per la durata di nove giorni, che si articola intorno a un solo versetto evangelico, Lc 2,7: «Diede alla luce il suo figlio primogenito, lo avvolse in fasce e lo depose in una mangiatoia, perché non c'era posto per loro nell'albergo». Il tema della mancanza di posto nell'albergo ha costituito la base per processioni comunitarie, chiamate *posadas* («alloggi»), sviluppate con vari gradi di complessità presso molte comunità ispano-americane. Durante gli ultimi giorni dell'Avvento, vengono portate processionalmente per le strade alcune immagini della Vergine, alla ricerca di un alloggio. Sebbene il fondamento di questi rituali sia la Scrittura, il disegno e l'esecuzione di queste cerimonie tradiscono piuttosto la presenza di elementi propri di una tradizione orale. Nel Tzintzuntzan, il rituale si è sviluppato in una cerimonia che coinvolge l'intera comunità e che comporta una elaborata cooperazione all'interno dei vari quartieri, attraverso rappresentazioni di canti e recite, e un complesso complicato di attori e attrici che interpretano i ruoli dei santi pellegrini e degli albergatori inospitali. Stanley Brandes sostiene che sono presenti anche motivi che esulano completamente dal quadro religioso che sta dietro a questa elaborazione, da parte della comunità, del particolare dettaglio della biografia sacra. Secondo l'opinione di Brandes, il rituale riflette soprattutto i mutamenti intervenuti a modificare i rapporti tra i membri della comunità.

Una distinzione introdotta da Gregory Bateson può aiutare a comprendere il valore dell'oralità all'interno di molte tradizioni religiose. Bateson distingueva tra funzioni comunicative e funzioni «metacomunicative» del linguaggio. Mentre le dimensioni comunicative trasmettono informazioni e un contenuto, il livello metacomunicativo rende invece evidente il rapporto tra chi parla e chi ascolta. Bateson, inoltre, osservò che, mentre l'espressione letteraria è concepita prima di tutto come una forma di comunicazione, la dimensione della metacomunicazione è riservata in modo speciale all'oralità. Dal momento che uno degli scopi fondamentali della devozione religiosa è precisamente quello di stabilire o di affermare nuovamente un rapporto personale tra chi venera e chi è venerato, la distinzione di Bateson ci aiuta a comprendere perché la dimensione orale assume spesso un ruolo critico importante sia nella realizzazione che nella diffusione del credo e dell'esperienza religiosa.

Anche all'interno di una tradizione rigidamente orale, comunque, il valore religioso dell'oralità può andare incontro a una valutazione abbastanza differente, mentre i valori normalmente associati al saper leggere e scrivere possono risultare meglio affermati. In tradizioni diverse, per esempio, l'autenticità di qualunque affermazione religiosa può essere commisurata attraverso il riferimento a un ideale di immutabilità (sia scritta che orale), oppure a uno di spontaneità. Wallace L. Chafe, distinguendo stilisticamente tra inglese scritto e orale, ha posto in evidenza che nella lingua non scritta degli Indiani Seneca il linguaggio rituale della religione e le rappresentazioni della storia mitica raggiungono in molti casi quegli stessi effetti di depersonalizzazione e di integrazione grammaticale che Chafe aveva individuato come segni indicatori di uno stile letterario in opposizione alla conversazione colloquiale nell'inglese moderno. Nella tradizione orale dei Seneca, l'ideale della rappresentazione rituale è costituito dunque da un testo fisso e a questo scopo uno stile vocale particolare, unito a manierismi fisici estremamente standardizzati, accompagnano le parole recitate. Secondo Chafe, le distinzioni tra stile scritto e stile orale in inglese sono perciò analoghe alle distinzioni tra stile rituale e stile colloquiale nella cultura dei Seneca, che di per sé è esclusivamente orale.

A differenza del linguaggio religioso dei Seneca, alcuni gruppi cristiani pentecostali diffusi negli Stati Uniti riconoscono invece autenticità spirituale soltanto alle affermazioni religiose che implicano una possessione da parte dello Spirito Santo. Un predicatore appartenente a questa tradizione non userebbe mai nessun tipo di note scritte oppure di appunti per organizzare in anticipo il suo discorso. E tuttavia questo ideale della spontaneità orale nella pratica devozionale non altera in alcun modo la convinzione che le Scritture siano le parole esatte di Dio. Inoltre, l'analisi stilistica rivela una struttura estremamente rigida e un elevato livello di presenza di linguaggio formulare in tali affermazioni spontanee ispirate, sia nelle prediche, sia nelle testimonianze personali. Altri gruppi fondamentalisti possono tollerare o addirittura incoraggiare l'uso di appunti scritti da parte di chi guida la preghiera, così come l'uso di libri di inni, ma l'autenticità spirituale della preghiera o dell'inno è misurata dal grado al quale essa viene «sollevata», attraverso l'agire del gruppo, partendo dal prototipo schematico e scritto fino alla rappresentazione orale estremamente abbellita ma comunque fondata sull'improvvisazione.

Simili rapporti paradossali tra modelli orali e modelli scritti di autenticità si possono trovare anche in

altre tradizioni religiose. William F. Hanks, per esempio, descrive una preghiera sciamanica tra i Maya dello Yucatán, nel Messico meridionale, dove la religione locale è costituita da un complesso sincretismo di Cristianesimo e di credenze precolombiane, che si fondano per lo più sulla tradizione orale. In questa comunità, la forma particolare della preghiera dipende in modo così totale dal contesto della rappresentazione orale che uno sciamano è incapace di ricordare o di riprodurre il testo di una preghiera al di fuori del luogo in cui si celebra il rito. Hanks afferma in modo persuasivo che il testo orale semplicemente non esiste, in nessuna forma coerente, al di fuori dei riti curativi medesimi, perché, come spiega lo sciamano, «[È] una cosa [che] passa attraverso te nel tuo pensiero». In una simile tradizione orale, il ruolo dell'apprendimento a memoria è straordinariamente minimizzato (lo sciamano impara come rivolgersi agli spiriti prima di tutto attraverso i sogni e le visioni personali), per non parlare di testi fissati nella forma di testi scritti. Nonostante ciò, in questa medesima visione del mondo è presente uno spirito guardiano la cui funzione è quella di registrare per iscritto, per riferirne poi alle divinità, i riti individuali celebrati dagli sciamani.

Questi esempi illustrano l'estrema varietà dei rapporti fra tradizione scritta e tradizione orale in diversi ambienti religiosi e insieme l'importanza continua e centrale della parola pronunciata intesa come atto religioso. La scrittura ha senza dubbio fornito agli uomini una tecnica per misurare la mutevolezza delle tradizioni orali apparentemente eterne, ma quando vengono prese in esame le tradizioni scritturali presenti in contesti sociali particolari, anche di queste risulta ugualmente evidente il carattere mutevole nel loro modo di interpretare quanto viene pronunciato. È nella consapevolezza e negli atti (verbali e fisici) dei credenti che le religioni manifestano il loro significato e, in questo senso, la tradizione viva è sempre la tradizione orale.

[Vedi *TRADIZIONE*; e inoltre *MEMORIZZAZIONE*, vol. 2 e *RELIGIONE DEL POPOLO*, vol. 5].

## BIBLIOGRAFIA

Il punto di partenza per ogni ricerca sulle funzioni e sulla continuità della tradizione orale e di quella scritta è costituito dalle opere dell'antropologo inglese J. Goody, in particolare *Literary in Traditional Societies*, Cambridge 1968; e *The Domestication of the Savage Mind*, Cambridge 1977 (trad. it. *L'addomesticamento del pensiero selvaggio*, Milano 1990). Per una panoramica e una informazione critica sulla letteratura relativa alla conoscenza della lettura e della scrittura e al suo effetto sui sistemi di conoscenza, cfr. B.V. Street, *Literacy in Theory and Practice*, Cambridge 1984. Per una introduzione all'opera di G. Dumézil, cfr. C. Scott Littleton, *The New Comparative Mythology*, Berkeley 1980 (3ª ed.), che comprende riferimenti agli scritti di Dumézil, e le più recenti traduzioni. Particolari idee sul rito sono sviluppate da V. Turner, *The Forest of Symbols. Aspects of Ndembu Ritual*, Ithaca/N.Y. 1967 (trad. it. *La foresta dei simboli*, Brescia 1976). Il migliore punto di partenza per una comprensione delle teorie antropologiche di Cl. Lévi-Strauss è la sua *Anthropologie structurale*, Paris 1958 (trad. it *Antropologia strutturale*, Milano 1964, 1992). La formulazione fondamentale delle teorie della formularità e dell'oralità di Parry e di Lord si trova in A.B. Lord, *The Singer of Tales*, Cambridge/Mass. 1960. J.M. Foley, *Oral-Formulaic Theory and Research*, New York 1984, offre una superba bibliografia ragionata e fornisce una panoramica enciclopedica della ricerca sulla tradizione orale, sia in campo religioso che in campo profano. Due eccellenti raccolte di saggi sui rapporti, rispettivamente, fra tradizione orale e tradizione scritta e tra linguaggio religioso orale e scritto sono D. Tannen (cur.), *Spoken and Written Language*, Norwood/N.J. 1982; e W.J. Samarin (cur.), *Language in Religious Practice*, Rowley/Mass. 1976.

M.M. Pickthall (cur.), *The Meaning of the Glorious Qur'ān*, 1930, New York 1980, fornisce una traduzione attendibile del Corano, insieme con una introduzione storica, da cui sono tratte le citazioni sulla prima rivelazione del Profeta. Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam*, Chapel Hill/N.C. 1975; e *As through a Veil. Mystical Poetry in Islam*, New York 1982, contengono molte informazioni sull'Islamismo popolare e su quello ortodosso e sugli aspetti vocali della mistica sufi. Le informazioni sulla *ta'āwīdh* sono tratte dalla mia esperienza etnografica personale in Afghanistan. C'è una fiorente letteratura su riviste di folclore, di linguistica e di antropologia sul ruolo della lingua nella religione, di cui sono un esempio i brevi casi etnografici riportati alla fine di questo saggio. Tra gli articoli più interessanti, apparsi tutti nel «Journal of American Folklore», ricordiamo: St.M. Kane, *Ritual Possession in a Southern Appalachian Religious Sect*, 87 (1974), pp. 293-302; S. Brandes, *The «Posadas» in Tzintzuntzan. Structure and Sentiment in a Mexican Christmas Festival*, 96 (1983), pp. 259-80; Elaine J. Lawless, *Shouting for the Lord. The Power of Women's Speech in Pentecostal Religious Service*, 96 (1983), pp. 434-59; Terry E. Miller, *Voices from the Past. The Singing at Otter Creek Church*, 88 (1975), pp. 266-82; e W.F. Hanks, *Santification, Structure and Experience in a Yucatec Ritual Event*, 97 (1984), pp. 131-66. Altri studi che si rivolgono a tradizioni particolari sono W.L. Chafe, *Integration and Involvement in Speaking, Writing, and Oral Literature*; e Shirley B. Heath, *Protean Shapes in Literacy Events. Ever-shifting Oral and Literate Traditions*, entrambi in D. Tannen (cur.), *Spoken and Written Language*, sopra citato. Alcuni riferimenti alle idee di G. Bateson sono sviluppati nell'Introduzione di Tannen a questo volume.

MARGARET A. MILLS

**UNIONE MISTICA.** L'unione mistica (in latino: *unio mystica*) è una esperienza non mediata e trasformante che conduce all'unificazione dell'uomo o dell'anima dell'uomo con la realtà somma. Tale unione rappresenta la suprema e più autentica elevazione dello spirito umano, in quanto raggiunge la fusione o quanto meno la cognizione vivente di Dio (*cognitio dei experimentalis*) o della trascendenza dell'essere. Sebbene all'unione mistica si arrivi con modalità differenti all'interno delle varie tradizioni religiose, essa è sempre e dovunque accompagnata da un senso elevato di liberazione, di gioia ineffabile e di pace. Da qui i suoi sinonimi: estasi, visione beatifica, deificazione, *samādhi*, santificazione, beatitudine, visione faccia a faccia, *satori*, *nirvāṇa* e così via.

L'esperienza dell'unione tra il soggetto e il suo oggetto divino è considerata lo stadio supremo dell'esperienza mistica e della via contemplativa. Nella maggior parte delle religioni, essa deve essere raggiunta soltanto per gradi, alla fine di un lungo e faticoso sentiero che conduce da una consapevolezza semplicemente «elevata» alla purificazione dell'anima o dell'io (*via purgativa*), al suo impegno nella via meditativa e poi in quella contemplativa (*via contemplativa*) fino all'illuminazione finale (*via illuminativa*).

Eppure la tesi sostenuta dalla maggior parte dei mistici è che lo stadio più elevato non può mai essere raggiunto attraverso uno sforzo consapevole, ma che piuttosto viene acquisito in modo passivo, indicando una totale ricettività e apertura verso il divino: qui il concetto cristiano di grazia offre un'utile intuizione analogica. L'unione mistica è il punto culminante del destino umano nei suoi aspetti spirituali, il ritorno della creatura isolata alla gloria unificata e risplendente di tutto ciò che è.

Non tutti gli stati di coscienza alterata, non importa quanto straordinari, possono essere equiparati all'unione mistica; raramente i fenomeni sensoriali (vista, udito, odorato, tatto) oppure le forme extrasensoriali di percezione (esperienze extracorporee, telepatia, chiaroveggenza e simili), che talvolta accompagnano l'esperienza mistica, possono essere qualificati come lo stadio più elevato della coscienza umana. La maggior parte dei mistici e dei filosofi del misticismo metterebbero in guardia contro l'infatuazione per l'occulto, per gli stati frenetici, per le visioni straordinarie e per la ricerca di poteri magici oppure di facili rivendicazioni di un accesso al soprannaturale. L'unione mistica è associata sia alla preghiera (come nelle religioni teopatiche) sia all'illuminazione costante (come in quelle non teiste), e ha poco a che fare con le esperienze allucinatorie oppure con qualsiasi altra forma di illusione dei sensi. La beatitudine sperimentata da tutti i mistici può invero possedere alcune somiglianze superficiali con gli stati di *trance* indotti dall'uso di sostanze allucinogene oppure di droghe psichedeliche (soprattutto per il linguaggio simile usato per descrivere tali stati), ma l'autentica esperienza mistica è riconoscibile più per i suoi contenuti trascendenti, che per il sentimento soggettivo di benessere. [Vedi *DROGHE PSICHEDELICHE*, vol. 5].

In alcuni esperimenti controllati «a doppio cieco» (condotti cioè su due gruppi separati di persone, per controllarne i risultati), i soggetti del gruppo sperimentale ricevettero psilocibina, acido lisergico dietilammide (LSD) e mescalina, e poi furono interrogati

sulla qualità e sull'intensità delle loro esperienze. Sebbene la somiglianza delle relazioni contenenti la descrizione delle esperienze mistiche fosse significativamente più alta nel gruppo sottoposto alle droghe che in quello di controllo, l'«effetto droga» sembrava essere quello di un fattore facilitante o scatenante piuttosto che di un vero suscitatore dello stato di *trance* mistica. Il fatto che il soggetto fosse in grado di riferire una cosa analoga a una esperienza di unione dipendeva pesantemente dal suo retaggio religioso, dal tipo di vocabolario che possedeva e da una sua precedente propensione nei confronti della sperimentazione appunto di quel genere di «unità». Questi e simili risultati non dovrebbero comunque precludere la possibilità che le esperienze collegate alla droga possano portare, in determinate condizioni psicologiche e in particolari ambienti culturali, ad autentiche esperienze di unione mistica; né dovrebbe essere escluso l'uso prudente della stimolazione con droghe nello studio scientifico degli stati più elevati della coscienza mistica. Tra i nuovi metodi sperimentali impiegati nell'esame degli stati alterati di coscienza analoghi all'estasi religiosa, si ritiene che quelli che possono guidare l'indagine siano i processi biologici di *feedback*, specialmente l'analisi delle onde alfa, e lo studio delle endorfine (oppiacei naturali prodotti dal cervello, scoperti nel 1973). Alcuni esperimenti mirano ad appoggiare l'idea che l'emisfero destro del cervello sia coinvolto nella produzione di stati alterati di coscienza; l'ineffabilità dell'estasi mistica sarebbe perciò dovuta all'incapacità di questo emisfero di esprimersi verbalmente. Tuttavia, questi e altri esperimenti simili accentuano soltanto la ben nota difficoltà di discernere il misticismo autentico sulla base esclusivamnete della fisiologia del cervello.

La varietà tipologica delle credenze religiose influenza fortemente le modalità della percezione e della descrizione dell'unione mistica. Le forme naturali del misticismo (le credenze di alcune sette tantriche giapponesi, per esempio) e tutti i sistemi panteistici in cui Dio è diffusamente presente in tutte le cose, dalle pietre alle stelle, a tutti gli esseri viventi, partono dal corpo considerato come un microcosmo ed elevano la sua condizione grazie alla meditazione (per esempio su un *maṇḍala*) a quella della natura intera, dell'universo, del macrocosmo. Lo stadio finale, comunque, è chiaramente illuminativo e separato da tutte le manifestazioni concrete. Uno degli scopi più profondi dei mistici che cercano di superare tutte le dualità è l'abolizione del tempo. La fusione dell'eternità con l'istante non è soltanto una aspirazione ma un'esperienza ben definita, sebbene soggettiva, di coloro che raggiungono l'unione mistica. «Eternità» significa qui l'interminabilità del tempo in quanto compresso in un istante infinitamente breve di illuminazione: più che una metafora che illustra la paradossalità dell'unione mistica, questa caratteristica rende esplicita l'assenza di tempo nell'esperienza mistica, poiché non ci può essere alcun senso del tempo in uno stato di coscienza in cui le nozioni di «prima» e «dopo» non hanno senso. [Vedi *ETERNITÀ*, vol. 4].

Tutti i tipi di misticismo culminano in una qualche forma di esperienza *unitiva*, percepita come unità interna o esterna: la prima è caratterizzata dalla perdita delle impressioni sensoriali ordinarie e dalla dissoluzione della percezione dell'io, senza, comunque, che ne consegua una qualche perdita di coscienza; la seconda può essere descritta come un sentimento di unione posta sotto l'infinita molteplicità delle realtà empiriche. In entrambi i casi, l'esperienza fondamentale può essere espressa come «tutto è uno», in quanto chi realizza questa esperienza si sente totalmente immerso in un universo naturalmente sacro. L'integrazione o l'unità di tutte le cose sembra essere la caratteristica fondamentale dello stato più elevato dell'esperienza mistica. Tutti i mistici percepiscono che, dal punto di vista fenomenologico, le cose differiscono tra loro e appartengono a gradi e ordini diversi, ma queste differenze sono soltanto illusorie: questo stato più elevato della coscienza, rappresentato dall'unione mistica, è destinato ad annullarle proprio per il fatto che esso abolisce tutte le opposizioni. Queste, comunque, sono differenze fenomenologiche notevoli tra le religioni, attribuibili in parte ai diversi oggetti con cui (oppure in cui) è ottenuta l'unione mistica: la natura nei sistemi panteisti; l'anima universale (*brahman*) nell'Induismo; l'anima suprema (*puruṣa*) nel sistema Sāṃkhya; e Dio stesso, sebbene con modalità diverse, nel misticismo egizio, ebraico, islamico e cristiano. Nei testi della Grecia antica questa sensazione è connotata diversamente come «simpatia tra tutti gli esseri», nella teologia cattolica come il «dimorare dell'anima in Dio», nella tradizione ortodossa come la «deificazione» dell'uomo», eccetera.

L'unione mistica ha, innegabilmente, un aspetto cognitivo. Il mistico che raggiunge lo stato più elevato dell'unificazione rivendica a sé una perspicacia intuitiva della natura di tutte le cose. Nella filosofia yoga (letteralmente «unione»), dove l'io o la coscienza pura è il principio di tutto ciò che esiste, la *prajñā*, ossia la conoscenza intuitiva, è una dimensione totalmente diversa dalla conoscenza logica. Questa dimensione implica una mancanza di fiducia nell'intelletto, un movimento verso la sua «distruzione» e, attraverso il *samādhi* (concentrazione più profonda) – in particolare nella sua forma più elevata, che è la «concentrazione senza principio o senza sostegno» – verso una graduale rea-

lizzazione della verità. Scompare la vera consapevolezza di conoscere, come anche la dualità di soggetto e oggetto, perché la mente si identifica con il suo oggetto di contemplazione. Il pensiero penetra l'essenza del mondo fisico e psichico e diventa uno degli infinitesimali nuclei di energia che costituiscono la loro base. Effettivamente la meta finale dell'unione mistica è quella di rompere i legami della mente: nel *samādhi* lo *yogin* trascende gli opposti, unisce vacuità e sovrabbondanza, vita e morte, essere e non essere. Egli reintegra una modalità primordiale dell'essere o piuttosto della creazione; è una sorta di «transcoscienza», piuttosto che una regressione nel «profondo sonno prenatale» ciò che consente questo autentico passo nella trascendenza.

Nelle Upaniṣad, il termine *brahman* è usato per indicare il sottile principio dell'intero universo, autonomo in quanto distinto dall'*ātman*, cioè dall'anima individuale, un essere aureo, che risplende di luce propria e che fa dormire il corpo mentre esso stesso è eternamente sveglio. I due si mescolano nell'unione mistica: «Tu sei questo». L'unione dell'*ātman* con il *brahman* abolisce ogni dualità (in sanscrito: *advaita*, «non duale») e sfocia in uno stato finale di consapevolezza che si trova al di là del sogno e anche del sonno senza sogni, e supera pure la reale differenza tra bene e male in una suprema impassibilità. Perciò, nel «misticismo dell'anima» di Śaṇkara, questa unione è interpretata non come una semplice combinazione, ma come una reale identità.

Sebbene ateistico e scettico riguardo all'anima (in pali: *anatta*, la dottrina della «non-anima»), il Buddhismo conosce una situazione simile a quella dell'unione mistica, cioè la serie degli stati di *trance* che portarono il Buddha al *nirvāṇa*, una condizione senza tempo che è «non nata, non fatta, non divenuta e non composta» e, perciò, unificante e unificata. Come il Tathāgata (l'illuminato, il perfetto), il Buddha ha una intuizione illimitata; potrebbe vedere tutti i mondi, di sopra e di sotto, e una buona quantità delle sue vite precedenti. Il *nirvāṇa*, l'essenza che è priva di logica e indescrivibile, deve essere realizzato attraverso la mancanza assoluta di desiderio, l'estinzione completa di tutti i dolori e di tutti i piaceri, l'allontanamento dalla simpatia e dall'antipatia, la dissoluzione dei processi del mondo, il livello più alto possibile di autocontrollo e, infine, una sapienza sovraintellettuale, impenetrabile alla comprensione ordinaria.

Nel Buddhismo Theravāda (Hīnayāna), il «trovare i tre rifugi» (cioè il Buddha, il *dhamma* e il *saṅgha*) è considerato una specie di esperienza di unificazione. Nel Buddhismo Mahāyāna, invece, lo stato mistico supremo è la vacuità, identificata con l'essenza dell'insegnamento buddhista; questa è una esperienza di «identità» simile all'unione mistica panteista ma, al tempo stesso, non priva di connotazioni morali. La realizzazione della sapienza del Buddha deriva dall'unione con la natura del Buddha, che può talvolta essere considerata la partecipazione mistica al «corpo trascendente del Buddha». Questo stato (*bodhi*) incarna l'ideale supremo della compassione unita all'intuizione. È il *bodhi*, più che il *nirvāṇa* in quanto tale, che agisce analogicamente verso ciò che l'unione mistica sembra raggiungere in altre religioni, numinose e profetiche.

Per il Buddhismo Zen il *satori*, lo stadio ultimo della meditazione paragonabile all'unione mistica, è spesso simboleggiato da un cerchio vuoto che indica unicità, laddove gli stadi preparatori sono di solito rappresentati da pitture complicate, dettagliate e piene di colore. L'illuminazione zen è istantanea, anche se esistono tecniche, dalle parole agli atti, per produrre un vuoto luminoso e l'assenza di ogni fluttuazione nella mente. Si ritiene che il *satori* fornisca una visione nuova, intuitiva del reale che impregna di novità ogni istante della vita. Quanto alle asserzioni propriamente cognitive di questi livelli di realizzazione, il Buddhismo (specialmente quello Mahāyāna) insegna una particolare circospezione, nel timore che si intensifichino visioni ingannevoli che non possono mai afferrare completamente la realtà. È necessario fare continuamente ricorso al discernimento e alla riflessività negativa, quando si è in presenza di queste esperienze mistiche «unitive». Il punto non è tanto quello di ottenere una certa cosa, per esempio una conoscenza più alta, ma, come diceva Dōgen, di «diventare un altro uomo».

Nell'antico Egitto, il culto di Osiride, che divenne dio della morte dopo essere stato ucciso dal fratello Seth e che fu restituito alla vita dalla moglie Iside, comportava alcuni riti iniziatici di purificazione che portavano a una esperienza equivalente all'unione mistica: cioè di unione o di identificazione con Iside, la dea madre. Gli Egizi avevano un profondo senso dell'ineffabilità del mondo divino: «Amun è il signore del silenzio... il dio nascosto», dice un testo della XIX dinastia. Il simbolismo dei luoghi in cui si poteva raggiungere l'unione con il divino è estremamente ampio: tra questi ci sono il deserto, la cappella e l'abitazione privata.

Le religioni greche di mistero, caratterizzate da figure simboliche, allegoriche ed enigmatiche, comprendevano le prime divulgazioni di esperienze di unione mistica: il culto dionisiaco implicava riti orgiastici che miravano a realizzare la presenza del dio Dioniso stesso nei devoti ubriachi. Nei misteri eleusini (in origine miti agrari), le cerimonie segrete di iniziazione porta-

vano l'eletto a un livello in cui lo spirito poteva «respirare facilmente». I misteri orfici, sotto il simbolo del rapimento di Persefone da parte di Ade, includevano il passaggio dell'anima umana attraverso tutti i cicli della generazione (*palingenesi*) e il suo ritorno alle origini. Tutti gli stati e tutti i livelli della consapevolezza venivano compresi ed espressi grazie a un linguaggio oracolare. L'anima, contenente una scintilla di immortalità, era considerata in rapporto con il divino; la sua graduale purificazione e la penetrazione nei misteri dell'universo, che le sarebbero stati successivamente svelati, le permettevano di riversare la sua colpa sulle sfere sublunari e di ascendere nuovamente alla sua origine divina. Il misticismo pitagorico, che costituiva in qualche modo il lato filosofico dell'Orfismo, era basato sull'archetipo apollineo dell'armonia, cioè sull'idea che i numeri, in particolare i primi dieci, rappresentano la chiave sacra dell'ordine cosmico.

La filosofia greca, influenzata dal misticismo pitagorico, coltivò la nozione dell'assimilazione dell'uomo con Dio: perciò Platone, che nel *Teeteto* spingeva gli uomini a liberarsi da tutti i legami materiali per elevare le loro anime fino al mondo radioso delle idee e anche oltre, cioè alle loro essenze razionali, influenzò in modo significativo le successive tradizioni mistiche del mondo occidentale. L'attenzione rivolta da Plotino all'Uno, che è allo stesso tempo l'oggetto d'amore, l'amore stesso e l'amore di se stessi, diede origine all'idea che nella teologia mistica fosse identificabile un percorso scandito in tre tappe: la via purificativa, la via illuminativa e quella contemplativa. L'estasi plotiniana, descritta come la beatitudine sperimentata durante l'unione con l'Uno ovvero con l'idea del Dio onnipresente e immanente, fu sviluppata da Proclo e dall'intera tradizione neoplatonica. Essa è all'origine della teologia patristica dell'unificazione mistica e ha notevolmente influenzato tutte le varie forme del misticismo cristiano.

La tradizione mistica ebraica ha avuto inizio fin da Abramo, e comprendeva anche la testimonianza di Mosè relativa al mistero divino che circondava la rivelazione della Legge: esperienza accreditata, appunto, dalla raggiante illuminazione del volto di Mosè in seguito alla sua «visione faccia a faccia» con il divino. Le fonti apocalittiche giudaiche (per esempio Dn 10,1; 4 Esd 14,37ss) menzionano il digiuno e la preghiera come metodi parziali per indurre l'estasi finale, che determina nel veggente il riversamento di una «inondazione di comprensione». Il termine ebraico che più si avvicina al concetto di unione mistica è *devequt* (adesione), che mette in risalto al tempo stesso la vicinanza e la distanza tra il mondo divino trascendente e l'uomo. Si ravvisano in esso stati estatici, ma soltanto in quanto manifestazioni del costante attaccamento della volontà umana a quella divina; questa adesione è considerata molto più importante dell'estasi stessa. La letteratura qabbalistica ammette una speciale intenzionalità religiosa, *kavvanot*, ossia la meditazione sul regno delle *sefirot*. Il misticismo ebraico è universalistico e ottimistico, e i cosiddetti mistici eretici non lo erano di meno. Nel XIII secolo, Abraham ben Shemu'el Abulafia, desiderando raggiungere l'estasi, cercava un oggetto per dare stabilità alla sua meditazione, per approfondirla, per liberare il pensiero dalla sua dipendenza dalle apparenze sensibili: trovò questo aiuto nelle lettere dell'alfabeto e formulò la teoria della contemplazione mistica fondata sulle loro figure, in quanto esse sono gli elementi semplici costitutivi del nome di Dio. Questa tecnica meditativa era ritenuta simile all'astrazione meditativa. La scrittura è astratta e non materiale, la voce, invece, è concreta e materiale. Il problema del mistico è, perciò, quello di trovare il modo per aiutare l'anima a ottenere una percezione più profonda delle forme della natura, senza rimanere accecata e sopraffatta dalla luce divina. Tutto quello che occupa l'io naturale dell'uomo deve essere fatto scomparire o, altrimenti, deve essere trasformato in modo da diventare perfettamente trasparente davanti alla realtà spirituale interiore.

Nel misticismo hasidico assistiamo alla metamorfosi di questa intenzionalità nell'atto intensamente emotivo ed entusiastico della *devequt*. Secondo il Besht (Yisra'el ben Eli'ezer), la gioia del cuore è l'atteggiamento mistico fondamentale; Dov Ber di Mezhirich, teorico dello Hasidismo, mette in risalto la concentrazione interiore che si manifesta nel momento della celebrazione del *mitsvah*, in cui è possibile realizzare quel profondo rapporto tra il fedele e Dio che è presente in forma implicita nella *devequt*. Il mistico hasidico ha immediatamente la consapevolezza di esercitare un potere considerevole e di esporsi a una immensa responsabilità. L'ideale del completamento è orientato comunitariamente e, come ha mostrato Isaac Luria, esso rappresenta un modello di solidarietà tra tutte le anime disposte sulla strada della salvezza. L'uomo deve elevare la sua anima, che è considerata dimora di Dio, e dove egli, come soggetto di Dio, è soltanto un ospite temporaneo.

L'ineffabilità è una caratteristica evidente e dichiarata dell'unione mistica; se da una parte tutti i mistici coltivano il silenzio e osservano un profondo senso di mistero, dall'altra, però, cercano di parlare della loro esperienza, spesso ricorrendo al linguaggio metaforico della poesia. Una delle metafore usuali impiegate per indicare l'unione mistica è quella del matrimonio spirituale o celeste. Le religioni precedenti all'avvento del

Cristianesimo e quella gnostica utilizzarono l'immagine del matrimonio sacro o spirituale tra Dio e l'anima per simboleggiare l'unione mistica: questo medesimo significato assume anche la metafora biblica delle nozze applicata al patto tra Dio e Israele. Filone d'Alessandria scriveva del «rapporto di Dio con l'anima» che genera insieme virtù e bellezza. Il *Cantico dei cantici* fu considerato dai Padri della Chiesa come un simbolo dell'unione della parola con la Chiesa e con l'anima. Lo Gnosticismo valentiniano utilizzò il simbolo del matrimonio per descrivere l'unione tra ogni natura pneumatica e il proprio angelo, un matrimonio simile a quello delle sizigie più elevate, per esempio quello tra Sofia e il Salvatore. Tutto ciò indica il ritorno dello gnostico a uno stato originario di pura unità.

Nel Cristianesimo, secondo quanto percepiva Giovanni della Croce, l'anima è «assetata di Dio» e questo desiderio rappresenta realmente la disposizione a una unione amorosa, a un reciproco possesso per mezzo del quale l'anima è resa divina e diventa simile a Dio, partecipando di lui. La via d'accesso al misticismo cristiano è il dono dell'amore. L'oggetto della visione beatifica è spirituale e perciò richiede una crescente spiritualizzazione anche dell'amore umano del proprio vicino, in quanto nella fede si parte dalla contemplazione terrena per giungere ai livelli più elevati, illuminati dalla carità soprannaturale.

L'unione mistica cristiana paradigmatica è quella ipostatica, presente in Gesù Cristo: un uomo divenuto la parola di Dio manifestatasi in forma di creatura, attraverso l'unione permanente della natura umana con quella divina. La deificazione è la rivelazione di un Dio personale nell'uomo, illuminato dalla grazia sgorgata dallo Spirito Santo e rischiarato dalla luce divina: l'unione del creato con l'increato. Secondo Evagrio Pontico, il «vuoto dello spirito che è perfettamente concentrato in se stesso è il vero "posto di Dio"». Si diventa come Dio mediante la grazia. Anche la comunione eucaristica fu presentata, nel periodo patristico, attraverso la metafora del matrimonio spirituale. Da un punto di vista sacramentale, Tertulliano parla di «felice matrimonio, che non ammette tradimento» (*De anima* 41,4), Origene chiama Cristo «sposo dell'anima» e Giovanni Crisostomo paragona il battesimo al matrimonio spirituale. [Vedi *IEROGAMIA*, vol. 2]. Agostino parla di una contemplazione iniziale, di una visione come attraverso uno specchio; secondo lui, l'unione contemplativa è inseparabile dalla carità. Nel VII libro delle sue *Confessioni*, egli fornisce un barlume sull'ineffabilità dell'esperienza mistica: è la contemplazione della verità e della luce: chi la conosce conosce l'eternità. Ma soltanto l'amore può avvicinare questa luce, perché la comprensione è assolutamente inferiore a questo soggetto divino, ma del tutto incapace di comprendere Dio.

Dionigi l'Areopagita descrive l'unione mistica in termini assai simili a quelli dei mistici induisti: è nella sua parte più elevata che l'anima raggiunge la contemplazione delle verità più profonde. L'unione con Dio porta alla deificazione (*De ecclesiastica hierarchia*). Bisogna dimenticare l'intelletto, perché i raggi dell'oscurità divina vengono accolti unicamente in uno stato che sia puro e svuotato da ogni cosa, anche dalle percezioni. L'unione mistica trascende il mondo intellegibile: può essere descritta solamente in modo apofatico, come Dio stesso, ricorrendo a una serie di negazioni. Con una analoga disposizione d'animo, ma ponendo minore enfasi sulla via negativa, Tommaso d'Aquino ritiene che l'unione mistica sia un genere elevatissimo di intuizione intellettuale dell'essenza divina: una contemplazione infusa, cioè, una conoscenza ispirata dallo Spirito Santo, oppure una conoscenza per connaturalità, una via straordinaria, se paragonata con quella ordinaria della preghiera, che non sempre si realizza mediante una visione beatifica. Secondo Gregorio I e Riccardo di San Vittore, la *visio* è ancora una intuizione intellettuale, che agisce attraverso l'assimilazione dell'amore. Secondo Guglielmo di Saint-Thierry, il destino ultimo dell'anima è la visione beatifica che il monaco può raggiungere nella solitudine e nel segreto della sua cella abitata da Dio. Vedere il volto di Dio è come possedere di Dio la stessa conoscenza che egli ha di se stesso.

Giovanni Eckhart credeva nella conoscenza diretta e intuitiva di Dio: egli intese il termine *unione* nel senso piuttosto audace e letterale di «congiunzione»: l'unione mistica è «la nascita sperimentale della parola nell'anima» e viene rappresentata dalla luce della gloria divina (*lumen gloriae*), in cui la grazia trova il proprio compimento. L'unione mistica è presentata soprattutto nei termini del simbolismo della luce. Eckhart rappresenta il luogo dell'unione come la parte più nobile dell'anima, la sua scintilla (*scintilla animae*); essa si unisce a Dio come la luce alla luce. Eckhart è famoso anche per aver introdotto nella storia della filosofia mistica cristiana due concetti metafisici che descrivono gli stadi sulla via verso l'unione mistica. Uno è lo stato di distacco oppure di separazione da tutte le preoccupazioni terrene (*Abgeschiedenheit*), l'altro indica lo stato più elevato nella consapevolezza mistica, il lasciare andare ogni cosa, compreso Dio, la suprema liberazione dell'anima (*Gelassenheit*). Entrambi i concetti furono messi a frutto nella filosofia dell'idealismo (Hegel) e dell'esistenzialismo (Heidegger) tedeschi. Inoltre, per il modo originale con cui ha accostato l'unione mistica, Eckhart è considerato il mistico cristia-

no più vicino all'interpretazione orientale di questo processo, in particolare a quella del Buddhismo Zen.

Gregorio Palamas concepiva l'unione mistica come la fusione dell'uomo con le energie divine che simboleggiano l'emanazione della Trinità verso l'uomo. Giovanni della Croce, i cui scritti poetici costituiscono il culmine della letteratura mistica cristiana, insegnava che l'anima deve conservare la sua purezza assoluta da tutte le percezioni, le visioni dell'immaginazione e altre cose di questo genere (che egli considerava ostacoli demoniaci) per ottenere l'accesso all'unione mistica. Egli metteva in evidenza il valore del «nulla», del vuoto interiore, per aprire il campo a una forma di contemplazione capace di trascendere il sensibile e l'intellettuale. L'amore, che fa tacere la comprensione, la memoria e la volontà, è l'unico in grado di schiudere le porte della contemplazione attiva. Viceversa, la contemplazione passiva, che porta all'unione divina, passa attraverso ciò che egli chiama la buia notte dei sensi e dell'intelletto, uno stato simile alla *śūnyatā* buddhista, mediante il quale alla fine viene distrutto l'«uomo vecchio» e l'anima diventa simile a un cristallo che assorbe la luce e diventa una cosa sola con lei (*La fiamma vivente dell'amore*). In questa vita, comunque, non si può mai raggiungere una unione completa con Dio, ma solamente elevarsi al di sopra della condizione naturale. L'ascesa mistica passa attraverso numerosi gradi (o «notti») di purificazione, al cui vertice c'è la notte dell'amore descritta in modo magnifico nei versi del suo cantico *L'ascesa al Monte Carmelo*. Teresa d'Avila, sebbene insistesse sulla necessità della grazia, raffigura l'anima come costituita da una serie di stanze di un castello, ognuna delle quali corrisponde al raggiungimento di un certo livello nella preghiera e nella contemplazione. Ella concepisce la via della preghiera verso l'unione mistica come una scala. La settima stanza, per esempio, è quella «in cui l'anima resta tutto il tempo in questo centro con il suo Dio» (*Il castello interiore* 7,2,335). Teologicamente, la contemplazione deve prendere come suo oggetto l'umanità divina del Cristo, una credenza che professava anche Ignazio di Loyola. Il culmine dell'unione mistica, comunque, non risiede nella contemplazione ma nell'abbandono totale di tutti gli scopi personali, nel dominio della nostra volontà e nell'accoglienza in modo ugualmente piacevole di ciò che è dolce e di ciò che è amaro: questa è una definizione cristiana che si può facilmente avvicinare alla serenità (*vairāgya*) dell'Induismo, altrettanto piena nella felicità come nelle avversità.

In tutte le forme di misticismo, il simbolismo dell'ascensione è centrale nella descrizione delle fasi preparatorie all'unione mistica. Alcune conservano tale simbolismo anche nel caso di un allontanamento degli esseri celesti, come nella riattualizzazione dell'*illud tempus*, la dimensione temporale arcaica del miracolo e della sacralità. Le tecniche dell'estasi nello sciamanismo asiatico, per esempio, implicano la credenza in un Essere supremo con il quale l'uomo può ottenere uno stretto rapporto realizzando una ascensione spirituale fino al cielo. Questa ascesa deve essere preparata dalla «morte mistica», dalla possessione e da procedure di meditazione paragonabili a quelle delle grandi tradizioni orientali ed occidentali. Mircea Eliade mette in risalto tali somiglianze, che spaziano dal linguaggio segreto usato dagli sciamani dell'Asia settentrionale o centrale alle loro tecniche preparatorie all'estasi e alle creazioni poetiche scaturite da queste esperienze. Gli stati estatici ottenuti dagli sciamani attraverso l'ingestione di certi funghi tossici, che talvolta duravano da quattro a sette giorni, sembrano rappresentare l'antichissima matrice dell'unione mistica. [Vedi *SCIAMANISMO*, vol. 2].

Nel misticismo cinese, tutte le vie convergono verso il Tao, «colui che rimane in eterno», il «letto del fiume», l'«ordine del mondo». Lo *jen-tao*, che indica la vita morale dell'uomo nella società, porta una lieve traccia del *t'ien-tao*, ossia della Via del Cielo, che a sua volta tende verso il *te*, che indica sia la virtù sia il potere magico inerenti al Tao. Il soprannaturale praticamente partecipa della consapevolezza universale che richiede, per essere raggiunta, la vera conversione. La natura del sacro è rivelata soltanto all'uomo interiore capace di viverla. Comunque, interiorità ed esteriorità comunicano, e ogni cosa è letteralmente in ogni cosa. L'unione taoista interessa la natura nel suo ordine e nel suo significato più profondi. Il misticismo confuciano, al contrario, è sociale, messianico, cosmico ed esistenziale. Esso poggia sull'unità e sulla moralità della gente (comunità). È il sogno dell'umanità fusa in un corpo solo per mezzo della pietà filiale, del rispetto fraterno e dell'unità organica; solamente con la mediazione dell'unità familiare si può manifestare quella più ampia, cosmica, con il cielo e con la terra e con innumerevoli cose. L'*I Ching* propone una «mistica del miracolo» basata sulla comprensione della misura del divino e sulla trasformazione o mutazione di tutto ciò che esiste.

Nello Zoroastrismo, gli stati estatici implicano la partecipazione del mistico, per mezzo di una visione, alla saggezza onniscente di Ahura Mazda. I testi medioiranici presentano la *trance* come un sonno profondo e piacevole, indotto dall'ingestione di una bevanda speciale, uno stato dal quale non si vorrebbe essere svegliati. Durante questo periodo, l'anima viene trasportata fino in cielo, da cui infine ritorna colma del dono della profezia.

Nel Sufismo, la tendenza mistica della religione estremamente teista e teocentrica dell'Islamismo, l'incontro del mistico con Dio è visto come una serie di scontri spirituali che sfociano nell'estasi. Prima di ottenere la perfezione, ossia il vero incontro dinamico e la vera unione, sono richieste una intensa osservazione di se stessi e la concentrazione sulla propria identità. Il profeta Maometto, «intossicato da Dio», ebbe intense esperienze mistiche, sempre connesse, comunque, con visioni oppure con sogni (comunicazioni interiori). Le veglie solitarie nel deserto oppure intorno a Hira provocarono in lui la visione dell'arcangelo Gabriele, che gli ordinava: «Leggi!». Le esperienze successive, riportate in una leggenda, mostrano il Profeta che cavalca un mulo alato e vola fino al settimo cielo, che da allora in poi ha simboleggiato l'ascesa dell'anima a Dio attraverso cerchi successivi.

Nel concetto islamico di unione mistica si possono scorgere alcune sfumature persiane e indiane; a loro volta, le antiche religioni mazdee furono portate dal monoteismo islamico ad accentuare l'aspetto spirituale delle loro dottrine e a indirizzarsi verso l'interiorità della contemplazione. Abū Yazīd al-Bisṭāmī, per esempio, subì l'influenza del panteismo indiano. Fu autore di numerose espressioni estatiche, organizzate in uno stile poetico strano e sublime (che, per esempio, invocano Dio come «fabbro del mio io», «specchio del mio cuore»). Il termine arabo utilizzato per designare l'essenza dell'unione mistica con Dio nella pratica della contemplazione e dell'estasi, così come viene intesa dai sufi, è *tawḥīd*. *Fanā'* e *baqā'* sono i due termini in correlazione tra loro che indicano questa esperienza: il primo, di solito tradotto come oblio, annullamento, estinzione, mira alla dissipazione della coscienza, una situazione equivalente all'annullamento dei suoi attributi inferiori e imperfetti a favore dello sviluppo di quelli perfetti. Diversamente dal *nirvāṇa*, il *fanā'* non è la semplice cessazione della vita individuale, ma l'annullamento del velo che questa personalità rappresenta, cioè l'annullamento delle sue caratteristiche, dei suoi piaceri e della consapevolezza ordinaria, e lo sviluppo di una personalità più ampia e perfetta. Più elevato del *fanā'* è il *baquā'* («esistenza», sopravvivenza» dell'unità di tutte le cose in Dio), che manifesta quell'esistenza perfetta all'interno della sfera dei nuovi attributi concessi da Dio.

L'esperienza mistica spesso si ferma al *fanā'*; il profeta, comunque, che è il mistico per eccellenza, cerca di essere costantemente sia con Dio sia con il mondo, per modificare il corso della storia attraverso il compimento della volontà divina. Il *dhikr*, cioè il ricordo di Dio, una tecnica estremamente simile a quella della «preghiera del cuore» o preghiera di Gesù cristiano-ortodossa, come anche ad alcune pratiche yogiche tantriche e alla *buddhānusmṛti* («memoria del Buddha»), è un atto per ricordare Dio verbalmente oppure mentalmente. Questa glorificazione rituale del suo nome e della sua assoluta unità si realizza per mezzo della ripetizione di una formula di preghiera accompagnata da una tecnica di respirazione e da movimenti fisici particolari. Quando nell'intimo si realizza il *dhikr*, viene abolita ogni dualità e si sperimenta il dissolvimento (*fanā'*) del soggetto nel suo vero essere.

L'amore superlativo, mistico (cioè la gioia dell'amante per il suo amato) è il principio del Sufismo; per i sufi persiani, esiste un intenso magnetismo, indescrivibile, proprio di questo incontro (*wajd*), che produce allo stesso tempo shock, stupore e una penosa felicità. In quanto stato di consapevolezza, esso viene descritto nei termini di una produzione di insensibilità al dolore, di una cessazione della normale esperienza del fluire del tempo, di intuizioni estremamente noetiche sull'essenza della verità divina, inesprimibile con mezzi logici discorsivi e, talvolta, di fenomeni esteriori come una levitazione a seguito di danze dervisce. Il mistico al-Ḥallāj, che fu torturato e giustiziato a Baghdad nel 922, è noto per aver insegnato l'«unione perfetta con Dio» mediante il desiderio di sottomettersi alla sofferenza: sul modello di Gesù, forse, si diceva che egli avesse pregato per i suoi carnefici. Ibn al-'Arabī fu un panteista che espresse in rime d'amore l'identificazione monistica tra l'uomo e Dio. Nel suo più elevato livello, la contemplazione di Dio diventa tutt'uno con quella dell'essenza dell'universo. Una volta che i veli sono caduti, la realtà viene percepita in tutta la sua nudità; l'anima è completamente liberata. Anche le litanie *dhikr* diventano un mezzo secondario quando si è al culmine dell'unione mistica, che è realmente la congiunzione tra Dio e l'uomo (*ittiṣāl*), la coabitazione (*ḥulūl*) di Dio nell'anima del mistico.

Nonostante la quasi universale affermazione dell'ineffabilità dell'unione mistica, si ritrovano di essa ampie descrizioni, sia letterarie che teologiche, negli scritti sacri e poetici di tutto il mondo. La grande maggioranza di questi testi converge sulla sublimità, sulla beatitudine e sulla libertà insuperabile ottenute nell'andare al di là della condizione di creatura, al di là delle fluttuazioni della mente e dei limiti della comprensione umana e delle emozioni (sentimento oceanico), come anche al di là dei confini del tempo e dello spazio. L'uomo che entra nell'unione mistica è, almeno idealmente, un essere completamente spassionato, distaccato, che ha perso ogni brama e ogni desiderio e che perciò diventa la consapevolezza pura dell'io in quanto disinteresse. L'unione mistica, perciò, non rappresenta solamente la forma suprema della liberazione indivi-

duale dalle imperfezioni e dalla finitezza, ma resta una fonte perenne di ringiovanimento psicologico, di intuizione filosofica, di rinnovamento morale e di creatività artistica. In particolare, il tipo «panenenico» (Zaehner) di unione mistica, che mira all'unità di tutta l'esistenza e in cui l'individuo supera i confini della propria identità, ha dimostrato di generare flessibilità psicologica e di favorire sintesi sincretiste caratteristiche sia dell'invenzione artistica sia di quella scientifica.

## BIBLIOGRAFIA


J.C. Archer, *Mystical Elements in Muhammad*, New Haven 1924.

J. Blofeld, *The Tantric Mysticism of Tibet*, New York 1970.

J. Campbell (cur.), *Papers from the Eranos Yearbooks*, VI: *The Mystic Vision*, Princeton 1968.

S. Dasgupta, *Hindu Mysticism. Six Lectures*, New York 1927.

Marie-Marguerite Davy (cur.), *Encyclopédie des mystiques*, I-IV, Paris 1977-1979 (nuova ed.).

M. Eliade, *Méphistophélès et l'Androgyne*, Paris 1962 (trad. it. *Mefistofele e l'Androgine*, Roma 1971).

M. Eliade, *Patañjali and Yoga*, New York 1969 (trad. it. *Patañjali e lo Yoga*, Milano 1984).

M. Eliade, *Le Yoga. Immortalité et Liberté*, Paris 1954, 1975 (trad. it. *Lo Yoga. Immortalità e libertà*, Milano 1973, Firenze 1982).

Margaret L. Furse, *Mysticism. Window on a World View*, Nashville 1977.

R. Garrigou-Lagrange, *L'unione mistica in Santa Caterina da Siena*, Firenze 1938.

F.C. Happold, *Mysticism. A Study and an Anthology*, Harmondsworth 1970 (trad. it. *Misticismo. Studio e antologia*, Milano 1987).

F.C. Happold, *Religious Faith and Twentieth Century Man*, New York 1981.

N.G. Holm, *Religious Ecstasy*, Stockholm 1982.

St.T. Katz, *Mysticism and Philosophical Analysis*, Oxford 1978.

J. Maréchal (cur.), *Études sur la psychologie des mystiques*, Paris 1924.

*Mariage mystique*, in *Dictionnaire de spiritualité*, X, Paris 1980.

J. de Marquette, *Introduction to Comparative Mysticism*, New York 1949.

R.A. Nicholson, *The Mystics of Islam*, 1914, London 1963 (trad. it. *I mistici dell'Islam*, Torino 1925).

G. Oberhammer, *Strukturen Yogischer Meditation*, Wien 1977.

E. O'Brien, *Varieties of Mystic Experience*, New York 1964.

R. Otto, *West-Östliche Mystik. Vergleich und Unterscheidung zur Wesendeutung*, Gotha 1926 (trad. it. *Mistica orientale, mistica occidentale*, Torino 1985).

G. Parrinder, *Mysticism in the World's Religions*, London 1976.

A.N. Perovitch, Jr., *Mysticism and the Philosophy of Science*, in «Journal of Religion», 65 (1985), pp. 63-82.

B. Scharfstein, *Mystical Experience*, Baltimore 1973.

Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam*, Chapel Hill/N.C. 1975.

Fr. Staal, *Exploring Mysticism. A Methodological Essay*, Berkeley 1975.

W.T. Stace, *Time and Eternity. An Essay in the Philosophy of Religion*, Princeton 1952.

W.T. Stace, *Mysticism and Philosophy*, Philadelphia 1960.

S. Ueda, *Ascent and Descent. Zen Buddhism in Comparison with Meister Eckhart*, in «Eastern Buddhist», 16 (1983), pp. 72-91.

Evelyn Underhill, *Mysticism*, New York 1961 (12ª ed.).

W.J. Wainwright, *Mysticism. A Study of Its Nature, Cognitive Value and Moral Implications*, Madison/Wis. 1981.

W.M. Watt, *Muhammad at Mecca*, London 1953.

J. White (cur.), *The Highest State of Consciousness*, Garden City/N.Y. 1972.

R. Woods, *Understanding Mysticism*, Garden City/N.Y. 1980.

R.C. Zaehner, *Zen, Drugs, and Mysticism*, New York 1972.


ILEANA MARCOULESCO

**VENDETTA E CASTIGO.** Ci sono azioni con le quali gli uomini compensano qualche cosa: una perdita con un rimborso, un guadagno con una rimunerazione, un crimine con una espiazione, una offesa con una riparazione, un vantaggio con un sacrificio, una sconfitta con una vittoria. Queste sono tutte forme di ricompensa basate su una connessione essenziale tra il fare e il ricevere nell'azione. Gli uomini tacitamente convengono che tale connessione costituisca il prezzo pagato per ciascuna azione; è un elemento presente nell'esecuzione di ogni atto e il mezzo usato per assicurare un particolare comportamento. In esso risiede l'origine del diritto pubblico e di quello privato, i quali tengono conto di una retribuzione in base alla quale gli individui saldano debiti per sé e di una retribuzione in base alla quale essi stessi si trovano a essere soggetti a un saldo di debiti. Essi ora si vendicano e ora vengono puniti.

Il carattere strumentale della retribuzione trova una sua espressione esemplare nella «legge del taglione», secondo la quale la pena pareggia il crimine, e inoltre nella cosiddetta regola aurea (comportati con gli altri come vorresti che gli altri si comportassero con te). Le buone azioni portano la loro ricompensa e le azioni malvagie la loro punizione.

Ogni disciplina propone le sue particolari opinioni sulla vendetta. Gli studiosi di storia del diritto, per esempio, la considerano una forma primitiva di diritto. Da questo punto di vista, essa rappresenta un atto di retribuzione sregolato, irriflessivo e arbitrario, mentre la punizione ha un fine e viene amministrata secondo le leggi e sulla base di una sentenza giudiziaria. Il passaggio da un modo di pensare imperniato sulla vendetta al diritto penale rappresenta così un progresso etico.

Alcuni etnologi e sociologi strutturalisti rifiutano questa concezione e considerano invece la vendetta un comportamento morale inserito nel contesto delle leggi dell'esogamia. Essa costituirebbe un atto di autoaffermazione di un gruppo contro un aggressore esterno, «un atto di solidarietà rivolto verso l'esterno». Ciò che distingue la vendetta dalla punizione è il fatto che la prima si compie esclusivamente su estranei, mentre la seconda viene imposta dal gruppo ad alcuni suoi membri che hanno violato un suo ordine; si tratta di un atto di esclusione, «una sanzione interna motivata da una mancanza di solidarietà». La punizione è presente nei sistemi giudiziari primitivi, proprio come la vendetta lo è in quelli più sviluppati. La vendetta rappresenta un problema legato all'equilibrio tra azioni pubbliche e private all'interno di ogni sistema di giustizia; resiste al positivismo legale, ma non porta inevitabilmente all'anarchia.

Molti storici delle religioni e teologi appoggiano questo approccio sfumato. Le divinità tribali si vendicano, mentre gli dei supremi esercitano la giustizia retributiva ricorrendo a ricompense e punizioni.

Le religioni principali e quelle più diffuse impongono alcuni limiti allo spirito di vendetta e vanno al di là di esso. La colpa viene compensata dalla punizione in un processo che ha caratteristiche cosmiche (come nel concetto induista di *karman*) oppure storiche (come nel concetto cristiano di giudizio finale). I defunti non possono più essere agenti di una giustizia retributiva (vendicandosi per ottenere la pace dell'anima), ma ne sono i riceventi, come si constata nei concetti della tra-

smigrazione delle anime e del giudizio dei morti. Le loro azioni diventano in quel momento significative soltanto per loro stessi e non più per la loro tribù.

La differenza strutturale nei modi di compensare atti colpevoli diventa un problema esistenziale per la religione. La vendetta, infatti, può costituire al tempo stesso un dovere e un crimine. La punizione assume forme diverse in sistemi giudiziari differenti; pertanto: «summum ius, summa iniuria» («una giustizia rigorosa può anche essere il massimo dell'ingiustizia»). Nella tragedia greca, per esempio, si trova rappresentato il mito di una colpa inevitabile e vien fatto emergere il problema se attraverso la retribuzione penale si realizzi veramente la giustizia oppure no.

Insorge allora una domanda: esiste una solida connessione tra ricettività ed esecuzione nell'azione come tale e, pertanto, nella redenzione?

**La vendetta come forma arcaica di retribuzione.** In un sistema fondato sulla vendetta, la reciprocità del peccato e dell'espiazione è regolata da chi vi si trova direttamente coinvolto. Tale rapporto implica un mutamento della vita a tutti i livelli dell'esistenza. Il singolo e il gruppo sono responsabili l'uno dell'altro. La vendetta colloca autorità, prestigio e possedimenti materiali sullo stesso livello di valore. Chi si vendica guadagna prestigio; prende parte alla vita sociale del gruppo e guadagna rispetto. Rappresenta l'onore del suo clan.

Tuttavia, quando sono i singoli a punire, questo allora rappresenta un problema per l'antropologia e per la teologia delle religioni.

***Regolazione della vendetta nelle società arcaiche.*** I gruppi, al cui interno la vendetta viene considerata una istituzione, sono per lo più quelli fondati sui rapporti di parentela oppure quelli di tipo totemico, costituiti da famiglie e da clan (o sottoclan). In essi, l'esistenza personale e quella collettiva sono considerate intercambiabili, perché il gruppo è la sfera vitale dell'individuo e il singolo è una entità del capitale vitale del gruppo. Per gli individui essere vendicati significa, allora, che il gruppo prende le loro difese. Il gruppo è il veicolo attraverso il quale si realizza il diritto dei suoi singoli membri alla vita. Esso istituisce una identificazione tra quello che essi sono in se stessi (la loro esistenza in quanto persone) e quello che essi difendono nel gruppo (il loro prestigio). L'assassinio e l'omicidio sono, pertanto, offese alla famiglia, così come lo sono lo stupro e il furto. Una calunnia può essere considerata un crimine che merita la morte e il furto può essere considerato sullo stesso piano di un assassinio. La vendetta di sangue, quella sostitutiva e quella simbolica rappresentano ciascuna un diverso aspetto dell'identificazione tra la vita individuale e quella sociale, vale a dire il potere del sangue, la proprietà della famiglia e l'onore del clan.

Un esempio di tale intercambiabilità è ben rappresentato dall'usanza degli Aborigeni australiani di realizzare una forma di vendetta di sangue con il semplice ferimento, non con l'uccisione, del colpevole. Anche i riti magici possono illustrare adeguatamente questo concetto: Lucien Lévy-Bruhl (1927), per richiamare solo un caso, parla di una «punizione mistica». Un altro esempio che si può utilmente richiamare è l'identificazione del prezzo per la sposa e di quello per il sangue, dal momento che in entrambi i casi non si tratta di comperare una vita, ma piuttosto di presentare alcuni doni che simboleggino la vita stessa e, pertanto, un radicale mutamento di tale vita. In questo senso il prezzo per il sangue equivale alla vita stessa, proprio come il prezzo per la sposa sostituisce la sposa che con esso viene scambiata.

Questo spiega il motivo per cui in molte lingue la stessa parola serva per indicare tanto il prezzo per la sposa quanto quello per il sangue. Presso i Maengue della Nuova Britannia, per esempio, il termine *kuru* (letteralmente: «testa») sta a indicare «sia la vita umana chiesta per vendetta che i tesori dati alla famiglia di una sposa per il suo matrimonio» (Verdier, 1980, p. 28). La sposa stessa può già essere un prezzo per il sangue. Presso i Beduini, la figlia del parente più stretto di un assassino rappresenta la ricompensa pagata. Ella apparterrà al figlio, al fratello oppure al padre dell'uomo ucciso, in sostituzione del morto e in cambio della perdita sofferta, finché non genererà un figlio; allora potrà riacquistare la sua libertà, ma soltanto quando il bambino sarà cresciuto e potrà portare le armi. «Presso i Mundang dell'Africa il re può compensare il fratello della vittima di un omicidio con una donna anziché con del bestiame; quando quella mette al mondo un figlio, la riparazione è completa; il marito deve allora a sua volta pagare un prezzo ai suoceri» (*Ibid.*, p. 29). La vendetta, pertanto, può assumere una forma incruenta e contribuire invece alla pace; la persona che esercita la vendetta ora respira liberamente ed è soddisfatta. Il suo atto afferma il diritto alla vita e all'onore: «Il giusto gioirà quando vedrà la vendetta: egli bagnerà i suoi piedi nel sangue del malvagio» (Sal 58,11). Vendicare un assassinio è la stessa cosa che vendicare l'onore e cancellare l'ignominia. In molte società questo è il motivo decisivo che spinge precisamente alla vendetta. «Un uomo ingiuriato è come un debole. Egli non può riguadagnare il suo onore senza versare sangue» (*Ibid.*, p. 19). Presso i Moussey del Camerun, un uomo viene giudicato in base ai nemici che ha ucciso. Quando si sposa, deve rispondere a una domanda rituale del suocero: «Chi hai ucciso per conquistare la

mano di mia figlia?». La vendetta, quindi, poggia su un complesso che implica il sentimento dell'onore e quello dell'ignominia.

La reciprocità dell'esistenza individuale e collettiva è fonte di peculiarità linguistiche e ci aiuta a comprendere varie clausole legali. L'espressione tedesca che significa «ripagare qualcuno» viene interpretata come «prendersi una vendetta su di lui». Presso i Beti dell'Africa, una medesima espressione può significare «ricambiare il male» oppure «ricompensare qualcuno» oppure ancora «abusare di lui»; presso i due gruppi Maengue, «pagare un prezzo» o «stabilire un prezzo»; presso i Kikuyu «rimuovere la colpa di qualcuno»; presso gli Hausa, «cancellare il suo debito»; presso i Kabyle, «pagare il prezzo di un cadavere», che indica il compenso per una uccisione. La cancellazione della colpa per un crimine e l'annullamento dei debiti (in una questione di affari) sono entrambe forme di compensazione per una perdita che il possessore ha subito.

Queste forme di cancellazione risultano regolate dal principio del danno procurato, non della colpevolezza; è cioè l'atto stesso, e non la responsabilità di esso, che invoca la vendetta. Inoltre, vige il principio della responsabilità collettiva, non individuale: il gruppo, e non il colpevole, è responsabile. Infine, nella compensazione viene preso in considerazione il rango delle persone danneggiate. Soltanto coloro che sono riconosciuti dalla legge come persone, e non per esempio gli schiavi, sono capaci di vendetta.

Entra in gioco anche il principio della rappresentanza. La persona danneggiata e il suo vendicatore, da un lato, e il colpevole, dall'altro, sono membri di gruppi diversi. Ciascuno rappresenta i diritti e i doveri del proprio gruppo e agisce in suo nome. Il dovere di vendicarsi dipende dal grado di parentela con la persona danneggiata, nell'ordine: figlio, fratello, zio, nipote; talora possono intervenire anche, tuttavia, alcuni delegati assunti a questo scopo. Il principio della rappresentanza a sua volta spiega il fenomeno della vendetta conseguente, in quanto anche il rappresentante è soggetto al principio della responsabilità collettiva dei suoi parenti e ciò può dare origine a una sequenza di ostilità e di guerre.

La vendetta, inoltre, si compie su estranei e non su individui appartenenti allo stesso gruppo. Entra cioè in gioco il principio dell'esogamia. Di conseguenza, ne possono risultare coinvolte persone diverse a seconda se la società è di tipo matriarcale oppure patriarcale.

Le regole che governano la vendetta comprendono anche una serie di clausole il cui scopo è quello di impedire che si determini una involuzione in cicli continui di vendette. Tra queste vi sono l'esclusione dei danni che non giustificano una vendetta (l'omicidio viene distinto dall'uccisione), la determinazione dei luoghi e dei tempi in cui si deve limitare la vendetta (il criminale deve essere colto sul fatto), una ampia gamma di compensazioni e di sostituzioni che possono rimpiazzare la vendetta (*wergeld*) e la definizione dei santuari o comunque dei luoghi in cui la vendetta è rigorosamente proibita (città sede di santuari, palazzi, templi, chiese).

***Il fondamento religioso del castigo.*** La colpa vincola la parte colpevole al debitore attraverso la coscienza, che lo accusa, e una maledizione che lo perseguita. [Vedi *COSCIENZA*]. La colpa assume così un aspetto di vendetta, perché la coscienza e la maledizione costituiscono una punizione e agiscono nondimeno nell'ordine globale dell'esistenza. Esse costituiscono una vendetta esercitata dalle divinità. Rappresentano la forza vitale degli dei e il loro potere di dominare, la necessità che impone agli dei di ripristinare il proprio onore e di adempiere alla responsabilità che essi hanno sulla terra. Di conseguenza, il simbolismo associato alla vendetta risulta assai strettamente legato al culto degli antenati, al culto dei defunti, alla credenza nell'anima, al possesso della terra e ai riti magici. [Vedi *ANTENATO MITICO*, vol. 1; e *ANTENATI, CULTO DEGLI*, vol. 2].

Nella religione primitiva, le stesse anime dei defunti esercitano una certa punizione, perché hanno perso la vita e ora la rivogliono indietro. I vivi temono la vendetta dei defunti, perché essa può non essere indirizzata verso qualcuno di preciso e, pertanto, può colpire chiunque. I Negritos del Luzon settentrionale, nelle Filippine, dicono che «chi ha calpestato la tomba di un estraneo viene ucciso con frecce scagliate da un nascondiglio sicuro dai parenti del defunto che fanno la guardia alla tomba» (Steinmetz, 1928, I, p. 337). I Manobo di Mindanao, sempre nelle Filippine, si dice che si rechino nella foresta, quando muore un membro della loro famiglia, «al fine di riparare alla sua morte, cosa che essi fanno uccidendo la prima persona che capita» (*Ibid.*, p. 338).

Nella Nuova Zelanda c'era l'usanza che, «dopo un assassinio, per gli amici della persona uccisa si uscisse ogni tanto e si uccidesse la prima persona, amico o nemico, che capitava» (*Ibid.*, p. 223). I Maori avrebbero egualmente ucciso qualcuno a caso dopo ogni assassinio. Anche presso gli abitanti del Daghstan, qualcuno avrebbe ucciso una persona scelta a caso in seguito alla morte per cause sconosciute di un proprio caro, e l'usanza esigeva che i genitori dell'uomo ucciso si presentassero di fronte alla moschea e dichiarassero colpevole una persona a caso. La colpa e l'espiazione, infatti, sono parte della vita in quanto tale e pertanto la vendetta si consuma nel nome della vita.

Da un lato, la paura delle anime dei defunti e, in modo particolare, la paura della vendetta che i morti possono prendersi su coloro che violano l'ordine sociale, e, d'altro canto, la speranza che nutrono coloro che si comportano in modo disciplinato di ottenere protezione e aiuto – o, in breve, la fiducia nel ruolo punitivo esercitato dalle anime dei defunti – costituiscono il fondamento del culto degli antenati, che era così diffuso presso i primi uomini.

(Kelsen, 1941, p. 12).

Questa paura e questa speranza sono il fondamento su cui poggia la tradizione e rappresentano una motivazione della fede nella punizione in generale. Perciò non possiamo «trascurare il fatto che il concetto di anima scaturì da quello delle anime dei defunti e che la funzione originaria dell'anima, il suo primo significato, per così dire, è la vendetta» (*Ibid.*, p. 238).

La vendetta ha un carattere religioso e può essere applicata a qualunque cosa abbia vita oppure venga considerata come vivente. [Vedi *ANIMA*, vol. 1]. Così animali e piante, e anche montagne e rocce, il suolo e addirittura la terra nella sua totalità possono essere sedi di anime viventi e possono esercitare una vendetta. L'esistenza dei defunti e la punizione che essi mettono in atto vanno così di pari passo. Una morte non espiata è come una vita senza onore, una vita come una mera ombra. La vendetta, d'altro canto, ripristina l'onore, cancella l'infamia e attribuisce potere all'anima. «Un Beduino cerca di cancellare la sua infamia attraverso una vendetta di sangue oppure anche, nello spirito degli Arabi preislamici, di soddisfare per mezzo di essa l'anima della persona uccisa, poiché dopo una morte violenta l'anima si trasforma in una civetta che cerca instancabilmente di bere il sangue del suo nemico» (Chelhod, in Verdier, 1980, p. 125).

Il sangue è il simbolo dell'anima, della vita di una famiglia e dell'onore stesso. [Vedi *SANGUE*, vol. 4]. Quando viene versato del sangue, si liberano forze pericolose; esso grida vendetta. È stato disonorato e l'assenza di pace che lo affligge macchia la terra. Gli spiriti del sangue esigono una punizione, poiché essi possiedono il mondo e quest'ultimo non può esistere separato dall'integrità dell'anima che tali spiriti incarnano.

La terra è lo spazio vitale di un clan e, pertanto, la radice del suo esistere. «La terra degli antenati viene "pertanto" spesso considerata come fonte e rifugio della vita e, per questa ragione, incarna una qualità spirituale. Ogni attacco alla vita di un gruppo è di conseguenza un attacco alla terra» che il gruppo abita e agli spiriti che possiedono la terra e che ne sono i reali proprietari. Ogni conflitto sarà vendicato su di essa (*Ibid.*, p. 22).

Presso i Mundang del Ciad, si usa perciò dare la terra su cui qualcuno è stato ucciso al clan a cui apparteneva il morto. Questo scambio riflette la concezione che la terra costituisce una proprietà del sangue e che il sangue è l'anima di una tribù. La tribù accetta il possesso di questa terra in virtù dell'anima che si trova incarnata nel suo sangue. Presso i Mundang, infatti, il sangue è «la radice di una delle anime (*masenbyane*: Dio della mia nascita) che costituiscono la persona; ma è anche la radice di una potenza meno differenziata che può essere definita come una forza vitale e che i Mundang chiamano *ma-zwe-su* (spirito oppure genio del corpo)» (Adler, in Verdier, p. 83). Chi versa del sangue e libera quindi l'anima interna ed esterna infiamma la terra e provoca gli spiriti che la possiedono. Chi effettua una riconciliazione crea una nuova esistenza. Questo processo ha luogo durante l'offerta di doni. Chi dà infatti qualche cosa di proprio può prendere qualche cosa per sé. Per mezzo del sacrificio un individuo ottiene uno spazio per sé nell'area della vita di un altro. In quell'area egli viene restituito a se stesso. «Un prezzo per il sangue... come un prezzo per la sposa consiste quindi non in un trasferimento di ricchezza, ma in sangue sacrificale per mezzo del quale le due parti recuperano la loro integrità» (*Ibid.*, p. 84). Il sangue costituisce l'offerta e l'accettazione della loro comune volontà di riconciliazione.

Le divinità ctonie sono spiriti vendicatori. I Greci e i Romani le chiamavano rispettivamente Erinni oppure Furie. Erano «l'incarnazione, per così dire, del sangue versato, il quale, poiché ci si era rivoltati contro di lui, riemergeva nella pazzia... Non c'è ancora nulla, infatti, che sia simile alla punizione nel senso moderno della parola: è il potere dello stesso sangue oltraggiato che reagisce contro l'assassino» (van der Leeuw, I, 1933, p. 248). Gli dei vendicatori presso molte mitologie assumono volentieri alcune caratteristiche demoniache e devono quindi essere scacciati ed esorcizzati attraverso pratiche magiche.

**Retribuzione come punizione.** La colpa non viene soltanto vendicata, ma anche punita, poiché esistono da un lato offese contro la vita stessa, e dall'altro offese contro le regole che proteggono la vita e che sono state istituite per difenderla. Queste ultime offese vengono compensate con la punizione, che è diretta non contro il clan, ma personalmente contro l'offensore. I principi posti in opera in questo contesto non sono quelli della rappresentanza, ma quelli della colpevolezza (viene punito l'agente responsabile); della responsabilità personale; come anche il principio della sanzione endogamica (la sanzione, cioè, si applica soltanto a persone soggette all'ordinamento giuridico proprio del gruppo, non a soggetti facenti capo a un ordinamento giuridico esterno). In questo punto si trova riflesso precisa-

mente il passaggio dalla particolarità all'universalità nel concetto di religione.

***La «legge del taglione».*** La retribuzione attraverso la punizione viene regolata da corpi di leggi i cui insiemi di norme descrivono casi, definiscono responsabilità e determinano il tipo e la misura del pagamento. La parte colpevole è considerata membro di una comunità giuridica e, a seconda del danno cagionato alla comunità, subisce a sua volta un danno e viene quindi esclusa dalla comunità.

La «legge del taglione» è una delle più antiche forme di pagamento per un crimine. Il termine deriva dal latino *lex talionis* («legge di ritorsione») e risulta documentata per la prima volta nella legge delle Dodici Tavole (451-450 a.C.): «Se qualcuno spezza a un altro un arto e non perviene a un accordo, subirà la stessa e identica punizione». Il *talio* fa riferimento a una equivalenza numerica codificata per ogni punizione (per esempio, un occhio per un occhio, una mano per una mano e così via). Per una corretta interpretazione del termine *talio* si dovrebbe omettere l'elemento di vendetta implicito nel termine italiano *ritorsione*.

Le clausole sono le seguenti: il caso in questione è la perdita di un membro del corpo e la parte lesa ha diritto a una compensazione, membro per membro. «Se il taglione ha ecceduto la misura prevista dalla legge, la persona autorizzata a esercitare il taglione diventava a sua volta soggetta a un nuovo taglione. Se la parte lesa non è in grado di esercitare personalmente il taglione, il suo più stretto parente maschio viene designato a esercitarlo al suo posto» (Jüngling, 1984, p. 3).

Il diritto romano provvedeva a punizioni simili o analoghe a quella del taglione, punizioni che potremmo chiamare «punizioni speculari». In questa categoria rientrava la pena di morte per l'omicidio e l'assassinio, «ma soprattutto le punizioni in cui il colpevole veniva punito con lo strumento da lui usato per commettere il crimine (la morte con il fuoco per un incendiario) oppure veniva punito nelle stesse membra del corpo di cui si era servito per commettere il crimine (tagliando la mano a un ladro oppure la lingua a uno spergiuro)» (*Ibid.*, p. 4). Ammende di siffatta natura venivano imposte dai tribunali e, dal momento che sono assai diverse rispetto al taglione in senso stretto, alcuni studiosi insistono nell'affermare che non devono affatto essere confuse con la legge del taglione.

Il principio giuridico qui rappresentato si incontra anche in molti sistemi giuridici non romani. Tra questi si può richiamare la legge cuneiforme, quella mosaica e, infine, quella islamica.

Il Codice di Hammurabi (risalente al 1795-1750 a.C.) va segnalato appunto perché riporta questo principio: uno schiavo per uno schiavo, un occhio per un occhio, un osso spezzato per un osso spezzato, un dente per un dente. Il codice tratta gli uomini liberi in modo diverso dagli schiavi, gli uomini in modo diverso dalle donne. Coloro che eseguono la sentenza sono quelli colpiti dal misfatto: il querelante e i suoi parenti.

Nelle Scritture ebraiche (Antico Testamento) l'amministrazione del taglione è ancora una prerogativa della singola tribù, diversamente da quanto accade nel diritto romano e in quello babilonese (si veda Dt 19,21; Lv 24,20; Es 21,23ss.). Il taglione, infatti, è considerato in questo caso un principio giuridico che opera nella cornice della responsabilità legale di base e non può essere definito indipendentemente dal principio del giusto scambio, con la sua caratteristica di migliorare l'esistenza. È una formula di dare e avere interna alla sfera di autorità che racchiude il clan. Si colloca in una cornice personale: «Se segue qualche danno, allora tu darai la vita per la vita, occhio per occhio, dente per dente, mano per mano, piede per piede, ustione per ustione, ferita per ferita, sferzata per sferzata» (Es 21,23ss.).

L'Islamismo, dal canto suo, ha due fonti sulle quali fondare una legge retributiva: la vendetta di sangue e le punizioni giudiziarie. Il clan ha il diritto di uccidere l'assassino di uno dei suoi membri, a patto che l'assassino abbia agito sotto la propria responsabilità e intenzionalmente. Ma Maometto pone ulteriori limiti all'applicazione: il diritto può essere esercitato soltanto sull'individuo legalmente e moralmente responsabile.

È la legge invece che stabilisce le punizioni quando si tratti di offese contro la religione e l'ordine pubblico. Ma il taglione per queste offese si limita a casi in cui può sussistere una equivalenza totale, per esempio «la perdita di una mano, di un piede, di un dente, e altre situazioni analoghe. Se la parte colpevole ha tagliato a due persone la stessa mano, la sua punizione sarà di perdere quella stessa mano; per la seconda mano deve pagare un prezzo per il sangue» (Schacht, 1964, p. 185).

Nel Cristianesimo la legge del taglione appare capovolta. Si esige, infatti, che il male sia riparato non con il male ma con il bene, di modo che il male possa mutarsi in bene. «Tu hai udito ciò che fu detto: "Occhio per occhio e dente per dente". Ma io ti dico, non opporti a chi è malvagio. Ma se qualcuno ti colpisce sulla guancia destra, porgigli anche l'altra... Da' a chi ti chiede e non respingere chi desidera da te un prestito» (Mt 5,38-42). Secondo questo nuovo principio, la retribuzione rimane comunque tale, anche se viene però posta su un nuovo livello: la colpa della parte colpevole diventa un mezzo di conversione (Rm 12,20).

**Il mito della colpa e della retribuzione attraverso la punizione.** Nel passaggio dalla realizzazione della

giustizia retributiva attraverso la vendetta, come avveniva nelle civiltà arcaiche, a quella forma ufficiale che era regolamentata da una punizione prestabilita, la giustizia retributiva stessa assume un carattere problematico. Una persona ha l'obbligo di esercitarla, eppure le viene vietato; è giusta, ma crea anche ingiustizia; è tanto destino quanto sacrificio. Questa contraddizione e l'impossibilità di evitarla diventa un tema centrale sia nella tragedia greca che nella Bibbia. È un *Leitmotiv* sia del mito che della teologia biblici.

Nel pensiero greco, la retribuzione non è altro che la giustizia in forma di punizione o, meglio, rappresenta il contesto in cui il pensiero greco si trova ad aver a che fare con la giustizia intesa nella sua veste di regolatrice della vendetta:

> Il termine *dike* ricorre in espressioni quali *diken didonai, diken tinein*, che letteralmente significano dare, pagare giustizia, ossia «essere puniti». Il termine *tisis* significa «pagamento», «compenso», ma anche «vendetta», poiché la giustizia e la vendetta non sono molto diverse tra loro, anzi, coincidono quando la vendetta si compie per una trasgressione. Frutto di questo modo di concepire la giustizia è appunto lo *ius talionis*, che era comune nei tempi antichi e che trova la sua espressione pregnante nel detto «occhio per occhio e dente per dente». Questo può essere rintracciato anche presso i Greci; per loro, infatti, la giustizia ha un carattere retributivo... Questa concezione era talmente radicata da apparire di quando in quando anche nei testi degli antichi filosofi quando descrivono il corso della natura. Anassimandro di Mileto, per esempio affermò: «L'illimitato è l'origine di tutto ciò che è. È legge di necessità che le cose debbano perire e ritornare alla loro origine. Poiché esse danno soddisfazione e pagano il fio (*didonai diken kai tisin*) l'una all'altra per la loro ingiustizia (*adikia*) secondo l'ordine del tempo».
>
> (Nilsson, 1948, pp. 35s.).

Le Erinni, o Furie, sono considerate le custodi della giustizia arcaica. Sono spiriti che incarnano la collera dei morti, la maledizione dell'ucciso sui suoi assassini. Presso i Greci più antichi sono le divinità che rappresentano la giustizia, specialmente la salvaguardia degli arcaici diritti matriarcali, ma anche dei diritti dei genitori in generale. L'Areopago di Atene era conosciuto anche con il nome di Collina delle Erinni ed era in questo luogo che la corte, chiamata a processare gli assassini, teneva le sue udienze. All'inizio di un processo, le due controparti giuravano in nome di queste divinità che se la corte avesse condannato chi in realtà era innocente, allora la parte veramente colpevole avrebbe pagato il fio a quelle, perché le Erinni venivano considerate non soltanto le custodi dell'ordinamento giuridico, ma anche le vendicatrici dello spergiuro. Eraclito, per esempio, attribuisce loro l'epiteto di serve o ministre di Dike (giustizia).

Non è pensabile, peraltro, che sotto il governo delle Erinni si possa realizzare un sistema di giustizia che salvaguardi al tempo stesso sia i diritti patriarcali che quelli matriarcali. Eschilo affronta questo problema nell'*Orestea*, in cui egli presenta le Erinni che non perseguitano Clitennestra, dopo l'uccisione del marito, ma Oreste, dopo che questi ha ucciso sua madre. Il sistema sociale in cui vive il clan ha messo Oreste di fronte a un conflitto insolubile: il codice patriarcale esige che egli vendichi il padre, mentre quello matriarcale gli vieta di vendicarsi sulla madre. Qualunque via egli scelga, di fatto finisce con il contravvenire alla legge arcaica e rimane comunque intrappolato nel mito della colpa:

> Le Erinni che perseguitano Oreste perché ha ucciso sua madre sono descritte in questa tragedia come divinità che appartengono a un'epoca precedente e che rappresentano la vendetta del sangue associata al gruppo di parentela. Queste sono messe in netto contrasto con gli dei più giovani, Apollo e Pallade Atena, che rappresentano invece il principio superiore della legge di Zeus e del diritto dello Stato di approvare la sentenza e sono pertanto riluttanti a consegnare Oreste alla vendetta delle Erinni.
>
> (Kelsen, 1941, p. 220).

In Omero e nei tragici, le Erinni sono presentate sotto la forma di esecutrici della giustizia e come appartenenti a un'epoca precedente. Eschilo fa dire loro, nelle *Eumenidi*: «Quella è la via degli dei più giovani: essi cambiano le cose con la violenza e scherniscono la giustizia» (165). E ancora: «Il nuovo sta irrompendo e rovesciando tutto ciò che è vecchio, se la colpa e l'orrore del matricidio sono vittoriosi nella sede del giudizio» (466). Esse intercedono presso Apollo: «Voi state distruggendo il potere delle antiche divinità» (697).

Le dee ctonie che rappresentavano un ordinamento matriarcale erano collegate in vari modi agli dei olimpici. Il tempio di Zeus a Olimpia, il santuario di Apollo a Delfi e ad Atene, la città di Atena, erano tutti luoghi in cui in origine si veneravano le dee ctonie. Tra queste dee, figlie di Gaia, supremo agente di giustizia sulla terra, c'erano Demetra (uno dei suoi appellativi era Erinys) e Themis, la dea della comunità e dei diritti dell'assemblea. Tra loro si ritrovavano anche molte altre divinità di derivazione più tarda, i cui miti esprimono l'impossibilità di conciliare la giustizia terrena con la retribuzione celeste, la legge divina con il destino terreno. Nemesi, dea della retribuzione, e le Moire, dee del destino, erano figlie della Notte (la dea Nyx). Esse punivano la *hybris* e si vendicavano su coloro che avevano raggiunto la felicità, poiché l'ingiustizia veni-

va punita con l'ingiustizia e la felicità non accompagnata da infelicità suscitava l'invidia degli dei.

I simboli del tribunale – il lupo, il serpente e il fulmine – fanno parte del mito della colpa e della punizione. Sono anche simboli dell'anima che cerca vendetta e degli dei olimpici che rappresentano appunto questi diritti. Apollo è il difensore dei diritti del sangue, ma è anche il dio della purificazione dalla colpa di sangue. Egli contrae questa colpa, ma al tempo stesso si purifica anche da essa, concede responsi sul futuro e istituisce norme sottomettendosi a esse: «La divinità che proibisce e che punisce l'assassinio deve essa stessa commettere assassinio ed essere punita per tale atto: questa identificazione tra il destinatario delle norme e l'autorità da cui tali norme derivano, del dio che punisce con l'uomo che viene punito, è un motivo molto antico che veniva spesso utilizzato per istituire norme efficaci» (Kelsen, 1941, p. 364).

Esiste un ciclo della colpa e anche una liberazione da essa, che si realizzano secondo uno schema che si ripete costantemente. La trasmigrazione delle anime, per esempio, rappresenta proprio questo mistero della vita presente nella religiosità orfica.

La retribuzione, nondimeno, implica non soltanto una vendetta e una punizione, ma anche una promessa. Ma coloro che si aprono a una nuova speranza devono ottenere la liberazione dalla vecchia colpa. Questa concezione funge da fondamento per la discussione sul concetto di retribuzione nella Bibbia, e ha pertanto un significato escatologico, oltre che arcaico. Il concetto biblico è quello di un Dio che agisce con la sua autorità divina. Entrambi gli aspetti sono fondamentali per il concetto biblico di retribuzione. Chi fa qualche cosa è soggetto a un destino e chi è soggetto a un destino deve ugualmente fare qualche cosa. Sono molte le espressioni bibliche che esprimono questa reciprocità: compiere il male e subire una disgrazia sono la stessa cosa, fare il bene significa di fatto procurarsi la felicità. Il malfattore è colui che si trova nella sventura. Rendersi colpevole ha lo stesso significato che dichiarare qualcuno colpevole; la fedeltà è simile alla perseveranza; la malvagità alla rovina; la ricompensa al lavoro; il sentiero della vita al modo di vivere. Questo rapporto che lega azione e risultato in una dimensione di reciprocità è garantito da Jahvè stesso, il Dio tribale di Israele, perché è colui che rende perfettamente evidente tale relazione.

La Bibbia può, in questo senso, annoverare anche Dio nel sistema della retribuzione, dal momento che egli stesso esercita la vendetta. Basti pensare all'episodio narrato in Gn 4,10, in cui si dice che quando la voce del sangue sparso di Abele grida a lui dalla terra, egli punisce l'assassino cacciandolo; ma al tempo stesso assicura che si vendicherà sette volte su chiunque si vendichi sull'assassino. Il clan di Dio è l'intero genere umano, a favore del quale egli agisce presentandosi anche come sorgente della sua forza. Dio punisce coloro che fanno del male agli uomini e si mettono contro di lui, così come punisce ogni trasgressione, vendicandosi su chi vendica la trasgressione stessa: in questo modo egli ripristina il proprio onore. La retribuzione, quindi, non può essere ritenuta soltanto una risposta all'azione, ma, in questo caso, la supera.

[Vedi *GIUDIZIO DEI MORTI*, vol. 4].

## BIBLIOGRAFIA

Fr. Bowers, *Elizabethan Revenge Tragedy. 1587-1642*, Princeton 1966.

D. de Coppet, *Cycles de muertes et cycles funéraires. Esquisse de deux structures d'échanges*, in J. Pouillon e P. Maranda (curr.), *Échanges et communication*, II, The Hague 1970, pp. 759-81.

R. Girard, *La violence et le sacré*, Paris 1972 (trad. it. *La violenza e il sacro*, Milano 1980).

B.H.D. Hermesdorf, *Poena talionis*, Utrecht-Nijmegen 1965.

H.-W. Jüngling, *«Auge für Auge, Zahn für Zahn». Bemerkungen zu Sinn und Geltung der altestamentlichen Talionsformeln*, in «Theologie und Philosophie», 59 (1984), pp. 1-38.

H. Kelsen, *Vergeltung und Kausalität. Eine soziologische Untersuchung*, The Hague 1941 (trad. it. *L'origine della legge causale dal principio del contrappasso*, Trento 1989).

K. Koch (cur.), *Um das Prinzip der Vergeltung in Religion und Recht des Alten Testaments*, Darmstadt 1972.

J. Kohler, *Zur Lehre der Blutrache*, Würzburg 1885.

J. Kohler, *Shakespeare vor dem Forum der Jurisprudenz*, Berlin 1919.

G. van der Leeuw, *Phänomenologie der Religion*, 1933, Tübingen 1956, 2ª ed. (trad. it. *Fenomenologia della religione*, Torino 1975).

L. Lévy-Bruhl, *L'âme primitive*, Paris 1927 (trad. it. *L'anima primitiva*, Torino 1949, 1990).

Br. Malinowski, *Crime and Custom in Savage Society*, London 1926.

M. Mauss, *La religion et les origines du droit pénal d'après un livre récent*, in M. Mauss, *Oeuvres*, II, Paris 1969, pp. 65-698.

M.P. Nilsson, *Grekisk religiositet*, Stockholm 1946.

N.G. Onuf, *Reprisals. Rituals, Rules, Rationales*, Princeton 1974.

A. Pigliaru, *Il banditismo in Sardegna*, Milano 1975, 2ª ed.

J. Schacht, *An Introduction to Islamic Law*, Oxford 1964.

S.R. Steinmetz, *Ethnologische Studien zur ersten Entwicklung der Strafe nebst einer psychologischen Abhandlung über Grausamkeit und Rachsucht*, I-II, Groningen 1928.

R. Thurnwald, *Blutrache*, in *Reallexikon der Vorgeschichte*, II, Berlin 1925, pp. 30-41.

R. Thurnwald, *Vergeltung*, in *Reallexikon der Vorgeschichte*, XIV, Berlin 1929, pp. 130s.

E.S. Tobien, *Die Blutrache nach altem Russischem Recht, verglichen mit der Blutrache der Israeliten und Araber, der Griechen und Römer und der Germanen*, Dorpat 1840.
R. Verdier (cur.), *La vengeance. Études d'ethnologie, d'histoire et de philosophie*, 1: *Vengeance et pouvoir dans quelques sociétés extra-occidentales*, Paris 1980.
P. Weidkuhn, *Aggressivität, Ritus, Säkularisierung. Biologische Grundformen religiöser Prozesse*, Basel 1965.

ELMAR KLINGER

**VERGINITÀ.** La verginità è la condizione dell'uomo e della donna che non hanno ancora avuto rapporti sessuali e hanno conservato la loro innocenza sessuale. Questa condizione è in parte determinata biologicamente, in quanto i bambini non hanno ancora capacità sessuale; ma può essere volontariamente o obbligatoriamente mantenuta fino al matrimonio, divenendo così un fatto sociale. Il concetto di verginità, perciò, va interpretato in un contesto sociale più ampio, in cui si carica di significati simbolici specifici. Un aspetto fondamentale di ogni società è l'organizzazione dei rapporti tra uomo e donna in complessi sistemi di parentela, per garantire la riproduzione della specie umana. Essere pienamente uomo o donna significa avere piena capacità e attività sessuale. Una persona vergine non ha ancora raggiunto la condizione della piena maturità e perciò mantiene una purezza che la rende adatta a particolari funzioni religiose o ad altre specifiche attività.

Nella Grecia e nella Roma classiche, i figli vergini prendevano spesso parte attiva, insieme ai loro genitori, alle cerimonie religiose. In Grecia, avevano il compito di tagliare i rami d'ulivo con cui incoronare i vincitori dei giochi delfici e olimpici. Nelle cerimonie nuziali avevano un ruolo paragonabile a quello delle damigelle e dei paggetti, in entrambi i casi non sposati e di conseguenza illibati. Nel Cristianesimo, gli eunuchi (artificialmente vergini) e i bambini cantavano nel coro, poiché la loro purezza li rendeva adatti al contatto col mondo divino.

Si riteneva anche che la verginità permettesse un rapporto più stretto con la natura, l'individuo non essendo ancora corrotto dalla sessualità. Nell'epopea babilonese di Gilgamesh, Enkidu, creato dagli dei come avversario di Gilgamesh, vive tra gli animali finché viene sedotto da una prostituta. Allora gli animali lo abbandonano ed egli è costretto a unirsi alla società umana. Per lo stesso motivo i Kaluli, tribù papua della Nuova Guinea, credono che l'uomo vergine sia cacciatore molto valente, e la credenza è rafforzata da un mito in cui Dosali, il mitico modello dell'umanità perfetta, e Newelesu, la sua antitesi clownesca, violenta e incivile, trascorrono una notte con la Madre degli Animali. Dosali si comporta come un ospite corretto e procura molta selvaggina. Newelesu, invece, costringe l'anziana donna ad avere rapporti sessuali con lui e tutti gli animali abbandonano la casa. Un uomo vergine ha ancora uno stretto rapporto col mondo animale, poiché è meno distratto dagli obblighi mondani, quali il matrimonio, lo scambio dei beni, l'alleanza e da tutti gli altri problemi tipici dell'uomo ammogliato e inserito nella società.

La verginità di una ragazza nubile è verosimilmente temporanea, una condizione biologica transitoria con un forte valore sociale. La verginità delle giovani spesso rappresenta la purezza sociale dell'intero gruppo cui appartengono le donne. In alcune società, perciò, la castità delle fanciulle è una questione che riguarda il gruppo intero. In India, la purezza del gruppo sociale, la casta, dipende dalla illibatezza delle donne, che direttamente trasmettono l'appartenenza alla casta. Perciò il gruppo intero controlla scrupolosamente la castità delle ragazze fino al loro matrimonio, e spesso le uccidono se infrangono le leggi che regolano i rapporti sessuali. In altre società, per esempio nelle isole Samoa dell'oceano Pacifico, la verginità della figlia del capo era simbolo dell'integrità dell'intera comunità, mentre alle altre fanciulle era consentito avere rapporti sessuali a loro piacimento.

In tutte le società dove gli uomini barattano le donne, come avviene in molti paesi mediterranei e arabi, la verginità della donna è un aspetto essenziale del contratto di matrimonio tra le famiglie e la famiglia della fanciulla è personalmente responsabile della sua castità. Una sposa che non sia vergine rende nullo il contratto e viene sovente punita severamente, persino con la morte.

La verginità, comunque, ha anche un altro aspetto, oltre a quello della innocenza sessuale come legame con la natura o come simbolo della purezza sociale. Data la mancanza o la rinuncia all'esperienza sessuale, le persone vergini non sono né completamente maschi né completamente femmine, di conseguenza non definibili nel senso della specificità del sesso. In questa condizione di ambiguità, essi hanno aspetti di entrambi i sessi, come talora risulta evidente nella mitologia. Persefone, la vergine dei cereali del mito greco, viveva metà dell'anno con la madre Demetra e l'altra metà dell'anno con Ade, dio dell'oltretomba. In quanto vergine, Persefone apparteneva sia al mondo femminile che a quello maschile; si tratta di una figura tipicamente intermedia e mediatrice. Proprio questa funzione mediatrice delle vergini le rendeva particolarmente adatte al contatto col soprannaturale e ne implicava la sacralità.

Per estensione di questo concetto, la castità o la rinuncia sessuale era spesso richiesta prima della visita a un tempio o prima dei riti religiosi. I partecipanti ai misteri eleusini erano obbligati a osservare un periodo di castità, proprio come nel Medioevo i laici che volevano ricevere l'eucarestia dovevano mantenersi casti per alcuni giorni, prima e dopo la cerimonia. I sacerdoti di Israele dovevano vivere separati dalla moglie durante il periodo del loro servizio al Tempio di Gerusalemme, e i sacerdoti della *dea Syria*, la dea madre siriaca della fertilità, erano i cosiddetti Galli, uomini che per servire la dea si erano evirati, divenendo così artificialmente vergini.

Le sacerdotesse di vari culti nell'antichità greco-romana dovevano essere vergini. Le Vestali sono un esempio di come una posizione intermedia implichi sacralità e contatto col mondo divino. Pur essendo vergini, esse avevano anche le caratteristiche principali delle donne sposate: simile era il loro abito e simili alcuni dei diritti legali; inoltre portavano sempre l'acconciatura tipica della sposa nel giorno delle nozze. Ma presentavano anche alcune caratteristiche maschili: come i magistrati, avevano il diritto di essere scortate da un littore. Erano ambigue in ogni aspetto, dunque, e pertanto particolarmente adatte a mediare tra la società umana e i poteri che vigilavano su di essa.

In quanto spose, le Vestali erano continuamente in bilico tra la condizione di nubili e quella di maritate. La loro posizione, anomala e sacra, comportava l'obbligo di vivere al di fuori di una famiglia normale: vivevano infatti insieme in un edificio speciale, divise dal resto della comunità. Lo stesso fuoco sacro, di cui erano custodi, era simbolo di questa ambiguità: il fuoco dà la vita e può distruggerla; è puro e sterile, ma è anche simbolo di fertilità e, perciò, simbolo sacro che collega due sfere. Le Vestali non erano un caso isolato. La sacerdotessa dell'oracolo di Delfi, la Pizia, doveva avere oltre cinquant'anni; poteva essere stata sposata, ma doveva vestire come una vergine. In questo modo agiva da intermediaria tra le decisioni divine e le questioni umane.

Tutti questi esempi di verginità si riferiscono a una condizione temporanea: anche alle Vestali era permesso lasciare il servizio dopo i trent'anni e sposarsi. L'aspetto simbolico della verginità diveniva spesso motivo di verginità permanente, ossia di celibato, come viene comunemente detto, condizione richiesta ai monaci del Buddhismo e ai religiosi della Chiesa cattolica. La castità era fenomeno molto diffuso nella Chiesa cristiana primitiva e si basava su particolari concezioni della condizione umana e della salvezza. Con la prospettiva dell'imminente fine del mondo, l'apostolo Paolo, anche in considerazione di certe tendenze ascetiche del Nuovo Testamento, considerava la condizione del celibe casto come la più desiderabile (1 Cor 7). Il battesimo in Cristo rappresenta la riunificazione dell'uomo e della donna, «essendo uno in Cristo Gesù» secondo Gal 3,28, e implica l'abolizione della differenziazione sessuale.

In particolare durante il II e il III secolo d.C., l'imitazione della verginità di Cristo divenne un elemento dominante nella nascente Chiesa cristiana. Questa tendenza richiedeva l'ampliamento dell'idea di verginità per potervi includere coloro che erano stati sessualmente attivi, ma ora sceglievano di astenersi. Proprio come Cristo era celibe e solo, così dovevano essere i suoi seguaci. Ma l'*imitatio Christi* significa ben più della sola vita ascetica di rinuncia sessuale. In realtà è il ricordo della fatale divisione dell'umanità, dopo il peccato originale, in maschi e femmine sessualmente attivi, cominciata con la creazione di Eva da Adamo descritta in Gn 2,21s. Secondo un *logion* apocrifo di Cristo citato in *2 Clemente*, risalente alla metà del II secolo d.C., il Regno di Dio verrà «quando i due saranno uno, e l'esterno sarà come l'interno, e il maschio sarà unito alla femmina, di modo che essi non saranno né maschio né femmina, ma i due saranno uno».

Lo stesso linguaggio si trova nel *logion* 22 del *Vangelo apocrifo di Tommaso*, scritto nell'Oriente di lingua siriaca nel 200 d.C. circa. La riunificazione del maschio e della femmina è spiegata come trasformazione delle donne in uomini. Quando Simon Pietro dice a Gesù e ai discepoli: «Maria deve allontanarsi da noi, perché le femmine non sono degne della Vita», Gesù disse: «Ecco, io la guiderò in modo da farne un maschio, affinché lei diventi uno spirito vivo uguale a voi maschi. Poiché ogni femmina che si fa maschio entrerà nel regno dei cieli» (*logion* 114).

La trascendenza della sessualità si realizza anche quando gli uomini ridiventano come bambini che non conoscono ancora la vergogna sessuale. Nello stesso *Vangelo di Tommaso* i discepoli domandano a Gesù: «In che giorno ti manifesterai a noi e in che giorno ti vedremo?». Gesù rispose: «Quando vi spoglierete dei vostri indumenti senza provare vergogna, quando deporrete i vostri abiti e li metterete sotto i vostri piedi, come fanno i bambini, e li calpesterete, allora vedrete il Figlio del Vivente senza alcun timore» (*logion* 37). Quando l'apostolo Tommaso convertì una coppia di sposi dall'«osceno rapporto sessuale» alla pura vita verginale, come viene narrato negli apocrifi *Atti di Tommaso*, scritti nell'Oriente siriaco intorno al 225 d.C., la sposa si tolse il velo, poiché «il velo della corruzione le è stato tolto, e l'atto di vergogna è stato allontanato». Secondo le sue stesse parole, ella è «fidanzata col vero Sposo», situazione che richiama Gn

2,24s: «... e i due saranno una sola carne. Ora tutti e due erano nudi, l'uomo e sua moglie, ma non ne provavano vergogna».

L'unione tra la vergine e Cristo, il vero sposo, veniva celebrata spesso nel rito della camera nuziale, attestato nel Cristianesimo siriaco delle origini e nei gruppi gnostici settari. Esso rappresentava l'unione con Cristo, il secondo Adamo, che ripristinava la condizione androgina asessuata del genere umano quale era nel Paradiso prima del peccato originale. Dove non c'è più né maschio né femmina, si ha un nuovo mondo, ossia il Paradiso riacquistato. La vita delle persone caste, quindi, è spesso considerata una vita angelica (*bios aggelikos*), in riferimento a Lc 20,27-40.

I cristiani casti, che avevano vinto la differenziazione sessuale, manifestavano il loro stato paradisiaco in diversi modi. Talora vivevano castamente insieme in una casa o in una comunità per dimostrare di poter vivere senza passioni. Spesso vivevano singolarmente, isolati da ogni comunità umana, per esempio nel deserto, poiché la neutralizzazione della sessualità comporta la rinuncia a tutti i legami con la società, la cui sopravvivenza dipende dal matrimonio e dalla procreazione. [Vedi *EREMITA*, vol. 2]. Sessualmente e socialmente le persone vergini erano ambigue: non erano né maschi né femmine e conducevano una vita angelica, eterna e paradisiaca in mezzo alla società umana dei mortali, o alla sua periferia. Persino negli abiti dimostravano la loro nuova vita: la vergine Tecla, negli apocrifi *Atti di Paolo e di Tecla*, vestiva come un uomo e teneva i capelli corti. Ci ricorda Giovanna d'Arco, la pulzella d'Orléans, che vestiva come un uomo e svolgeva il medesimo ruolo di mediatrice.

La vita verginale significava una lotta perpetua con le passioni fisiche e con le manifestazioni di Satana. Come Cristo, i cristiani potevano con la castità vincere tale lotta e annullare l'eredità del destino di sessualità e di morte lasciata da Adamo. La loro vita è, infatti, raffigurata spesso come una guerra o una lotta permanente, motivo che aveva le sue origini nel mondo antico e che esercitò una profonda influenza sulla tradizione cristiana. Le persone dalla vita illibata divennero santi e intercessori tra questo mondo e Dio, poiché mantenevano una posizione intermedia, ambigua. Il loro comportamento simbolico indicava la loro funzione mediatrice, come nel caso degli stiliti, i primi asceti cristiani, che vivevano in cima a un pilastro, volendo così rappresentare un legame tra il cielo e la terra.

Ma il fenomeno più anomalo connesso con la verginità è la nascita verginale. Una vergine madre è un efficace simbolo del rapporto tra il mondo naturale (umano) e quello soprannaturale (divino). Attraverso la Vergine Maria, Cristo divenne il mediatore per eccellenza, essendo Dio e uomo nello stesso tempo. Perciò la verginità è anche un segno della possibilità di varcare la soglia dell'esistenza biologica, di mediare tra corpo e ideali socio-religiosi, tra ciò che è e ciò che dovrebbe essere. In questo modo, possiamo dare ordine alla nostra esistenza biologica e al mondo sociale mediante i simboli più potenti che abbiamo, il corpo sessuato, unico nostro mezzo di sopravvivenza e nostro eterno destino.

[Vedi *CASTITÀ*, *CELIBATO* e *NASCITA VERGINALE*; e *ANDROGINO*, vol. 4].

### BIBLIOGRAFIA

Non esiste uno studio esauriente sulla verginità. Per la comprensione del significato religioso della condizione ambigua della verginità, è utile la moderna antropologia culturale: Mary Douglas, *Purity and Danger. An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*, New York 1966 (trad. it. *Purezza e pericolo*, Bologna 1975); *Natural Simbols. Explorations in Cosmology*, New York 1970 (trad. it. *I simboli naturali. Sistema cosmologico e struttura sociale. Esplorazioni in cosmologia*, Torino 1979); e *Implicit Meanings. Essays in Anthropology*, Boston 1975; Kirsten Hastrup, *The Semantics of Biology. Virginity*, in Shirley Ardener (cur.), *Defining Females. The Nature of Women in Society*, London 1978, sviluppa le intuizioni teoriche della Douglas; altrettanto fa Mary Beard, *The Sexual Status of Vestal Virgins*, in «Journal of Roman Studies», 70 (1980), pp. 12-27. Datato, ma utile per il materiale e le fonti: E. Fehrle, *Die kultische Keuschheit im Altertum*, Giessen 1910. Aline Rousselle, *Porneia. De la maîtrise du corps à la privation sensorielle. Deuxième-quatrième siècles de l'ère chrétienne*, Paris 1983 (trad. it. *Sesso e società alle origini dell'età cristiana*, Bari 1985), analisi dal punto di vista sociale e medico della verginità e dell'ascetismo in generale nel mondo antico e in quello cristiano primitivo.

Trattazioni generali: P. Nagel, *Die Motivierung der Askese in der alten Kirche und der Ursprung des Mönchtums*, Berlin 1966; B. Lohse, *Askese und Mönchtum in der Antike und in der alten Kirche*, München 1969; P. Brown, *The Making of Late Antiquity*, Cambridge/Mass. 1978 (trad. it. *La società e il sacro nella tarda antichità*, Torino 1988).

HAN J.W. DRIJVERS

**VIOLENZA.** La violenza può essere religiosa nella forma, fine a se stessa, oppure un simbolo drammatico. Può essere praticata con timore, come se il suo istigatore o perpetratore avesse incontrato il *mysterium tremendum*. La violenza può venire impiegata come mezzo per servire i valori religiosi o, più tipicamente, un insieme di scopi religiosi ed economici o religiosi e politici. Un conflitto umano di importanza limitata può esplodere fino alla violenza quando i problemi

connessi sono imbevuti di finalità religiose. La violenza può essere razionalizzata dall'autore con l'affermazione di avere esaurito l'alternativa della negoziazione sociale.

La pace, d'altro canto, è stata tradizionalmente la speranza escatologica delle religioni occidentali. La pace terrena viene vista come una tregua durante la battaglia, un ritirarsi quasi monastico da ciò che l'Islamismo chiama il *dār al-ḥarb*, l'area della battaglia. Ideologicamente, le religioni invocano la violenza, ma chiedono pure la pace.

La religione, quando non è completamente razionalizzata, genera un'energia che può essere vissuta come disperazione o come entusiasmo. In entrambi i casi, la sua sede personale è il «punto caldo» nel cervello, per usare una felice espressione di William James. La disperazione può alimentare la spinta a liberare il mondo dalla corruzione e dal peccato. Quanto all'entusiasmo, la religione invita alla speranza e alla celebrazione. L'energia religiosa, fondendo queste valenze, contribuisce a dare forma al nostro ambiente fisico, sviluppa il capitalismo competitivo o, nella sua espressione classica, suscita il fanatismo.

Scrivendo sulla violenza per l'*Encyclopedia of the Social Sciences* (1935), Sidney Hook affermava: «nel contesto sociale, la violenza può essere definita approssimativamente come l'uso illegale di metodi di coercizione a fini personali o collettivi» (Hook, [1935], 1963, p. 264). È difficile distinguere tra atti di violenza illegali e atti di «potere», o azione fisica legalmente riconosciuta, come li definisce Hook. Un atto di violenza considerato illegale dalla vittima, può essere invece, per chi la compie, un'espressione legittima del potere. La violenza costituisce il genere, mentre la violenza legittima e quella illegittima ne costituiscono la specie.

Alcune specie di violenza dal punto di vista della vittima sono: la rivolta, l'assassinio, il massacro, il terrorismo, la tortura e la violenza carnale. L'autore della violenza potrebbe sostenere che gli atti di violenza legittima comprendono la difesa militare, le crociate, le guerre giuste, gli atti di purificazione, gli atti di fede e le imprese eroiche.

**Fanatismo e persecuzione degli infedeli.** Nel corso della storia del Vicino Oriente e dell'Europa, i capi religiosi hanno spesso incoraggiato gli attacchi violenti contro altri gruppi religiosi. In Persia gli Ismailiti, setta islamica e società segreta dell'XI secolo, tentarono di esercitare il controllo sociale tramite l'assassinio. Fornivano hashish a un gruppo scelto di giovani, invocando principi religiosi e visioni di future gioie in cielo finché i giovani erano pronti a uccidere, anche a costo della propria vita. I Crociati, altro «movimento» di fanatismo religioso, trasformarono il termine arabo *hashshin* in quello europeo di *assassino*.

Nel XII secolo, la «Crociata» di papa Innocenzo contro gli Albigesi è un esempio storico di violenza religiosa in Europa. Il generale dell'esercito della Chiesa, Simon de Monfort, accusò gli Albigesi di essere nemici di Dio e di abbandonarsi all'incesto e alla sodomia. Il massacro sembrò la risposta adeguata al crimine. Quando i soldati tentarono di interrompere il massacro, perché anche alcuni cattolici ortodossi rischiavano di venire uccisi, il legato pontificio rispose: «Uccidete! Dio riconoscerà i suoi».

Nel 1572, il giorno di San Bartolomeo, il re diede l'ordine del massacro, che provocò la perdita di cinquemila vite e gli procurò le congratulazioni di altri poteri cattolici. La Sorbona difese il risultato, e papa Gregorio XIII lo celebrò coniando una medaglia.

In tutti questi esempi, si erano sommate motivazioni religiose, economiche o politiche. Il massacro dei cattolici in Irlanda da parte di Cromwell, ad esempio, aveva probabilmente preso le mosse da ragioni economiche, ma le giustificazioni religiose che furono addotte eliminarono gli scrupoli e alienarono la simpatia dai perseguitati, che furono visti come nemici di Dio, dispregiatori dei santi sacramenti e idolatri. Le autorità ortodosse russe, per citare un altro esempio, furono responsabili di massacri in massa di ebrei. I simboli religiosi, come la «diffamazione del sangue» (l'accusa che gli Ebrei bevessero il sangue dei cristiani nei rituali della Pasqua ebraica), scatenarono spesso attacchi dissennati contro di loro (Brailsford, [1935], 1963).

**Violenza, società e Stato.** Nel corso degli anni, gli studi sulla religione hanno evidenziato la capacità della religione di ridurre la violenza. Marx definì la religione «l'oppio dei popoli». Freud teorizzò che nella religione si sublimano le più forti motivazioni dell'uomo, compresa l'aggressività. Parsons, come Durkheim, esaminò il ruolo della religione nella conservazione dei valori sociali comuni. Queste teorie sono valide nel caso di società religiosamente omogenee, come quella della colonia della baia del Massachusetts nella metà del XIX secolo, che per mezzo secolo prosperò indisturbata. Il Puritanesimo fornì un'identità provinciale; una sola classe sacerdotale guidò i colonizzatori e partecipava ai loro problemi civili ed ecclesiastici (Breen e Foster, 1973).

Lo stimolo alla violenza da parte della religione varia a seconda del carattere secolare dell'*élite* di una società. Se questa è dominata da burocrati razionali, la religione assume carattere ritualistico, mentre la violenza rimane sopita in attesa di servire come forza organizzatrice. In una società in cui gli intellettuali hanno autorevolezza, la religione tende ad essere contem-

plativa, mentre la ragione tiene a freno la violenza assoggettandola alle regole di un calcolato processo legale. In una società dominata da un ceto di guerrieri cavallereschi, invece, il fato, il destino, la passione e i grandi eroi hanno importanza primaria, così che la violenza può prendere facilmente il sopravvento.

Negli Stati Uniti alcuni gruppi minori, come i Quaccheri e i Mennoniti, patrocinano la nonviolenza. Nessuna grande organizzazione religiosa occidentale è pacifista; al contrario, tutte le religioni occidentali tendono a legittimare la violenza. Chi può essere delegato ad eseguire atti violenti, in quali occasioni e per quali scopi? La religione negli Stati Uniti ha, nel complesso, sostenuto l'ordine costituito, opponendosi perciò alla violenza quando questa assume la forma della rivolta e del massacro, ma spesso appoggiandola nel caso della pena capitale e della guerra. La posizione di una religione può mutare con la sua situazione. Nel XIX secolo, i Bābī persiani, per esempio, divennero un movimento violento, aggressivo, millenaristico, che, soppresso spietatamente dallo Stato, riemerse come movimento pacifista dei Bahā'ī (MacEoin, 1983).

Le istituzioni religiose tendono a legittimare la violenza dello Stato nelle società in cui le classi dirigenti religiose e politiche provengono dallo stesso ceto e hanno un'identità d'interessi. I monaci giosefiti ortodossi russi e gli zar che seguivano Vassili III (1479-1533) si sostenevano a vicenda. L'appoggio che Isabella di Castiglia dava all'Inquisizione spagnola è un caso tipico di violenza da parte dello Stato a favore di un gruppo religioso.

L'atteggiamento di un gruppo religioso verso il potere dello Stato è consenziente nel caso in cui i suoi aderenti possano accedere al potere. Durante il I secolo, alcuni cristiani rifiutarono di arruolarsi nell'esercito romano, mentre altri che accettarono di arruolarsi, finirono per creare problemi disciplinari. Ancora nel 295 d.C., Massimiliano fu martirizzato in parte perché, come cristiano, aveva rifiutato il servizio militare. Questa tendenza pacifista nel pensiero cristiano scomparve già nel IV secolo con le vittorie di Costantino. Il Concilio di Arles, nel 314 d.C., decretò che i cristiani che avessero abbandonato il servizio militare in tempo di pace erano soggetti a scomunica.

Quando religione e Stato sono inseparabili, come nell'antico Egitto, gli interessi religiosi e quelli militari coincidono automaticamente. Nell'America settentrionale gli Indiani Pueblos praticavano un rito di guerra che richiedeva la presenza di un sacerdote, il cui compito era di guidare sul campo o, almeno, di dare il sostegno religioso. I gruppi religiosi moderni hanno conservato un contingente militare, come, ad esempio, le guardie svizzere del Vaticano.

Oggi, le Chiese maggiori considerano l'obiezione di coscienza un problema della coscienza individuale più che un'affermazione della posizione della Chiesa sulla violenza. Comunque, le Chiese prendono posizione sulla legittimità di alcuni particolari casi di violenza dello Stato. Negli anni '60, per esempio, i Quaccheri si erano fermamente opposti alla partecipazione americana alla guerra nel Vietnam. Ai giorni nostri, alcune figure nella Chiesa cattolica si sono dichiarate apertamente contro l'uso delle armi nucleari.

Il cappellano militare che rappresenta la Chiesa nelle forze armate deve astenersi dall'uccidere, pur facendo parte di un'organizzazione per la quale uccidere, o la minaccia di uccidere, è la ragione d'essere. Dopo una lunga esperienza militare, il cappellano diventa un rappresentante dell'esercito presso la Chiesa. John M. Swomley (1964) afferma che la funzione del cappellano è di diffondere la versione militare della religione nella Chiesa dei civili.

**Il coraggio della violenza.** Chiamato a esercitare la violenza, l'uomo viene preso da ansia. Allora, perché il gruppo religioso permette che i suoi aderenti agiscano brutalmente, pur contro la propria coscienza? La partecipazione al rituale religioso contribuisce a infondere il coraggio individuale, tanto da permettere di compiere un atto violento.

In un ambiente religioso, tre sono i momenti della promozione rituale del coraggio, prima che l'individuo riesca ad agire violentemente, nonostante l'ansia: 1) i fedeli accettano i membri della comunità religiosa in base alle loro caratteristiche intrinseche, non a quelle acquisite; 2) si forma un sentimento di solidarietà tra tutti i membri; e 3) i fedeli vengono invitati a compiere azioni che suscitano e scatenano il fanatismo per i valori religiosi.

La premessa per il rituale è quella di stabilire chi appartiene al gruppo dei fedeli. Solitamente, i criteri sono le qualità intrinseche del singolo, e la sua appartenenza alla discendenza «eletta» o ad una discendenza particolare. Riferendosi a un insieme comune di credenze, l'individuo afferma di possedere le caratteristiche necessarie per essere accettato nella comunità.

L'appartenenza alla comunità viene confermata dai riti di iniziazione, i quali si realizzeranno non tanto in base alle affermazioni dell'iniziato, quanto alla convinzione degli altri membri del gruppo che egli possiede determinate qualità. Si noti che i criteri per l'accettazione nella comunità dei fedeli hanno paralleli nei criteri che escludono dal gruppo i bersagli potenziali di violenza.

Stabilite le norme per l'accettazione nella comunità dei fedeli, ha inizio la seconda fase: gli atti rituali che promuovono la solidarietà tra i membri. A questo

punto, il raggiungimento della fraternità tra i credenti diventa fondamentale. La convergenza fisica dei membri in un gruppo di fedeli dimostra questa unità. Essi diventano una sola unità agli occhi di Dio, per esempio attraverso pellegrinaggi a Lourdes, alla Mecca o a Gerusalemme.

Il comportamento etico contribuisce a questa solidarietà. Le differenze negli obblighi morali verso un fratello e verso un estraneo evidenziano l'aspetto particolaristico della decisione morale. Le dichiarazioni di dedizione assoluta al sistema religioso, nella fase precedente sostituite da semplici segni di appartenenza, rappresentano ora il riconoscimento di un legame comune.

I ritmi del rituale religioso abbattono le barriere sociali tra i fedeli. Muovendosi allo stesso ritmo, i membri di un gruppo modellano i loro rapporti nello spazio e nel tempo. Le cadenze più ampie del calendario religioso impongono i tempi in cui riunirsi per il culto. Il ritmo stesso del culto, compresa la poesia della preghiera, promuove quest'armonia. Quando salmodiano e cantano insieme o si alzano e si inchinano nello stesso istante, i fedeli diventano una comunità.

Le cerimonie legano anche i credenti distanti fra loro nello spazio e nel tempo. Per esempio: i musulmani si prostrano in preghiera tutti contemporaneamente nei momenti stabiliti, ognuno nel luogo dove si trova, ogni giorno, e si radunano nella moschea ogni venerdì a mezzogiorno. Lo stesso effetto è sortito con i testi comuni e il linguaggio comune della preghiera. L'uso universale della lingua araba per la preghiera musulmana, che sia o non sia intesa da gruppi particolari di fedeli, significa che un indostano può tranquillamente pregare a fianco di un turco.

Persino la sofferenza contribuisce a questa solidarietà. Il sacrificio è uno degli archetipi religiosi della sofferenza. Parte dell'io giace sull'altare, e Dio e l'uomo diventano un'unica entità nel momento in cui Dio, o gli dei o il gruppo sociale, accettano l'offerta. Nella celebrazione, i credenti sono uniti nella spartizione della manna comune inviata dalla divinità.

I riti espiatori conducono egualmente alla solidarietà sociale, col rifiuto della morte, la suprema differenziatrice. I familiari del defunto riaffermano la loro solidarietà di fronte alla perdita. Il lutto non mira a recuperare la vittima, che in alcune culture può essere divenuta uno spirito maligno, ma vuole assicurarsi che lo spirito si sia allontanato per sempre e non metta in pericolo la tranquillità dei sopravvissuti. Se il defunto è un martire, diviene un'immagine positiva attorno alla quale si raccoglie il gruppo. I martiri sono particolarmente importanti per produrre un'atmosfera stimolatrice di violenza.

La terza fase nella crescita rituale del coraggio capace di condurre alla violenza è l'effusione dell'affetto, elemento che precipita la violenza. Nel contesto della solidarietà e della lealtà del gruppo, è meno pericoloso dare libero sfogo all'emotività. L'inibizione può venire scambiata per segreto emotivo, elemento turbativo in una società di fratelli. Certi riti disdegnano i divieti e incoraggiano invece l'espressione emotiva, solitamente non l'effusione orgiastica. L'emozione sfrenata può ostacolare l'azione, ma in questo caso viene liberata sotto un controllo oculato, pronto a indirizzarla a sostegno dei valori legittimati dall'etica religiosa.

L'incenso, elemento comune nel rituale, fa leva sulle reazioni più delicate per stabilire l'atmosfera necessaria ai fini di un certo effetto. I fumi dell'incenso rendono vaghi i contorni delle cose, mentre gli aspetti ritmici e musicali del rituale, che, come abbiamo detto, producono un senso di unione, ora suscitano un'emozione. I riti cadenzati raggiungono il culmine con un ritmo tanto veloce da rendere indistinti i battiti del ritmo stesso. Viene allora liberata l'energia necessaria a vincere la paura della violenza.

Quest'energia può venire indirizzata verso l'azione a sostegno dei valori religiosi. Nel caso estremo, è incanalata, appunto, verso la violenza. La cultura religiosa si avvale della violenza sociale per tre scopi. 1) Quando deve contribuire a trasformare i problemi terreni in questioni di vita o di morte. La cultura religiosa offre un arsenale di simboli suggestivi e rituali che possono rispecchiare le differenze economiche e sociali e precipitarle in crisi di vita e di morte. La religione, infatti, nelle parole di Paul Tillich, è una questione di «riferimento ultimo», e, in quanto tale, può assolutizzare un problema terreno. La violenza è più accettabile come mezzo per risolvere un problema di vita e di morte che per risolvere un conflitto sulla distribuzione delle risorse. 2) La cultura religiosa contribuisce a identificare il male che si deve attaccare. Un conflitto richiede un protagonista e il suo antagonista. I gruppi religiosi sono particolarmente esperti nell'inquadrare il nemico. Un individuo o un gruppo può venire accusato di essere eretico, il tramite del demonio, l'Anticristo. 3) La cultura religiosa permette di razionalizzare le azioni del suo «campione», sia esso un individuo oppure un gruppo.

**Il controllo religioso sulla violenza.** Thomas Hobbes disse che una guerra di tutti contro tutti renderebbe la vita «solitaria, povera, disgustosa, disumana e breve» (*Leviatano* 1,12). In risposta a quest'idea, le istituzioni religiose come possono cercare di frenare le tendenze alla violenza?

La Chiesa affronta il problema frenando il fanatismo. Gli stessi fattori che portano ad agire brutalmen-

te vengono sfruttati per azioni costruttive non violente. Nelle religioni occidentali, il concetto di male radicale, che contribuisce a designare un bersaglio per la violenza, può essere anche uno stimolo per altre conquiste.

La violenza può venire limitata ovviando, almeno in parte, alle cause principali del conflitto sociale – le differenze d'interessi, le ineguaglianze nella distribuzione dei benefici sociali e la natura della giustizia sociale. E ancora, il problema non è la violenza in se stessa, ma la legittimazione della violenza. Quando la politica di un governo è riconosciuta legittima da tutti i componenti della società, viene annullata qualsiasi ragione per il ricorso alla violenza. In questo senso, il deterrente religioso che tiene lontani dalla violenza emerge dall'ideale profetico della giustizia sociale.

Le istituzioni religiose, mentre possono appoggiare la violenza ai fini del benessere sociale, sono intolleranti verso gli atti personali di violenza, come i crimini rivolti al profitto individuale. La religione cerca di sradicare questo tipo di violenza, per esempio con la cura delle anime, con l'assistenza spirituale o con l'esortazione rivolta al colpevole di tornare all'ovile e adattarsi alle norme sociali.

Un secondo meccanismo di limitazione della violenza è la minimizzazione culturale dei problemi. Nel permettere la violenza, la religione associa il conflitto terreno con i propri valori ultimi; ma può anche contrapporre il problema ai valori ultimi, senza associarli esplicitamente. In questo caso, la religione raccomanda atteggiamenti come la pazienza, l'equilibrio e la visione del problema nelle giuste dimensioni.

Sotto questo aspetto, la religione previene la violenza con l'imposizione di valori universali. I rituali e le credenze possono avere come scopo il diffondersi di rapporti pacifici fra tutti gli uomini – o, in altre parole, un ideale di fratellanza universale. Ideale che, tuttavia, non può eliminare il conflitto, proprio come il piacere non può eliminare il dolore, ma può promuovere un consenso tale da allontanare le occasioni di conflitto.

Una delle cause più significative di violenza nel campo della religione si verifica quando la legge formale e razionale vuole sostituirsi all'emotività. La legge talmudica non elimina il principio della punizione capitale, ma pone tali condizioni per la sua attuazione da renderla di fatto ineffettuabile. La *sharī'ah* islamica stabilisce che si ricorra allo *jihād* solo per l'autodifesa o per la diffusione dell'Islamismo e stabilisce che i giovani debbano avere il consenso dei genitori per arruolarsi. L'azione legale deve sostituirsi alla vigilanza personale per rimediare ai torti. L'emotività può essere sostituita dal misticismo contemplativo, nemico della violenza, e del misticismo orgiastico, che lascia libero sfogo all'energia. Il fatto che l'Olocausto fosse perpetrato da parte di una burocrazia perfettamente organizzata mostra che la razionalizzazione non sempre riduce la violenza, ma al contrario può accrescere il controllo sulle vittime e sui mezzi per attuarla.

I darwinisti non sono i soli ad affermare che il conflitto è necessario per il processo di crescita sociale e psicologico. La religione è servita da fonte inesauribile per il conflitto, per la violenza e, perciò, per la crescita. È in questo senso che Max Weber definì la profezia etica il centro carismatico della rottura verso il mutamento sociale.

[Vedi anche *GUERRA E GUERRIERI*].

**BIBLIOGRAFIA**

P. Abrecht, *The Churches and Rapid Social Change*, Garden City/N.Y. 1961.

B. Barber, *Acculturation and Messianic Movements*, in «American Sociological Review», 6 (1941), pp. 663-69.

J.C. Bennett, *The Church and Power Conflict*, in «Christianity and Crisis», 25 (1965), pp. 47-51.

H.N. Brailsford, *Massacre*, in E.R.A. Seligman (cur.), *Encyclopedia of the Social Sciences*, 1935, New York 1963.

T.H. Breen e S. Foster, *The Puritans' Greatest Achievement. A Study of Social Cohesiom in Seventeenth Century Massachusetts*, in «Journal of American History», 60 (1973), pp. 5-22.

W.W. Burchard, *Role Conflicts of Military Chaplains*, in «American Sociological Review», 19 (1954), pp. 528-35.

F. Hawley Ellis, *Patterns of Aggression and the War Cult in Southwestern Pueblos*, in «Southwestern Journal of Anthropology», 7 (1951), pp. 177-201.

E.U. Essien-Udom, *Black Nationalism. A Search for an Identity in America*, Chicago 1962.

N.F. Furniss, *The Mormon Conflict, 1850-1859*, New Haven 1960.

G. Hardin, *Is Violence Natural?*, in «Zygon», 18 (1983), pp. 405-13.

S. Hook, *Violence*, in E.R.A. Seligman (cur.), *Encyclopedia of the Social Sciences*, 1935, New York 1963.

S.Z. Klausner, *The Invocation and Constraint of Religious Zealotry*, in *Crimes of Violence. Report of the National Commission on the Causes and Prevention of Violence*, XII, app. 27, Washington/D.C. 1969, pp. 1291-325.

M. Lerner, *Assassination*, in E.R.A. Seligman (cur.), *Encyclopedia of the Social Sciences*, 1935, New York 1963.

D. MacEoin, *From Babism to Baha'ism*, in «Religion», 13 (1983), pp. 219-55.

J.M. Swomley, *Religion and the Military*, in J.M. Swomley, *The Military Establishment*, Boston 1964.

M.E. Wolfgang e F. Ferracuti, *The Subculture of Violence. Toward an Integrated Theory in Criminology*, New York 1967.

SAMUEL Z. KLAUSNER

**VISIONE.** L'uso attuale del termine *visione* risale al XIII secolo, a Tommaso d'Aquino, che fu il primo a servirsene per riferirsi a una manifestazione «soprannaturale». Esso designa un'esperienza religiosa che coinvolge la vista e spesso anche gli altri sensi. La caratteristica di questa esperienza suggerisce l'idea che il contenuto della percezione sia un contatto reale, diretto, non mediato, con un aspetto straordinario della realtà esterna e indipendente dal percettore. «[La visione] è effettivamente reale», dice Cervo Zoppo, un guaritore sioux. «Ti colpisce secca e netta come un elettroshock. Sei perfettamente sveglio e, all'improvviso, ecco una persona accanto a te, e tu sai che non può assolutamente esserci» (*Lame Deer. Seeker of Visions*, New York 1972, p. 65).

La spiegazione che le visioni siano frutto di immaginazione, pseudopercezione o percezioni erronee, denota la differenza culturale tra il visionario e il moderno psicologo occidentale in quanto a concezione della natura della realtà: un tema che ci porterebbe fuori strada. Dobbiamo tuttavia prendere decisamente posizione contro quegli psichiatri che clinicamente equiparano la visione all'allucinazione. Nell'allucinazione, ciò che viene riferito non ha alcuna rispondenza con la realtà; è un'illusione. Per lo psichiatra, la presenza di illusioni può essere un sintomo patologico e, applicando il cosiddetto modello patologico dell'esperienza religiosa, i visionari andrebbero classificati come malati di mente (diagnosi spesso attribuita agli sciamani). In soggetti clinicamente sani, invece, le visioni dileguano spontaneamente (come vedremo più oltre) e, cosa anche più importante per l'istituzionalizzazione dell'esperienza visionaria, possono venire indotte e concluse ritualmente. Altrettanto non può dirsi delle allucinazioni legate all'infermità mentale. Oltre a ciò, dovremmo andare cauti quando incontriamo riferimenti a sogni in contesti religiosi. Nel termine *sogno* è implicita la nozione dell'irreale, del fantastico. E tuttavia, i non occidentali spesso contrappongono una categoria di sogni considerata «reale», o «valida», ad un'altra considerata «ordinaria». Quest'ultima categoria comprende sogni fuggevoli, o «non validi». I sogni di cui parlano racconti come « Il Vecchio Lupo Chiazzato aveva una casetta dipinta, che il bisonte, in sogno, gli aveva suggerito di costruire» (George B. Grinnell, *The Cheyenne Indians*, I, 1972, p. 234), i sogni delle tradizioni sciamaniche di volo, iniziazione e smembramento, e persino i vari sogni rivelatori delle Scritture ebraiche (Antico Testamento): tutti questi dovrebbero propriamente considerarsi visioni.

**L'esperienza visionaria.** Contrariamente alla comune concezione occidentale, avere una visione non è un fatto raro né singolare. Il padre di questo preconcetto occidentale è ancora una volta Tommaso d'Aquino, per il quale un profondo abisso separava il mondo umano e il regno divino. La notizia di una visione era perciò indicativa di un evento raro, di qualcosa che poteva accadere solo in circostanze straordinarie. In realtà, le visioni sono note a tutte le società e ampiamente diffuso è il loro uso nel rituale.

Quando un certo comportamento non conosce confini, non ha riguardo a divisioni etniche o religiose, dobbiamo pensare piuttosto a ragioni fisiche che a ragioni culturali. Dopo tutto, gli esseri umani costituiscono una specie unica. Noi abbiamo tutti lo stesso tipo di corpo, lo stesso sistema nervoso. E, invero, una quantità di relazioni e di moderne osservazioni antropologiche dirette indicano che, in presenza di una visione, si verificano nella persona taluni mutamenti fisici. In quella che chiamiamo comunemente una *trance*, le pupille possono dilatarsi, i muscoli irrigidirsi e il respiro farsi breve. Alcuni visionari cadranno in una specie di sonno profondo, o addirittura in una morte apparente. In un simile stato ipnotico, come afferma Barbara W. Lex, medico e antropologo, si verificano nel sistema nervoso due opposte reazioni, che, agendo alternativamente, producono un rilassamento: questo spiega l'effetto benefico della *trance*. Contemporaneamente, il cervello sintetizza le β-endorfine (gli antidolorifici propri del nostro corpo), come si è constatato in una ricerca in cui l'esperienza dello stato ipnotico era indotta in ambiente religiosamente neutro (vedi la tesi di laurea di Ingrid Müller, Università di Freiburg). Si ritiene che queste endorfine siano responsabili, a livello biologico, della gioia, dell'euforia e della «dolcezza» che spesso caratterizzano le visioni dei mistici cristiani. A quanto pare, questi mutamenti psicologici si producono prima che abbiano luogo le visioni. In qualche modo misterioso, perciò, il corpo diventa un organo percettivo della dimensione sacra della realtà.

Questo modo di vedere l'evento visionario urta contro un'altra nozione cara all'Occidente ed ereditata dal Medioevo, quella cioè della natura dualistica dell'uomo, formato da un corpo e da un'anima separati. Alla scienza moderna sembra piuttosto che gli esseri umani siano sistemi biopsicologici, concezione che riecheggia l'idea di Galeno (II secolo), per il quale spirito e materia sono aspetti diversi di un'unica essenza. In altre parole, la visione non attiene alla sola anima, ma all'intero essere umano.

La *trance* rituale, o estasi, come stato alterato della coscienza, è responsabile di percezioni anche elementari, ma di qualità straordinaria. «Udire» delle voci non significa semplicemente udirle. Coloro che sentono le voci possono prontamente distinguerle da un normale discorso. «Io non lo sento con tante parole»,

spiegò una studentessa universitaria tedesca che riferì di essere posseduta da demoni e di udire Gesù e Maria parlare con lei; «Mi era dato di sapere» (vedi il nostro *The Exorcism of Anneliese Michel*, New York 1981). Anche il «vedere» si pone a vari livelli. Kung San, essendo cieco. spiegava che il grande dio teneva i suoi bulbi oculari in un piccolo sacchetto, e glieli dava solo durante la danza risanatrice; finita la danza, andavano resi al dio. Ossia: egli poteva vedere solo mentre era in stato di *trance*. Di carattere mutato si parla anche nell'esperienza dell'incubo, nel suo significato antico di rapporto sessuale fra uno spirito e un essere umano. Nella tradizione classica greca, questo tipo di contatto sessuale poteva fare di una donna un'indovina, come accadde quando Apollo «violentò» Cassandra. L'Inquisizione sottoponeva le donne accusate di stregoneria a interrogatori interminabili sul loro rapporto con Satana, ed esse sostenevano, quando ne avevano la possibilità, che non era come fare l'amore nella realtà comune.

In determinate circostanze, di cui sappiamo veramente poco, esseri umani clinicamente sani possono inavvertitamente creare le precondizioni biopsicologiche necessarie per un'esperienza visionaria, cioè possono «smarrirsi» in essa. Quando questo accade, secondo l'osservazione diretta condotta su un movimento millenaristico nello Yucatán, si afferma un vero e proprio modello che, se sperimentato nella sua interezza, richiederà da trentacinque a quaranta giorni. L'episodio ipnotico è apparentemente molto intenso all'inizio; in questa fase, ciò che l'interessato vede in modo caratteristico è bianco. Colui che fondò il movimento millenarista dello Yucatán vide all'inizio alcuni demoni bianchi. Una donna di altra congregazione apostolica nella stessa area vide «angeli bianchi passare al galoppo su bianchi cavalli, portando bandiere bianche, bianchissime». Dal Nuovo Testamento sappiamo che quando le donne arrivarono alla tomba di Gesù, qualunque cosa vedessero – un angelo, due angeli, due uomini, o un giovane – la visione era inondata di luce abbagliante, bianca come la neve. Nella visione iniziale di Kotama, fondatore del Sūkyō Mahikari, una delle «nuove religioni» giapponesi, c'era un vecchio dai capelli bianchi, avvolto in una nuvola bianca. La fase successiva della *trance* è caratterizzata da un bagliore dorato o arancione: l'apostolico dello Yucatán vedeva ardere alcune candele; il vecchio di Kotama lavava i panni in una tinozza d'oro. Alla fine, c'è una «doppia» visione, la percezione ordinaria e quella non ordinaria si sovrappongono. Il visionario dello Yucatán vede nella cattedrale di Mérida una processione di sacerdoti con teste di demoni. La donna dell'altra congregazione apostolica vede una grande Bibbia sopra l'entrata dell'ospedale in cui viene portata. Quanto a Maometto, vedeva l'angelo Gabriele a cavalcioni dell'orizzonte, e, da qualunque parte guardasse, l'angelo era sempre là. In molti casi, anche le voci comunemente udite fanno probabilmente parte di quest'ultima fase, come ulteriore sovrapposizione di una percezione visionaria (cioè uditiva) sull'ambiente ordinario. L'episodio di Kotama, ad esempio, si conclude con una voce che gli indica il suo nuovo nome e gli impartisce insegnamenti. Alla fine la visione si dissolve, restando come campo percettivo la sola realtà ordinaria.

Non tutti percorrono l'intera sequenza della visione. È possibile entrarvi in qualsiasi momento del percorso. Ma, che la sequenza sia completa o no, il suo carattere straordinario e impressionante può portare il visionario a un'esperienza di conversione e, se la configurazione sociale è adatta, ne può seguire un rinnovamento religioso. Secondo la leggenda, l'illuminazione del Buddha giunse all'alba, dopo una serie di visioni in cui egli vide prima di tutto le proprie rinascite, poi altri esseri che morivano e passavano attraverso i cinque destini dell'esistenza, e infine la catena che vincola tutti gli esseri alla continua, ricorrente morte e rinascita. La dignità di profeta venne annunciata a Maometto da una sequenza visionaria completa. Egli sperimentò dapprima «le vere visioni», simili alla luminosità dell'alba. Dopo molti giorni, l'angelo Gabriele venne a lui con una trapunta di broccato (d'oro?) su cui stava scritto qualcosa, e gli comandò di leggere. Più oltre ancora, Maometto scorse Gabriele all'orizzonte. Un centinaio d'anni fa Wovoka, il messia della Danza degli Spiriti, disse della sua visione che «quando il sole morì, io salii al cielo e vidi Dio e tutta le gente che era morta nel passato. Dio mi disse di tornare ai miei e raccomandare di essere buoni, di amarsi gli uni gli altri, di non combattere o rubare o mentire. Egli mi diede questa danza da dare al mio popolo». E in questo secolo, i *cargo cults* melanesiani furono caratterizzati da visioni spontanee. I *leader* di vari culti hanno affermato di aver udito voci, di aver visto luci e di aver incontrato divinità indigene ed esseri simili a fate delle foreste e delle acque. Hanno anche parlato di ascensioni al cielo (da un'idea occidentale) e di visite allo Hiyoyoa, il loro aldilà.

Mentre questi episodi spontanei di esperienza visionaria si dissolvono senza l'aiuto del rituale, per un altro genere di visioni non avviene altrettanto. Si tratta della cosiddetta «malattia sciamanica», nota specialmente in Asia, ma anche in Africa, nell'America settentrionale e, sporadicamente, anche altrove. I medici antropologi sospettano che in alcuni casi il meccanismo scatenante possa essere biochimico, dovuto, per esempio, a modifiche dell'alimentazione prescritte so-

cialmente; ma cause del genere sono spesso impossibili da localizzare. Questo tipo di visione si manifesta con sintomi vari: febbre alta, tumefazione nelle membra o in tutto il corpo, prolungato stato d'incoscienza e incapacità di mangiare, a volte anche un'impulso irresistibile a rifugiarsi nella solitudine. Sintomi preceduti, accompagnati o seguiti da visioni: una condizione che può durare anni, e in cui si ravvisa non solo una malattia, ma anche un segno che il paziente è destinato, per scelta di qualche agente delle sfere sacre della realtà, ad un futuro di specialista religioso. La cura richiede normalmente un rituale di natura iniziatica.

Un esempio fra i tanti ci viene dall'etnografo tedesco Peter Snoy. Nel suo libro *Bagrot* (Graz 1975), Snoy parla di uno sciamano degli Yeshkun (Karacorum), che all'età di vent'anni, un giorno rincasando vide improvvisamente cinque fate che danzavano nei campi. Esse non gli rivolsero la parola, ma il giorno dopo egli provò l'impulso invincibile di fuggire sulle montagne per unirsi a loro. Incominciò a dare segni di furore e alla fine cinque uomini riuscirono a legarlo. Fu tenuto legato nella sua casa per un anno intero e le fate gli facevano visita più volte al giorno, scendendo dal camino e cantando e danzando per lui. Alla fine, il suo villaggio organizzò per lui una festa di iniziazione. Fu sacrificata una capra ed egli ne bevve il sangue, che le fate gli avevano fatto credere latte. E per la prima volta danzò, adempiendo ciò che in quella società è parte rilevante delle sedute sciamaniche. L'uomo divenne poi guaritore e indovino.

Riferendosi all'Africa odierna, il sociologo e antropologo inglese Adrian Boshier, in *African Apprenticeship* (in *Parapsychology and Anthropology*, New York 1974), racconta la storia della zulu Dorca, una *sangoma*, ossia una guaritrice e indovina. Per tre anni Dorca restò a letto ammalata, e ogni notte, per tutto questo tempo, il suo spirito lasciò il corpo, ed essa vide cose e luoghi mai visti prima. Una notte, ebbe la visione del nonno defunto che le faceva visita e le diceva di amarla al punto che il proprio spirito sarebbe entrato in lei, così che sarebbe stata in grado di aiutare il suo popolo. Essa rifiutò, ma lo spirito *sangoma*, venendo a lei ogni notte, le mostrò quel che doveva apprestare per la sua nuova funzione: collane ed erbe e un'acconciatura di piume, e le cantò una canzone che doveva apprendere. Alla fine, minacciò di ucciderla se persisteva nel rifiuto. Sua madre allora la portò da una zia che era pure *sangoma*. Qui, Dorca cantò la canzone dello spirito e danzò per molte ore, e questo fu l'inizio del suo addestramento di *sangoma*.

Nella maggior parte delle società non occidentali, la visione è parte integrante del rituale religioso. Come dice Cervo Zoppo, «Per sé sole, queste cose [i riti] non hanno senso. Senza la potenza della visione, questa cultura non serve a nulla» (*Lame Deer*, cit., p. 13). È chiaro, perciò, che tali società non possono contare sulle esperienze visionarie spontanee, e quindi fortuite, ma necessitano di modi per indurle.

Molte strategie per indurre le visioni ricorrono alla stimolazione ritmica. Gli specialisti rituali tra gli Inuit (Eschimesi) fanno uso di tamburi, come molti sciamani siberiani, per i quali il tamburo rappresenta il cavallo magico su cui cavalcano verso l'aldilà. [Vedi *TAMBURI SACRI*, vol. 2]. Una stimolazione del genere è così efficace che, solo agitando un sonaglio fatto di una zucca vuota e assumendo determinati atteggiamenti, può indurre un'esperienza visionaria in soggetti volontari, in ambiente religiosamente neutro (vedi il nostro articolo *Body Posture and the Religious Altered State of Consciousness. An Experimental Investigation*, in «Journal of Humanistic Psychology», 1984). Altri metodi comportano una derivazione sensoriale, come usano gli Shakers e i Battisti spirituali dell'isola Saint Vincent nel loro rituale funebre; oppure l'isolamento e il digiuno, come praticano gli Indiani Oglala e altre società; o digiuno e automortificazione, come nel rituale iniziatico degli Indiani delle Pianure, in cui gli adolescenti che cercano la visione, digiunano, si immergono in acque gelide e strisciano nudi su rocce frastagliate per conquistare uno spirito protettore. A metodi simili ricorrevano i mistici cristiani. Il monaco tedesco Suso (Heinrich Seuse, 1295-1366), per esempio, fu in grado di giungere a numerose visioni quotidiane nel corso di circa sedici anni, digiunando a lungo e dormendo in una stretta sottoveste, attraverso la quale alcuni chiodi gli penetravano nella pelle.

Anche un'intensa concentrazione, semplicemente associata a qualche tecnica respiratoria, può produrre visioni, come apprendiamo dal filosofo e mistico taoista cinese Zhuang zi (369-286). Zhuang zi parlò di un maestro chiamato Tzu-ch'i, che «sedeva appoggiato al bracciolo, fissando il cielo e respirando – assente e lontano». Colpito dai suoi mutamenti, il compagno gli chiese: «Cos'è mai questo? Puoi veramente fare di un corpo un albero inaridito e fare cenere della mente? L'uomo che ora si appoggia al bracciolo non è più quello che vi si appoggiava prima» (citato in Willard Johnson, *Poetry and Speculation of the Ṛg Veda*, Berkeley 1980, p. XXVII). Tzu-ch'i spiegava che in virtù di questo cambiamento era in grado di udire il sussurro della terra e del cielo.

Altre società, per indurre le visioni, impiegano droghe psichedeliche varie; uso che risale all'antichità e ha un'ampia distribuzione geografica. Funghi come l'ovolo malefico (*Amanita muscaria*) erano probabilmente noti ai paleosiberiani del Mesolitico (circa 8000

a.C.). L'America centrale e quella meridionale sono particolarmente ricche di piante contenenti alcaloidi, e molte società indigene li utilizzano ritualmente. Ma il loro impiego religioso risulta anche in tutti gli altri continenti. [Vedi *DROGHE PSICHEDELICHE*, vol. 5]. Di primo acchito, l'uso di droghe psichedeliche sembrerebbe il modo più facile di indurre la *trance*, ed è per questo che molti Indiani dell'America settentrionale le rifiutano. Come disse sdegnosamente Cervo Zoppo, «Anche il garzone del macellaio al suo bancone avrà una visione dopo aver mangiato il peyote» (*Lame Deer*, cit., p. 64). In realtà, tuttavia, le cose non sono così semplici. Molte di queste sostanze portano a una condizione indiscriminata di eccitazione, e vedere la visione giusta richiede un adeguato allenamento. Gerardo Reichel-Dolmatoff, nel suo *Amazonian Cosmos* (Chicago 1971), discute appunto l'uso di *Banisteriopsis caapi* da parte degli Indios Desana (America meridionale). Racconta che, durante l'eccitazione, lo specialista religioso desana deve riuscire a vedere la Via Lattea come una strada, le colline e gli stagni come le case comunitarie degli spiriti e gli animali come un popolo. Chi non è in grado di andare così lontano nelle sue visioni vede solo nuvole e pietre, «e gli uccelli ridono di lui». In un altro esempio riferito da Reichel-Dolmatoff, durante un rito comunitario della stessa società, gli uomini assumono la droga e il sacerdote, che se ne è astenuto, parla con loro durante le loro visioni.

**Forma delle visioni e tipo di società.** Sembra che la neurofisiologia dell'esperienza visionaria resti la stessa nelle diverse culture. Né varia granché la forma in cui viene espressa, se si considerano le religioni di un tipo particolare di società, per esempio le società agricole. Notevoli differenze appaiono, invece, paragonando l'espressione religiosa di differenti tipi di società, per esempio quelle agricole e quelle venatorie. Ci sono, ovviamente, esempi sincretistici, poiché le società si trasformano e, con loro, le rispettive religioni. Ma certi caratteri fondamentali sono ancora riconoscibili.

(Nei testi che seguono, viene usato il «presente etnografico» per trarre esempi da società non occidentali, benché in molti casi i rituali citati siano scomparsi con la conquista e la missionarizzazione aggressiva dell'Occidente).

***Visioni dei cacciatori-raccoglitori.*** Il modo di vita del cacciatore-raccoglitore rappresenta il più antico e significativo degli adattamenti umani. Per oltre un milione d'anni, prima che fosse introdotto qualsiasi tipo di coltivazione, i nostri antenati furono cacciatori e raccoglitori. Società come queste, tuttora esistenti, hanno esperienze visionarie di vario genere, che implicano un uso complesso e raffinato dello stato ipnotico religioso. I cacciatori-raccoglitori vedono gli aspetti ordinari e straordinari della realtà strettamente intrecciati, realmente coesistenti nel tempo e nello spazio, come ebbe a definirli un vecchio pigmeo della foresta alluvionale del fiume Ituri (Zaire). Tutti gli adulti possono agevolmente passare dalla vista della realtà ordinaria a quella del suo aspetto non ordinario, purché l'abbiano appreso in precedenza, generalmente in occasione dei riti iniziatici. Nella sfera sacra un uomo può vedere gli «spiriti», ossia gli aspetti straordinari delle pietre, delle montagne, delle acque e del vento, delle piante, degli insetti e degli animali. Può vedere gli spiriti dei non nati, e ne porterà uno a sua moglie prima che gli partorisca un figlio. Quando fervono i preparativi di una festa, o durante una danza risanatrice, gli spiriti dei morti si affollano intorno, e bisogna invitarli a prenderne parte. Lo spirito di una persona cara può apparire per insegnare una canzone, un gioco o un nuovo rituale. Può capitare che lo spirito di un assassino indugi sulla tomba della sua vittima, e che esseri strani mettano in guardia dai pericoli i viventi. Se uno di essi entra nel corpo di qualcuno e vi dimentica un osso, quello cade ammalato; l'osso resta però visibile al guaritore, che lo estrae risucchiandolo, grazie a un rituale terapeutico. Taluni riferiscono anche di strani vicini, per esempio i «senza ginocchi» dei San, esseri che catturano il sole al tramonto e lo uccidono. Dopo averlo cotto, lo mangiano e ne gettano una scapola verso est, dove infine tornerà a sorgere.

Ma l'esperienza visionaria istituzionalizzata più spettacolare dei cacciatori-raccoglitori è il viaggio dello spirito, espressione perfetta del modo di vita del cacciatore, in cui l'iniziativa individuale è di capitale importanza. I Pigmei intraprendono il viaggio «attraversando un fiume». Sull'«altra sponda» è possibile visitare il regno degli spiriti dei morti, dove tutto è rovesciato, pur serbando lo stesso ordine dell'esistenza terrena. Secondo i Kung San del deserto del Kalahari (Africa meridionale), il grande dio era solito calare una corda dal cielo perché il guaritore si arrampicasse per fargli visita. Oggigiorno, tuttavia, durante la danza risanatrice, i guaritori soffiano fuori il loro spirito facendolo volare sulla prateria, mentre il loro corpo giace inanimato, perché più nulla lo sostiene. Là vanno per vedere gli spiriti dei morti, o il grande dio, oppure forse per ordinare a un leone che finisca di disturbare la gente ruggendo nella notte. Un guaritore australiano, assumendo l'aspetto di uno scheletro, e ridotto un postulante alla misura di un neonato, lo infila in un sacchetto e lo porta con sé fino al cielo. Quindi, postosi a cavalcioni sull'arcobaleno, si arrampica a forza di braccia e, in prossimità del culmine, scaglia il giovane nel cielo. E questo fa parte della sua iniziazione. Uno sciamano degli Inuit nuoterà a torso nudo fra le rocce

per cercare nell'oltretomba Tornassuq, lo spirito della terra, e chiedergli ragione delle recenti disgrazie del suo gruppo. Altri viaggi dello spirito, come narrano gli Indiani dell'America settentrionale, hanno lo scopo di ricuperare un'anima perduta, per la cui assenza il possessore cade ammalato.

Nelle società dei cacciatori-raccoglitori le esperienze visionarie adempiono varie e importanti funzioni. A livello individuale, una visione dona forza e benessere, oltre che eloquenza, potere di curare, di presagire e di proteggere il gruppo dai pericoli esterni. Nella comunità, le visioni sono inserite in molti rituali. Un viaggio dello spirito, ad esempio, è un'importante evento comunitario. Quando uno sciamano degli Inuit si mette in viaggio, tutto il villaggio è presente, e tutti sono là di nuovo quando ritorna e racconta le proprie avventure. Fra i Salish, tribù indiana dell'America settentrionale, la drammatizzazione del viaggio in una canoa fantasma, alla ricerca di un'anima perduta, è uno spettacolo indubbiamente suggestivo. Quanto si percepisce attraverso una visione viene raffigurato sulle pareti di una grotta o su rocce, dipinto su una corteccia o scolpito su un osso, perché sia visibile a tutti. Per qualche tempo, questa iconografia innovativa resterà limitata al gruppo che l'aveva originata, ma, non vincolata a una tradizione scritta, finirà per estendersi ai gruppi vicini e persino a un'area culturale più ampia, rinvigorendo ininterrottamente la vita religiosa.

***Visioni degli orticoltori.*** Circa dieci o dodicimila anni fa, gli esseri umani incominciarono a coltivare il loro cibo, invece di limitarsi alla raccolta. Le aree coltivate non erano niente di più che orti, da cui il nome dato a quelle remote comunità. Gli orticoltori seguitarono anche a cacciare, in modo più o meno estensivo, secondo l'ecologia della regioni. Mentre la tradizione europea non conserva memoria di un passato di cacciatori-raccoglitori, l'orticoltura appare nella storia documentata. Quanto conosciamo delle società celtica, germanica e greca indica, appunto, il loro carattere orticolo. Società di questo tipo sopravvivono nel Sud Est asiatico e, soprattutto, nell'America centrale e meridionale. Le loro visioni hanno molto in comune con quelle dei cacciatori-raccoglitori, ma non tutti gli orticoltori apprendono i comportamenti adatti. Risulta invece una tendenza più o meno pronunciata degli operatori religiosi ad assumere il ruolo spirituale esercitato da tutti i maschi cacciatori-raccoglitori.

Rispetto a questi ultimi, in varie società orticole il viaggio dello spirito subisce mutamenti significativi. Le loro leggende parlano di viaggi completi, al pari di quelli della civiltà precedente: parlano del dio germanico Odino che viaggia per la terra, di un famoso guaritore dei Guaraní (America meridionale) che fa visita alla Prima Donna, nel suo giardino di mais collocato nel mitico Oriente. Ma agli orticoltori non è consentito esplorare impunemente regioni così remote. Come Orfeo non può riportare Euridice dall'aldilà, nessun Akwē-Shavante amazzonico può mai visitare il villaggio degli spiriti dei morti, neppure se gli spiriti dei suoi cari si offrono benignamente di condurvelo. Gli orticoltori, invece, si impegnano in un'esperienza più limitata, un viaggio reale che culmina nella visione desiderata. Gli iniziati dei misteri Eleusini, nell'antica Grecia, scendevano in caverne; gli Indios Huichol (Messico) viaggiano per la terra alla ricerca di peyote; gli scintoisti scalano il monte Fuji. Della stessa natura è anche la ricerca della visione e dello spirito protettore presso gli Indiani dell'America settentrionale. Il viaggio dello spirito può anche venire interamente delegato ad altri, come quando gli Indios Yąnomamö (Brasile) incaricano i loro amici, gli spiriti in miniatura ***kukura***, che vivono sotto le pietre e nelle montagne, di andare nei villaggi nemici per mangiarvi le anime dei bambini (vedi Napoleone A. Changnon, *Yanomamö. The Fierce People*, New York 1977). Le visioni prendono forma in pitture rupestri, incisioni, ricami e creta. Esse investono il praticante non solo di prestigio personale, ma anche del potere che porta al successo nelle guarigioni, nella caccia e nella guerra, tutto al servizio della comunità.

***Visioni dei pastori nomadi.*** Le società nomadi-pastorali si presentano in una quantità di adattamenti diversi. Alcune di esse ebbero origine dai cacciatori che vivevano con mandrie di animali selvaggi, come le renne, o da quelli provvisti di altri animali, come i cavalli, che si sviluppavano poi in mandrie addomesticate. Altre società nomadi-pastorali sorsero come ampliamento di quelle agricole, altre ancora si svilupparono in società nelle quali solo gli uomini erano pastori, e le donne erano dedite alla terra. Nelle esperienze visionarie dei pastori nomadi si riflettono le differenze delle loro origini.

Tra i mandriani di renne, per esempio, come gli Evenki (Siberia settentrionale), perdura la dimensione sacra pienamente riconosciuta del cacciatore, benché accessibile solo allo sciamano. Nelle sue visioni, lo sciamano alza lo steccato che circonda il territorio del suo clan e lo protegge dagli sciamani nemici. Comunica con gli spiriti regnanti, i «signori» delle acque, delle montagne, delle foreste e delle specie animali. Nei suoi viaggi dello spirito, guida le anime in partenza per gli Inferi, e chiede alla Signora di quel mondo che conceda loro di entrarvi. Viaggia anche nel mondo superiore, dove fa visita allo Spirito dell'Avo e allo Spirito supremo, signore della vita di tutti gli animali e delle piante, ed anche allo Spirito del sole, della luna, delle

stelle, del tuono, delle nubi, dell'alba e del tramonto. Conosce anche la strada per il deposito dei non ancora nati, sorvegliato dall'Orso. Padroneggia, inoltre, l'arte del viaggio delegato: inghiottisce gli spiriti suoi aiutanti e li manda poi fuori a cacciare uno spirito apportatore di malattie o a combattere uno sciamano nemico. Lo sciamano siberiano è un guaritore e un divinatore, e le mirabili rappresentazioni rituali delle sue visioni erano, fino alla loro distruzione da parte delle autorità sovietiche, nel cuore della vita della sua società. [Vedi *SCIAMANISMO*, vol. 2].

Ma le tradizioni sono dure a morire. I nomadi a cavallo ungheresi, per oltre un millennio tagliati fuori dalla propria area culturale nell'Asia interna, convertiti al Cattolicesimo dall'anno 1000, con un'economia radicalmente mutata, serbano tuttora una tradizione sciamanica, con un *táltos* (sciamano) che combatte l'altro in battaglie visionarie e «donne sapienti» in grado di scorgere gli spiriti dei morti.

Passando ad esaminare le società nomadi-pastorali legate in modo particolare all'agricoltura, ci lasciamo alle spalle il mondo visionario dei cacciatori. I Dodoth nilotici, ad esempio, le cui donne coltivano mentre gli uomini attendono al bestiame – un modello che si trova solo in Africa – hanno un unico dio. Questo dio è così remoto e indeterminato che poco si sa di lui. Egli comunica con gli umani per mezzo di messaggeri, come le stelle cadenti, e nessuno sciamano gli ha mai fatto visita, sebbene i suoi fedeli gli inviino buoi sacrificali. Lo specialista rituale più importante tra i Dodoth è il divinatore, i cui oracoli hanno un carattere letterale: «[Lomotin] vedeva piovere in sogno, poi vedeva sacrificare un bue rosso e, una volta sveglio, sapeva che il sacrificio di un bue simile avrebbe portato la pioggia. E, misteriosamente, era nel giusto» (Elizabeth Marshall Thomas, *Warrior Herdsmen*, New York 1965, p. 173).

Per i Tuareg, nomadi del Sahara e nominalmente islamici, Dio (Allāh) è ugualmente un osservatore lontano, che invia come messaggeri gli spiriti dei santi islamici, o angeli, identificati spesso con il lampo. In un vago schema di religione preislamica, i Tuareg hanno a che fare con spiriti chiamati *kel asouf*, che si attaccano ai capelli, aiutano a divinare e si vedono lottare l'uno contro l'altro.

Il complesso del messaggero è una reminiscenza della tradizione ebraico-cristiana, e, infatti, sia l'Ebraismo che l'Islamismo hanno le loro radici nella pastorizia nomade. Gli angeli messaggeri abbondano nelle Scritture ebraiche quanto nel Nuovo Testamento, da quello che parla ad Agar, madre di Ismaele, alla schiera celeste che annuncia la nascita di Gesù e all'angelo dai capelli bianchi e dalla cintura d'oro che appare a Giovanni, secondo l'*Apocalisse*. Dei numerosi contatti di Maometto con l'angelo Gabriele si è già detto altrove. [Vedi *ANGELO*, vol. 1].

Si parla di viaggi dello spirito sia riguardo a Mosè che riguardo a Maometto: il primo sale al monte Sinai e vi incontra Dio, il secondo si leva nella notte, ascende al cielo e conversa con Dio. Accenni di esperienze del genere si trovano anche nel Nuovo Testamento: «Allora Gesù fu condotto dallo Spirito nel deserto per essere tentato dal diavolo. E dopo aver digiunato per quaranta giorni e quaranta notti, ebbe fame. Il tentatore allora gli si accostò» (*Matteo* 4,1-3).

Il viaggio dello spirito fu più tardi ripreso dai mistici islamici sufi. Il primo di loro a fare un resoconto personale di queste esperienze fu Najm al-Dīn (circa 1145-1223), il famoso mistico e maestro della città di Khorezm, ora Khiva (Uzbekistan), all'epoca importante centro di cultura. Tra le sue molte esperienze mistiche, egli riferisce le visioni di Maometto, oltre a numerosi viaggi dello spirito (*Die fawā'ih al-ǧamāl wa fawātiḥ al-ǧalal des Naǧmuddīn al-Kubrā*, traduzione tedesca di Fr. Meier, Wiesbaden 1957). Quelli per Kubra non erano viaggi metaforici, ma del tutto reali. Egli sperimentava la sensazione di sollevarsi in aria, di essere portato in alto dagli angeli e di volare. Non era il suo corpo a volare, ma «lui stesso, il suo cuore o sacro spirito, che abbandonava il corpo attraverso un buco sul fianco destro, aperto con la formula della contemplazione di Dio». Una volta in cielo, egli incontrava in vari punti le caratteristiche di Dio e via via le incorporava nel proprio essere. Kubra, che viaggiava molto, portando con sé nell'Asia interna le idee classiche greche e cristiane medievali, senza dubbio conosceva qualcosa anche dei mistici ebraici del tempo, come Mosheh ben Naḥman (Namanide) e forse anche di Francesco d'Assisi.

Dall'inizio del XIII secolo, peraltro, il misticismo non faceva più parte della cultura popolare europea, essendo piuttosto diventato appannaggio degli intellettuali, le cui esperienze mistiche erano volte all'illuminazione personale. Mosheh ben Naḥman fu appunto criticato per aver divulgato il misticismo fra le masse, cosa che diede origine ai visionari, seguiti ciecamente dai creduloni. La premessa di Tommaso d'Aquino che le visioni sono un ponte gettato raramente fra l'umano e il divino va vista in questo contesto. Appena due generazioni più tardi, Suso metterà in guardia alcune suore dal tentare qualsiasi esperienza mistica, sebbene egli stesso fruisse di frequenti visioni. Una volta, caduto in deliquio, «gli sembrò in una visione di essere condotto in un coro, che stava cantando la Messa. Molti delle schiere celesti erano in quel coro, inviati da Dio, e stavano intonando una melodia celestiale. Ed

era una melodia nuova e gioiosa, mai udita prima, e tanto dolce che l'anima quasi si scioglieva per la grande gioia» (Suso, *Briefbüchlein*).

I mistici vennero ben presto a trovarsi in contrasto con l'ortodossia in tutte e tre le tradizioni monoteistiche, e, nel giro di un secolo, si ebbero sia francescani che sufi processati per blasfemia. Le tradizioni pagane ancora presenti nella cultura popolare, con le leggende del cacciatore selvaggio e i sabba delle streghe, degenerarono in mancanza di un'istituzionalizzazione o del supporto della società più ampia, e infine furono cancellate dall'Inquisizione.

***Le visioni degli agricoltori.*** Quando gli esseri umani si dedicarono a coltivare aree sempre più ampie e ad esercitare assiduamente un controllo sul loro habitat, l'istituzionalizzazione dell'esperienza visionaria scomparve del tutto. Anche i casi spontanei vennero soffocati, avvertendosi in essi una minaccia alla tradizione scritta. Avviene anche oggi, ad esempio, che non sia facile ottenere dalle autorità vaticane il riconoscimento di un nuovo santuario, poiché raramente si dà credito alla testimonianza di visioni «autentiche». L'esperienza predominante nelle religioni delle grandi società agricole, come la religione popolare cinese, il Cristianesimo e l'Induismo, è invece la possessione dello spirito. (Vedi *POSSESSIONE SPIRITICA*).

***L'adattamento urbano.*** La situazione dei centri urbani moderni è simile a quella delle religioni agricole. Ampi movimenti urbani come il Pentecostalismo, o l'Umbanda, un culto di guarigione afro-brasiliano, ed anche alcune «nuove religioni» giapponesi, fanno affidamento sulla possessione. Se ha luogo qualche visione, è al di fuori del contesto religioso, quale fu il caso delle esperienze di catalessi studiate dal medico Raymond A. Moody, Jr.

In generale, sembra che quando gli esseri umani svilupparono i vari adattamenti del loro *habitat*, al di là di quelli della caccia e della raccolta, la frequenza e la ricca varietà dell'esperienza visionaria del loro mondo incominciò a ridursi. Per la verità, questa riduzione sembra proporzionalmente inversa al loro controllo sull'habitat; ossia: con un maggior controllo sulla realtà ordinaria viene a mancare la padronanza della dimensione sacra espressa nelle visioni. Nel viaggio dello spirito, l'iniziativa è degli esseri umani; nella possessione spiritica gli umani sono manovrati. L'istituzionalizzazione dell'esperienza visionaria ne affretta la scomparsa – e in Occidente si conclude con i mistici. Tuttavia, siccome la capacità biologica che abbiamo descritto resta intatta, possiamo assistere a una rinascita di tutte le forme di estasi, data la maggiore disponibilità di tempo libero consentita nell'era postindustriale. Sono tendenze evidenti nelle controculture sia degli Stati Uniti che d'Europa.

[Vedi *RIVELAZIONE, SOGNO*; *IEROFANIA*, vol. 1; *IMMAGINI E IMMAGINAZIONE*, vol. 4].

**BIBLIOGRAFIA**

A. Holl, *The Last Christian*, Garden City/N.Y. 1980, biografia di san Francesco secondo le più recenti ricerche. Santa Teresia, *Obras completas*, I-IX, Burgos 1915-1923 (trad. it. *Opere*, Roma 1950, 2ª ed.), contiene racconti delle esperienze mistiche di Teresa di Avila. Nell'opera intitolata *Castello interiore* è descritto il tentativo pionieristico di proteggere le consorelle dall'Inquisizione, indicando nella malattia una possibile causa delle visioni.

H.P. Duerr, *Dreamtime*, Oxford 1984 (trad. it. *Tempo di sogno*, Milano 1992): rassegna della preistoria e delle successive lotte della religione pagana in Europa, che implicarono un contatto con la dimensione sacra, con speciale riguardo al ruolo della donna. Le note a piè di pagina contengono abbondante materiale. Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam*, Chapel Hill 1975, studio sul Sufismo.

C. Castaneda, *The Teachings of Don Juan. A Yaqui Way of Knowledge*, Berkeley 1968 (trad. it. *Viaggio a Ixtlan. Le lezioni di don Juan*, Roma 1973), e *A Separate Reality. Further Conversations with Don Juan*, New York 1971 (trad. it. *Una realtà separata. Nuovi incontri con don Juan*, Roma 1973), benché non del tutto attendibili etnologicamente, sono ancora una vivida descrizione degli stati alterati della coscienza. J.G. Neihardt, *Black Elk Speaks*, 1961, rist. Lincoln/Nebr. 1979 (trad. it. *Alce Nero parla*, Milano 1988), narrazione autentica delle esperienze visionarie degli Indiani d'America secondo il racconto dello stregone degli Oglala Lakota. M. Harner, *The Way of the Shaman. A Guide to Power and Healing*, New York 1980, fornisce istruzioni per l'auto-sperimentazione sulla base delle informazioni ricevute direttamente dalle società indios dell'America meridionale. T. Pinkson, *A Quest for Vision*, San Francisco 1976, riesamina l'interesse della controcultura per questi esperiementi. R.A. Moody, Jr., *Life after Life*, New York 1975 (trad. it. *La vita oltre la vita*, Milano 1988), raccolta di casi di morte apparente.

FELICITAS D. GOODMAN

**VITA.** Nel corso delle varie epoche storiche, l'umanità ha sempre mostrato, attraverso miti, riti, istituzioni religiose e culturali e varie altre modalità di espressione simbolica, una preoccupazione centrale e dominante per la creazione, il prolungamento e la felice conclusione della vita. La verità di questa affermazione è dimostrata dal fatto che la maggior parte delle culture a noi oggi note possiede uno o più termini per indicare la vita, l'essere, l'esistenza oppure altri concetti analoghi, e questi concezioni hanno occupato una posizione centrale nella vita intellettuale di ogni tradizione. An-

che la lingua cinese, che non possiede un equivalente esatto del termine *vita*, ha un certo numero di altre parole per descrivere la sede della vita oppure la fonte del processo vitale (per esempio: *yu*, «essere», e la sua controparte, *wu*, «non essere»).

Tra l'impressionante schiera di termini utilizzati per indicare «vita», attestati sia nelle lingue antiche che in quelle moderne, potrebbero essere menzionati i seguenti esempi illustrativi: *nefesh/ruah* (in ebraico), *psyche/pneuma* (in greco), *spiritus* (in latino), *ātman/jīva/prāṇa/puruṣa* (in sanscrito), *'umr/'īshah* (in arabo) e *yiegh* (nella lingua dei Nuer).

L'identificazione della facoltà o della funzione che viene giudicata indicazione inconfutabile della presenza della vita in un organismo varia, naturalmente, da una cultura all'altra. Nel complesso, comunque, il segno della vita è stato alternativamente identificato con i segni tangibili della presenza del respiro, con la consapevolezza oppure con il funzionamento mentale, con il movimento fisico ovvero – nei moderni campi scientifici della fisiologia e della neurologia – con il battito del polso e con una attività cerebrale apprezzabile.

Tanto nelle culture arcaiche quanto in quelle storiche, la respirazione è più di qualsiasi altra singola funzione umana, probabilmente, quella cui si è fatto ricorso come il segno più sicuro per indicare la presenza della vita. Una ulteriore riprova di ciò ci proviene dal fatto che in molte lingue, sia antiche che moderne, le parole per indicare i concetti di «vita» e di «respiro» sono coincidenti. Una dimostrazione particolarmente interessante di questo fenomeno appare in uno dei più antichi testi religiosi induisti, la *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* (cap. 6), in cui viene presentata una discussione relativa a quale delle facoltà umane sia indispensabile per la conservazione della vita e tale disputa viene risolta in favore del respiro (*prāṇa*). [Vedi *RESPIRAZIONE*].

Tentando una rapida rassegna tra le religioni del mondo, si può notare che la maggior parte delle tradizioni attribuisce l'esistenza del mondo e di tutti suoi abitanti all'atto creativo di una divinità posta all'inizio dei tempi. Secondo numerose cosmogonie, provenienti sia dalle società tribali che da quelle più complesse, il creatore divino formò l'universo, così come oggi lo conosciamo, o partendo dal nulla oppure da qualche tipo di *materia prima* preesistente (per esempio acqua, terra, fuoco, mente, saliva umana, e così via). A causa delle sue origini divine, si ritiene dunque che il cosmo sia sacro, soffuso e insieme sostenuto dalle sacre energie della divinità creatrice.

In virtù di questo primordiale atto di creazione, la vita umana è fisicamente e spiritualmente collegata a quella del cosmo nel suo complesso. Vale a dire che il mondo umano è inserito all'interno di una dimensione cosmica della realtà, celestiale oppure divina, di natura personale o transpersonale, ed è permeato e diretto da questa. Di conseguenza, si ritiene che l'esistenza umana possieda una duplice dimensione: umana e divina, temporale e atemporale; va da sé, poi, che quest'ultima divina e atemporale risulta logicamente e metafisicamente precedente rispetto alla prima.

La maggior parte delle religioni e delle filosofie, inoltre, opera una distinzione qualitativa tra due modi o stili di vita contrastanti e reciprocamente escludentisi. Queste due categorie di esistenza sono state variamente caratterizzate come profano e sacro, impuro e puro, peccatore e redento, ignorante e illuminato, legato e libero, estraneo e autentico.

La prima categoria è pertinente alla vita in stato di separazione da Dio o, nell'ambito dei sistemi teistici, dalle divinità, oppure di opposizione al loro volere o, ancora, in opposizione alla legge naturale o al principio della realtà somma nei sistemi monoteistici (per esempio: il *dharma* nell'Induismo e nel Buddhismo, la *moira* o il *logos* nella Grecia antica e il *tao* in Cina e in Giappone). La vita in questo stato viene rappresentata come il regno del peccato e dell'ignoranza, della sofferenza e della miseria e della morte (legata, in alcuni casi, alla rinascita).

La scoperta del secondo e più salutare stato dell'esistenza (concepito come pienezza, integrazione fisica e spirituale, redenzione oppure liberazione) si realizza vivendo in conformità alla legge cosmica oppure al volere di Dio.

**Società primitive.** Dal punto di vista della maggior parte delle culture tribali, l'esistenza umana è considerata reale e piena di significato soltanto in quanto essa viene sperimentata come organicamente radicata nel regno divino dell'esistenza. Questo regno divino è concepito come la dimora celeste di Dio o delle divinità, oppure come il dominio indistinto degli antenati del gruppo. Il sistema di miti e simboli, di riti legati al culto e di costumi culturali che si produce intorno a questa concezione ha la funzione di preservare e di rafforzare la connessione tra il mondo umano e quello divino e, perciò, garantisce per gli uomini il senso della realtà e del valore che rende la vita non soltanto tollerabile, ma anche piena di significato.

Gli Aborigeni della Terra di Arnhem, in Australia, credono che il mondo esista fin dall'inizio: mancavano soltanto gli uomini. La vita umana si originò dalle peregrinazioni di un antenato primordiale e delle sue due sorelle. Costoro vagavano per la terra, si fermavano di tanto in tanto e avevano rapporti sessuali: in questo modo diedero origine al genere umano e ai vari emblemi totemici noti come segni del Sogno (il mondo quale

è attualmente). I popoli che abitano in questo territorio riportano l'origine di tutte le entità da cui è costituito il mondo in cui vivono all'indietro, in questa «età del sogno». In questa epoca mitica e senza tempo, dunque, la vita del mondo fu stabilita così come la conosciamo.

Secondo la popolazione di Ceram, nelle isole Sulawesi, gli uomini nacquero dalle banane che crescevano alle pendici di una montagna sacra. Tutti gli esseri viventi, insieme ai diversi generi alimentari e a molte altre fonti di ricchezza, derivarono dal sacrificio (letteralmente «assassinio») di una ragazza in forma di noce di cocco, Hainuwele, e in particolare dalle varie parti del suo corpo che erano state sepolte nella terra circostante. Da quel momento, le parti del corpo di Hainuwele diventano fonte di sostentamento per tutte le creature viventi. Ma questo assassinio primordiale fu anche la causa dell'avvento della morte. Per questo motivo la morte viene considerata una necessaria precondizione, anteriore alla creazione e alla conservazione della vita.

Secondo i Nuer, una tribù di allevatori di bovini stanziata nel Sudan, la vita è concessa all'universo e a tutti i suoi abitanti dallo spirito cosmico (Kwoth), che viene talora invocato come «spirito del cielo», oppure come «nonno dell'universo», oppure ancora come «spirito che creò gli antenati». Allo spirito onnipresente del cielo viene attribuita la creazione del mondo e dei suoi frutti ed è legata la determinazione dell'ordine delle sue attività. Dal suo alto piedistallo, egli osserva e punisce le azioni umane e sorregge l'ordine morale dell'universo, che governa tutta la vita.

Accanto a questa figura centrale, esistono numerosi spiriti più piccoli e più localizzati (*kuth*), del cielo, dell'atmosfera, della terra, grazie ai poteri di mediazione dei quali le energie vitali di Kwoth vengono trasmesse fino agli animali e agli uomini. In modo specifico, questa trasmissione del potere viene realizzata attraverso l'uccisione e la divisione della carne e del sangue del bue, antenato totemico dei Nuer. Anche la nascita implica una temporanea separazione dallo spirito primordiale; la morte, d'altro canto, è il ritorno dell'anima individuale al grande spirito e al suo quasi completo isolamento dal regno della vita. I morti sono trasformati in fantasmi al momento della morte, ma mantengono la capacità di tornare in vita nei sogni, nelle visioni e in vari tipi di sventure.

**Ebraismo.** Nel *Libro del Genesi*, il mondo è creato dal *fiat* divino. Per il compilatore della tradizione jahvista (J) la vita proviene da Dio. Egli soffia il respiro della vita (Gn 2,7) nelle narici dell'organismo umano fino a quel momento inerte. Il redattore dei materiali sacerdotali (P), invece, in accordo con la maggior parte della tradizione ebraica, identifica il fondamento della vita umana nel sangue (Lv 17,14).

I redattori dei vari libri delle sacre Scritture ebraiche sono in genere concordi sul fatto che la relativa lunghezza della vita sia determinata dalle virtù e dai vizi umani. Il peccato di Adamo non ha attirato sulla razza umana la morte, ma piuttosto la brevità della vita, i dolori del parto e la vergogna della sessualità. Dio è il padrone della vita e della morte in virtù del suo sommo dominio sul libro della vita.

Nell'Ebraismo classico, perciò, la vita rivela la sua presenza attraverso il respiro (*ruaḥ*) e il sangue. Dio è perciò l'essere vivente prototipico, la cui vita è eterna, mentre l'esistenza di tutti gli esseri e di tutte le entità create è fragile e deperibile, «come l'erba del prato» (Sal 103,15; Is 40,6). La vita veramente vigorosa e autentica è piena di speranza, con possibilità di crescita fisica e spirituale; una tale vita è perciò aperta al futuro.

La vita di Dio si manifesta attraverso l'azione e la creatività. Egli è il creatore e quindi il signore della vita (Gb 43,14ss.). Vivere in un atteggiamento di ribellione contro il suo volere equivale a sperimentare la morte durante la vita (Gb 3,11-26; Gv 4,9). Una esistenza come questa sarà piena, al suo interno, di sventure e di miseria, anche se essa può essere favorita da circostanze esterne.

La percezione che la morte è il destino di tutti gli esseri viventi implica necessariamente la questione del valore ultimo della vita e dei suoi vari aspetti (Sir 1,1-11): si giunge, in ultima analisi, alla conclusione che coloro che vivono sottomessi alla volontà di Dio potranno aspettarsi di avere una vita lunga e felice e, alla fine, di essere accolti dai loro padri (Gn 15,15; Gb 42,17). Tutti gli uomini, perciò, affrontano la scelta tra la via della vita e la via della morte (Prv 5,6; 14,12).

Secondo la convinzione dell'Ebraismo antico, la vita di Israele viene mantenuta e rivitalizzata attraverso il sacrificio. La comunità di Israele, nel suo complesso, si appropria del potere divino contenuto nell'offerta sacrificale e partecipa della santità prodotta dal sacrificio. Nello stesso modo, mediante il sacrificio offerto a Dio, anche il sacrificante rafforza sia la natura di Dio sia, attraverso la sua rivitalizzazione, quella del mondo e dei suoi abitanti. [Vedi *SACRIFICIO*, vol. 2].

Negli scritti dei grandi profeti di Israele, la vita è il naturale e inevitabile risultato della giustizia, dal momento che l'ebreo fonda sulla giustizia la sua fiducia nella vita. Una tale convinzione si fonda sul patto tra Dio e il suo popolo e viene conservata dal fedele adempimento dei termini del patto da entrambe le parti.

**Cristianesimo.** L'esatta comprensione del concetto di vita presente nel Nuovo Testamento poggia sulla precisa intuizione della distinzione tra una semplice

esistenza, o vita naturale (*bios*, secondo l'uso diffuso presso gli antichi Greci), e una vera o autentica esistenza in Cristo. In prima istanza, la vita umana è finita, fragile e mortale. Così come nell'Antico Testamento, essere vivi significa possedere la capacità di svolgere la funzione che ciascuno si propone e di agire efficacemente (At 7,38): di essere, così, in buona salute (Mc 5,23).

Mentre la vita animale è sostenuta dall'alimentazione, la vita umana dipende dalla continua presenza dell'anima (*psyche*), oppure dal soffio vitale (*pneuma*), che sono in ogni caso un dono di Dio. Dal momento che Dio è l'unico essere che possiede la vita in modo innato (Gv 5,26) e, perciò, da solo vive eternamente, ne consegue che tutte le creature viventi derivano la loro esistenza da lui. In riconoscimento del fatto che la vita è una concessione divina, il credente non vive per se stesso, né primariamente per i propri simili, ma per il suo creatore e redentore (Ap 14,7ss.; Gal 2,19). Colui che vive per il proprio piacere egoistico, alla fine sarà nel peccato e nella morte (2 Cor 5).

Mentre la vita di redenzione è accessibile al presente in quanto conseguenza dell'affermazione di un nuovo regime di fede grazie alla resurrezione di Cristo come secondo Adamo (1 Cor 15,20ss.), la sua completa realizzazione giungerà soltanto alla fine dei tempi, quando Cristo aprirà il regno di Dio e, in questo modo, porrà «tutti i suoi nemici sotto i propri piedi». L'ultimo nemico a essere distrutto sarà la morte (1 Cor 15,24ss.). Per il tempo presente, i cristiani devono limitarsi alla fede nei segni del completamento futuro, segni che si presentano attraverso il messaggio della vita e dell'amore (1 Cor 13,12) e alla speranza in quel giorno nel quale tutti i credenti giungeranno a una completa realizzazione della vita in Cristo (2 Cor 5,8; 1 Cor 15).

Poiché la vita nella sua forma più autentica e più efficace poggia nel futuro, oltre la morte, allora tutto l'attuale comportamento non è altro che una preparazione per quella eventualità. In ultima analisi, comunque, questa forma indistruttibile di vita è il risultato della grazia divina (Gv 3,16; Rm 8,1-11), estesa a coloro che si pentono dei peccati del passato e accettano la promessa della salvezza (Lc 13,3; At 2,38; Rm 2,4). La dottrina dell'immortalità dell'anima è apparentemente estranea al Nuovo Testamento. [Vedi *ANIMA*, vol. 1].

In contrasto con la visione della vita dell'Antico Testamento, gli autori del Nuovo Testamento dichiarano che la vita autentica è basata non tanto sulla natura di Dio in generale, ma piuttosto sull'espressione da parte di Dio del suo amore e della sua compassione per le sofferenze dell'umanità e sulla sua prontezza nel dimenticare e nel redimere tutti coloro che cercano la sua sollecitudine attraverso la vita, la morte e la resurrezione del suo unico figlio, Gesù, il Cristo (Gv 3,16; 1 Pt 1,18s.). Secondo Paolo, la perfetta realizzazione dei benefici della «vita in Cristo» avverrà soltanto dopo il giorno della resurrezione. La vera vita, perciò, può essere acquisita nel tempo attuale soltanto nella forma della speranza (Rm 5,1-11; 1 Cor 15). Mentre la lettera della legge uccide (cioè distrugge la libertà della vita nello spirito), lo spirito dà la vita (2 Cor 3,6). Dove è presente lo spirito, là si trova la vita, eterna e indistruttibile (2 Cor 3,17ss.). Questa vita è incarnata e offerta attraverso la parola predicata (*kerygma*), il «potere di Dio per salvare tutti coloro che hanno fede» (Rm 1,16).

Secondo Agostino, l'ampio panorama degli esseri viventi è differenziato dal creatore divino secondo un ordine gerarchico dell'esistenza. Al livello più basso ci sono forme di vita semplicemente nutritive, come le piante, prive di sensibilità e di consapevolezza. Poi vengono le forme sensibili di vita, prive di intelligenza o di anima, come gli animali terrestri, gli uccelli e i pesci. Al terzo posto è l'uomo, che è collocato all'apice dell'ordine creato da Dio, in virtù del fatto che possiede intelligenza e volontà. Infine, trascendente all'uomo, la cui vita è condizionata dalle vicissitudini del cambiamento e della morte, c'è l'eterno, immutabile, l'assoluto esistente, Dio, «che è la saggezza personificata».

Per Agostino, come per gli altri scrittori cristiani che lo seguono, Dio deve essere concepito come vivente, ma in un senso estremamente eccezionale e, invero, assoluto. Egli possiede la capacità di dare la vita alla moltitudine delle creature che abitano il mondo. È l'immenso e inesauribile serbatoio del potere dal quale derivano la loro esistenza tutti gli altri esseri viventi. Egli è, in breve, l'alfa e l'omega, la fonte e il luogo di riposo finale per tutti gli esseri viventi.

**Induismo.** Nei Veda, la parte più antica dei testi sacri induisti, la creazione del mondo vivente è attribuita a diversi agenti divini o entità cosmogoniche, che peraltro, nelle varie dottrine sulla creazione, non sembrano affatto spinti a protendersi verso la materia. Si crede che il cosmo sia stato originato dal sacrificio primordiale di un primo uomo cosmico (*Puruṣa*) e che la distribuzione delle parti del suo corpo lungo tutto l'universo abbia formato il sole, la luna, le stelle, il cielo, la terra e così via (*Ṛgveda* 10,90). Secondo un altro mito, l'universo nacque dal misterioso respiro, privo di soffio, di «Quell'Uno» (*tad ekaṃ*), all'interno del regno dove «non c'era né l'esistenza né la non esistenza» (*Ṛgveda* 10,12), oppure ancora il mondo è nato dalla frammentazione di un «Embrione d'oro» primordiale (*hiraṇyagarbha*) fluttuante sull'oceano cosmico (*Ṛgve-*

*da* 10,121). Almeno un saggio espresse scetticismo sul fatto che le origini del mondo potessero essere note anche alla divinità più elevata (*Ṛgveda* 10,129,7).

Nei *Brāhmaṇa*, manuali liturgici usati dai sacerdoti brahmani, la creazione dell'universo e dei suoi innumerevoli abitanti è attribuita a un dio supremo, Prajāpati («signore delle creature»). Nelle tradizioni più tarde, attestate nei poemi epici induisti e nei *Purāṇa*, il processo vitale viene articolato in tre livelli (creazione, durata e distruzione), ciascuno dei quali è causato e sorvegliato da una specifica divinità, rispettivamente: Brahmā, Viṣṇu e Śiva, ai quali ciascuno stadio è stato assegnato.

Nelle Upaniṣad, che costituiscono la base scritturale del Vedānta, il punto focale si sposta dalla cosmologia alla psicologia spirituale, dalle cause dell'origine e dagli effetti dell'universo alla nascita, morte e rinascita dell'anima umana (*ātman*). È proprio in questa sede che le dottrine induiste del *karman* e della rinascita trovano la loro forma più completa. Secondo la visuale del Vedānta, l'esistenza delle creature (inclusa quella delle divinità) è il diretto risultato dell'azione (*karman*) svolta nelle vite passate, in uno stato di ignoranza metafisica (*avidyā*). Questa ignoranza, che pervade l'esistenza di tutte le creature ed è la causa della trasmigrazione (*saṃsāra*), deriva dalla confusione tra l'io finito ed evanescente (*jīva*) e l'io assoluto e immutevole dell'universo (*ātman-brahman*). Questo io fenomenico, che è, in sostanza, la personalità umana, è composto da cinque guaine o strati di facoltà, che sono responsabili dell'esistenza consapevole di una persona e che, se identificati egoisticamente con il fondamento ultimo della realtà, svolgono un ruolo fondamentale nel determinare la rinascita (*saṃsāra*). Il ripetersi ciclico delle rinascite è finito e la liberazione permanente viene raggiunta soltanto dopo che l'uomo è pervenuto a una conoscenza capace di trasformare (*prajñā*) l'identità profonda dell'io umano (*ātman*) e dell'io dell'universo (*brahman*).

La *Bhagavadgītā*, una altro testo fondamentale del Vedanta, tenta una sintesi tra la concezione vedica e quella upaniṣadica del mondo e dell'esistenza umana. La *Gītā* accetta l'idea che la vita del cosmo e di tutti i suoi abitanti sia il risultato delle attività formative di Dio (cioè di Kṛṣṇa). Kṛṣṇa è insieme il grembo dell'universo e il suo luogo di riposo finale (*Bhagavadgītā* 7,6). Egli è lo spirito primario (*puruṣa*), la fonte di tutti gli esseri (10,8), l'origine di tutte le creature (7,10; 10,39) e il padre universale che pianta i semi dai quali derivano tutte le entità viventi. Il mondo, d'altro canto, è il corpo di Dio (11,7). Tutti gli esseri sussistono in lui (9,6). Perciò tutti gli stati dell'esistenza derivano unicamente da Dio (10,5). Dal momento che Kṛṣṇa abita all'interno dei cuori di tutti gli esseri e che può ricorrere al suo potere celeste di creazione (*māyā*), induce tutti i viventi a ruotare (*saṃsāra*) intorno al ciclo della rinascita come se fossero su una macchina (18,61).

In quanto creatore e supremo sovrano dell'universo, Dio è anche l'incarnazione divina del tempo, il distruttore delle creature e dei mondi. È lui, non i guerrieri umani, a sconfiggere i nemici in battaglia. Gli uomini servono solamente in quanto strumenti di morte (11,32s.).

Se si considera il processo vitale *sub specie aeternitatis*, Dio progetta l'esistenza delle creature, momento dopo momento, in virtù della sua natura materiale (*prakṛti*) e per mezzo del suo potere magico (*māyā*). Egli inserisce lo spirito (*puruṣa*) nell'organismo fisico come base per sperimentare il piacere e il dolore. L'uomo, a sua volta, si appropria della natura materiale di Dio attraverso l'identificazione con i tre fili conduttori (*guṇa*) dell'esistenza umana (cioè la passione, l'apatia e la chiarezza mentale), piuttosto che con l'*ātman*, che è invece l'essenza spirituale della natura divina.

Gli uomini, perciò, sono limitati dai fattori della natura materiale. Il loro attaccamento a questi fattori, sulla spinta delle emozioni e dei desideri, li spinge a compiere azioni egoistiche (*karman*), che li obbligano a una forma di ignoranza erronea che, perciò, li trascina dentro al cerchio della morte e della rinascita. Essi vi sono obbligati dalle loro proprie azioni passate e anche, paradossalmente, dal volere di Dio, che controlla il corso ultimo degli eventi in tutto l'universo.

Una volta che l'anima incarnata riesce a trascendere i tre fili conduttori che derivano dall'esistenza fisica, essa viene liberata dalla schiavitù della morte e della rinascita e, alla fine, raggiunge l'immortalità in Dio. Quelle persone che rinunciano ai frutti delle loro azioni e si sottomettono completamente al volere divino passeranno oltre la sfera della pena e della morte e arriveranno alla conclusione finale del processo vitale ciclico per godere la beatitudine eterna (*ānanda*) nella perfetta unione con la divinità.

**Buddhismo.** Lo stesso Buddha dichiarò che la ricerca delle risposte a tutte le domande metafisiche riguardanti la vita (L'universo è stato creato da Dio oppure è eterno? L'origine della nascita e della morte è attribuibile a un agente divino? L'anima umana sopravvive alla morte del corpo?) è dannosa per la ricerca umana di una pace duratura e della letizia. L'esclusiva *raison d'être* di tutta la sua vita e dei suoi insegnamenti fu la ricerca della causa della miseria umana e di un mezzo per la sua radicale estirpazione. In un certo senso, perciò, si potrebbe dire che il Buddha fu forse il primo a proporre una filosofia di vita.

Il Buddha dichiarò che l'esistenza umana è caratterizzata da tre segni o fattori distinti: precarietà (*anitya*), sofferenza o insufficienza (*duḥkha*) e, infine, impersonalità (*anātman/anatta*). Con questo insegnamento, il Buddha elimina alla base, con un solo colpo, la convinzione induista che il mondo vivente (*nāmarūpa*), con la sua miriade di creature che nascono e muoiono, è basato su una realtà unica, universale, eterna e immutabile (*ātman-brahman*).

Il Buddha accetta le due credenze induiste nel *dharma/dhamma* (la legge universale che governa le operazioni di tutto il mondo vivente) e del *karman* (il principio secondo il quale tutte le azioni svolte nel passato condizionano tutte le situazioni della vita attuale), ma ridefinisce radicalmente entrambi i concetti rifiutando la nozione di un'anima o di un io eternamente durevole e immutabile. Al posto della nozione vedanta di anima, *ātman*, egli afferma che la personalità umana è costituita da cinque aggregati (*skandha*) o gruppi di fattori fisici e psicologici che formano il centro della consapevolezza e della condotta dell'uomo. I cinque gruppi di fattori sono: 1) il corpo (*rūpa*), cioè il contesto fisico dell'esistenza sensibile; 2) i sentimenti (*vedanā*), o sensibilità fisiche e psicologiche; 3) il nesso percettivo (*samjñā*), da cui provengono le percezioni degli oggetti fisici; 4) i fattori mentali (*saṃskāra*), ossia le tendenze della mente e della volontà combinate insieme; e, infine, 5) la consapevolezza vera e propria (*vijñāna*), che è la proprietà della coscienza nel senso più pieno e personale del termine e il fattore che collega insieme gli altri elementi per formare una personalità unificata.

Sono questi cinque gruppi di fattori psicosomatici, perciò, che costituiscono l'apparato funzionale di tutti gli esseri viventi, le attività che bisogna tenere presenti per la nascita, l'esistenza, la morte e la rinascita di ogni persona. Né questi fattori sono considerati come entità reali e permanenti. Essi sono piuttosto delle componenti fisiche e mentali dell'esistenza che condizionano molte situazioni in cui una persona si trova a vivere entro ogni momento della sua consapevolezza. Infine, considerata sullo sfondo dell'uno, la realtà immutevole (cioè il *nirvāṇa*, «cessazione», o la *śūnyatā*, «vacuità»), gli aggregati o componenti della vita appaiono come una successione sempre fluttuante (e, perciò, irreale) di eventi psicosomatici.

Ma l'insegnamento del Buddha a proposito della natura dell'esistenza umana diventa pienamente comprensibile soltanto quando esso viene interpretato all'interno del contesto della dottrina della causalità o della legge universale del karman. Il punto di vista buddhista sulla causalità, sintetizzato in poche parole, è il seguente: «Quando questo è presente, quello viene a essere; dal sorgere di questo, quello sorge; quando questo è assente, quello non viene a essere; nel caso della cessazione di questo, quello cessa» (*Saṃyutta Nikāya* 2,28).

La legge della causalità, che governa il venire a essere e lo scomparire di tutte le forme di vita, è rappresentato dall'immagine della ruota della vita e della morte (*saṃsāra-maṇḍala*). La ruota è costituita da due aspetti che si intrecciano causalmente o che si uniscono come gli anelli di una catena di cause ed effetti. Ogni coppia di legami, nella catena, è dipendente, causalmente, da quello oppure da quelli a lui precedenti, e ciascuno, a sua volta, diventa una premessa che condiziona l'anello o gli anelli che lo seguono. In questo modo, i due aspetti dell'esistenza costituiscono un cerchio chiuso.

Di nuovo, se viene intesa in maniera adeguata, la dottrina della causalità (o di una comune origine) va vista non come un insieme di principi metafisici, ma come la base teoretica di un sistema terapeutico per mezzo del quale le infermità dell'esistenza sensibile possono essere diagnosticate e per le quali si può fornire un antidoto. Dopo avere così dimostrato che le miserie dell'esistenza (cioè la morte seguita dalla rinascita) derivano da una serie di condizioni circoscritte governate da uno stato di ignoranza (*avidyā*), la dottrina della causalità definisce i vari punti in cui la successione di sintomi posti causalmente in relazione tra loro può essere rotta e può ricevere una cura.

Secondo gli insegnamenti del Buddhismo, perciò, l'estremo obiettivo dell'esistenza umana è quello di eliminare tutti i desideri sciocchi, annullare le cause dell'ignoranza, della sofferenza e della rinascita, e perciò interrompere il ciclo sempre ricorrente della morte e della rinascita nella beatitudine del *nirvāṇa*.

**Conclusione.** L'*Homo sapiens* è quella creatura all'interno della biosfera che non soltanto esiste, ma è anche consapevole della propria esistenza. Ovvero, detto più chiaramente, egli è l'essere che realizza gli scopi della propria esistenza per mezzo dell'autoconsapevolezza. Il possesso da parte sua di questa facoltà dell'autoconsapevolezza gli dà la possibilità di utilizzarla per trascendere il flusso puro e semplice e il fluire dell'esperienza sensuale e di riflettere sulla natura della propria esistenza, delle proprie origini e sulla direzione che intende dare a esse. Perciò egli può immaginare altri stati ideali di esistenza che sono preferibili a quello in cui egli, in ciascun momento, si trova. Può, perciò, esercitare la propria volontà nello scegliere tra i diversi stati, nella speranza di portare quegli stati più vicino alla realizzazione.

Nella concezione dell'*Homo sapiens*, una sopravvivenza esclusivamente fisica non è mai stata una adeguata legittimazione della vita umana. Invero, si po-

trebbe dire che l'esistenza umana è ritenuta accettabile soltanto quando essa può essere sperimentata all'interno di un ordine significativo e finalizzato.

Per l'*homo religiosus*, una vita piena di significato è basata sulla fiducia che il mondo e tutte le creature che lo abitano sono opera di forze creative o di esseri divini, che, in alcuni casi, sono anche ritenuti coloro che forniscono un ambiente cosmico adatto alla crescita delle diverse specie, vegetale, animale e umana.

Gli uomini, perciò, guardano ovunque a un ordine di essere transumano per la rivelazione della struttura basilare dell'universo e della legge morale e spirituale che governano le sue varie operazioni. Anche la realizzazione di attività comuni come mangiare e defecare, lavorare e dormire, sposarsi e generare è esemplificata su modelli celesti oppure transtemporali. [Vedi *ARCHETIPO*, vol. 1].

È infine evidente dallo studio della storia delle religioni che vita e morte sono aspetti inestricabilmente connessi tra loro e facenti parte di una unica realtà e che tutti gli esseri sono soggetti alla legge inesorabile della mortalità. Con tutta probabilità, perciò, ogni istituzione religiosa e culturale che fa parte della struttura della vita sociale di un popolo (dal tempio o dalla chiesa alla famiglia e al sistema educativo, dai riti di fertilità e di pubertà alle cerimonie funebri e di celebrazione degli antenati) viene organizzata in risposta al riconoscimento universale che la finitezza e la morte sono realtà cui non si può sfuggire. La comunità religiosa riconosce queste e tutte le altre istituzioni nella convinzione che l'*élan vital* che circonda e nutre tutti gli esseri viventi può essere aumentato e che anche l'evento della morte può essere posposto o almeno che il rimanente periodo della vita può essere arricchito grazie proprio a quei riti e a quelle rappresentazioni.

Quasi tutte le tradizioni religiose, inoltre, distinguono tra uno stato imperfetto e, in definitiva, insoddisfacente, in cui è collocata l'esistenza umana e uno più soddisfacente, di lunga durata e appagante, successivo alla morte (variamente indicato come Cielo, Paradiso, Terra Pura, Terra dei Beati, stato di illuminazione oppure *nirvāṇa*), verso il quale si protende la vita umana, in risposta alle sue aspirazioni più elevate. Tra le religioni del mondo, le cosiddette religioni salvifiche (Ebraismo, Cristianesimo, Islamismo, Induismo e alcune sette del Buddhismo Mahāyāna) ritengono che l'accesso a questa esistenza *post mortem* più elevata, più pura e più duratura si realizzi sotto la forma di un dono oppure di un atto di grazia da parte di Dio o di un altro celeste datore di salvezza.

Ma riemerge, alla fine, la solita domanda: che cos'è la vita? Lo stesso atto di porre la domanda produce un iniziale senso di sconcerto e di perplessità. La dichiarazione di Agostino che diceva di sapere il significato del termine *amore* fintanto che non gli fosse stato chiesto di definirlo, potrebbe essere ripetuta a questo proposito. Quasi tutti coloro ai quali è stato chiesto di specificare il significato del termine *vita* potrebbero giustamente sentirsi offesi. Tuttavia, nell'osservare l'ampia lista di valori semantici che sono stati attribuiti alla parola «vita» nelle diverse lingue dell'umanità, si è inevitabilmente portati a concludere che nessun concetto preciso, distinto e universalmente accettabile si accompagna all'uso del termine. Invece, porre la questione porta con sé la sensazione che la vita sia una inesauribile miniera di misteri, un regno di novità che si perpetuano all'infinito, in cui la soluzione di ogni problema origina inevitabilmente una serie infinita di altre domande, che invitano la mente sempre in movimento e mai contenta dell'*Homo sapiens* a cercare ulteriori risposte aggiuntive o, almeno, a cercare modalità più raffinate, più morali e più salvifiche di porre la questione.

## BIBLIOGRAFIA

**Creazione**

H. von Dirtfurth, *The Origins of Life. Evolution as Creation*, San Francisco 1982.

Ph. Freund, *Myths of Creation*, New York 1965.

Ch.H. Long, *Alpha. The Myths of Creation*, 1963, Chico/Calif. 1983.

Barbara C. Sproul, *Primal Myths. Creating the World*, San Francisco 1979.

**Società primitive**

M. Eliade, *Birth and Rebirth. The Religious Meanings of Initiation in Human Culture*, London 1958 (*Rites and Symbols of Initiation. The Mysteries of Birth and Rebirth*, New York 1958, 1965; trad. it. *La nascita mistica. Riti e simboli d'iniziazione*, Brescia 1974).

M. Eliade, *Histoire des croyances et des idées religieuses*, I, Paris 1976 (trad. it. *Storia delle credenze e delle idee religiose*, I, Firenze 1979).

E.E. Evans-Pritchard, *Nuer Religion*, Oxford 1956 (trad. it. *Nuer. I modi di vita e le istituzioni politiche di un popolo nilotico*, Milano 1992).

M. Griaule, *Dieu d'eau. Entretiens avec Ogotemmeli*, Paris 1953 (trad. it. *Dio d'acqua*, Milano 1968.

**Ebraismo**

J. Pederson, *Israel. Its Life and Culture*, I-II, Oxford 1926-1947.

G. von Rad, *Theologie des Alten Testaments*, I-II, München

1957-1958 (trad. it. *Teologia dell'Antico Testamento*, I-II, Brescia 1972-1974).

**Cristianesimo**

R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen 1954, 2ª ed. (trad. it. *Teologia del Nuovo Testamento*, Brescia 1985).
G. Kittel e G. Friedrich (curr.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, I-X, Stuttgart 1933-1978 (trad. it. *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, I-XVI, Brescia 1965-1992).

**Induismo**

J.Br. Long, *Death is a Necessity and a Gift in Hindu Mythology*, in F.E. Reynolds e E.H. Wang (curr.), *Religious Encounters with Death*, University Park/Pa. 1977, pp. 73-96.
S. Radhakrishnan e Ch.A. Moore (curr.), *A Source Book in Indian Philosophy*, Princeton 1957 (trad. it. *La filosofia indiana*, I-II, Roma 1991-1993).

**Buddhismo**

Ed. Conze, *Buddhist Thought in India. Three Phases of Buddhist Philosophy*, London 1962 (trad. it. *Il pensiero del buddhismo indiano*, Roma 1984).
D.J. Kalupahana, *Buddhist Philosophy. A Historical Analysis*, Honolulu 1976.

J. BRUCE LONG

**VOCAZIONE.** La vocazione è la chiamata o l'elezione divina di carattere rivelatorio, rivolta a persone religiosamente dotate o carismatiche. Essa costituisce la prima fase dell'iniziazione al compito di mediazione, spesso accettata con riluttanza, tra la società umana e il mondo sacro. A differenza dai funzionari di una comunità o di una cultura che hanno un compito ben definito (come i sacerdoti, i capifamiglia e gli anziani, che recano offerte e impartiscono l'istruzione religiosa), la vocazione è spesso avvertita da persone al di fuori o al margine delle istituzioni legittime, il cui carattere carismatico, spesso psichicamente anormale, le fa apparire come profeti, fondatori o riformatori religiosi, santi o sciamani. Coloro che sono chiamati fanno spesso la loro comparsa in periodi di disordine o di crisi sociale. Talvolta danno inizio a un nuovo movimento religioso che comporta la rottura col passato, oppure esorcizzano la malattia, la carestia o la siccità, in breve: tutto quanto destabilizza l'integrità personale e sociale.

La vocazione, sentita come rivelazione divina, è accompagnata da vari fenomeni (voci, visioni e sogni, avvenimenti eccezionali, grave malattia, distrazione o demenza, e attacchi di epilessia), e talvolta da avvenimenti cosmici eccezionali come l'eclisse solare, il terremoto o il fulmine. Solitamente la persona «chiamata», spesso dopo un'iniziale resistenza e riluttanza, viene dotata per il resto della vita di una speciale conoscenza e di zelo missionario.

Un vero profeta fu l'iranico Zarathustra (Zoroastro), vissuto probabilmente all'inizio del I millennio a.C., che fu chiamato dal suo dio, Ahura Mazda, a predicare la venuta del suo regno. La profezia di Zarathustra è caratterizzata da un intimo rapporto personale con il dio e da un tono profondamente morale e intellettuale. Fu Zarathustra «che per primo pensò al bene, disse il bene e fece il bene... il primo rivelatore» (*Yasht* 13,88). Sebbene di ricca famiglia aristocratica, per seguire la propria vocazione preferì la povertà, il conflitto permanente col clero istituzionalizzato e perfino l'esilio.

Altro materiale chiarificatore è reperibile nei racconti autobiografici e nei libri storici della Bibbia sulla vocazione dei profeti di Israele e di altre persone chiamate. Il profeta Isaia parla della propria vocazione avvenuta con una visione in cui udì la voce del Signore:

> Nell'anno in cui morì il re Ozia, io vidi il Signore seduto su un trono alto ed elevato; i lembi del suo manto riempivano il tempio. Attorno a lui stavano dei serafini... proclamavano uno all'altro: Santo, santo, santo è il Signore degli eserciti... E dissi: Ohimè! io sono perduto; perché un uomo dalle labbra impure io sono... Poi udii la voce del Signore che diceva: Chi manderò e chi andrà per noi? E io risposi: Eccomi, manda me.
>
> (Is 6,1-8)

Il profeta Ezechiele vide i cieli aprirsi e le visioni di Dio (Ez 1,1), che egli descrisse somigliante a quattro esseri viventi a forma di ruote girevoli con un oggetto simile a un trono sul capo, la cosiddetta visione del *merkavah* (Ez 1,1-28). Ezechiele si prostrò e udì una voce: «Figlio dell'uomo, alzati, ti voglio parlare. Ciò detto, uno spirito entrò in me, mi fece alzare e io ascoltai colui che mi parlava» (Ez 2,1-2). Il profeta è pieno dello spirito divino che dimora in lui e gli dà la forza necessaria. Anche Geremia è restio ad accettare la vocazione che gli viene dalla parola del Signore: «Risposi: Ahimè, Signore Dio, ecco, io non so parlare, perché sono giovane» (Ger 1,6). Similmente Giona, quando la parola del Signore giunse a lui, «si mise in cammino per fuggire a Tarshish, lontano dal Signore...» (Gio 1,3). Mosè fu chiamato al compito di liberare le tribù ebraiche in Egitto dall'angelo del Signore, che «gli apparve in una fiamma di fuoco in mezzo a un roveto» (Es 3,2) e anch'egli si mostrò restio ad accettare quella chiamata. Gedeone ricevette la vocazione dall'angelo del Signore (Gdc 6); Samuele fu chiamato dal Signore

stesso, una notte, mentre giaceva coricato (1 Sam 3,3), e Saul e David furono eletti alla regalità dallo Spirito del Signore amministrato loro da Samuele.

Avere visioni, udire voci e venire colmati dallo spirito divino erano i mezzi più frequenti con i quali i profeti d'Israele sentivano la vocazione a predicare la parola e il volere del loro Dio, la cui comparsa aveva spesso carattere estatico. Le loro attività sono talvolta accompagnate da miracoli, come nella storia di Elia e dei sacerdoti di Baal (1 Re 18), dove Elia fa scendere il fuoco del Signore dal cielo e provoca la pioggia, ponendo fine a un periodo di grave siccità. Come la maggioranza degli altri profeti di Israele, Elia fu in forte opposizione con le istituzioni e le pratiche religiose della sua epoca.

Nel Nuovo Testamento, il battesimo di Gesù nel fiume Giordano, durante il quale si aprono i cieli, lo Spirito scende su di lui nelle sembianze di colomba, e una voce dall'alto dice: «Tu sei il Figlio mio prediletto, in te mi sono compiaciuto» (Mc 1,9-11 e paralleli), è una vocazione tradizionale, con i tipici elementi della visione, dello Spirito e della voce seguita immediatamente dalla tentazione nel deserto, che costituisce l'iniziazione di Gesù al ruolo pubblico, di nuovo in contrasto con le istituzioni giudaiche del tempo. Il persecutore Saul divenne l'apostolo Paolo dopo la vocazione che si manifestò con la visione della luce celeste, una voce che lo chiamava e con una cecità temporanea. Dopo tre giorni fu risanato e colmato di Spirito Santo (At 9). La vocazione dà inizio ad un processo di rinascita, facendo di Saul il secondo fondatore del Cristianesimo.

Mani (nato nel 216 d.C.), fondatore del Manicheismo, ricevette la prima vocazione all'età di dodici anni, quando gli apparve un angelo, come «un lampo di luce», ordinandogli di lasciare la comunità in cui era cresciuto. L'angelo era stato mandato dal Re della Luce e alcune fonti manichee lo chiamano il Gemello o il Paracleto. Era una specie di duplicato di Mani che lo protesse durante la giovinezza, gli mostrò molte «visioni e verità» e gli apparve di nuovo «in grande gloria» quando Mani aveva ventiquattro anni. Il Gemello gli rivelò tutti i misteri del mondo: «ciò che è il mio corpo, in quale modo sono stato creato... chi è il mio Padre nell'alto... le altezze sconfinate e le profondità impenetrabili». Lo spirito invia Mani, dapprima molto esitante sulla propria vocazione, fuori nel mondo a proclamare il suo messaggio salvifico, promettendogli: «Tu, dunque, esponi tutto ciò che ti ho detto. Io sarò tuo alleato e protettore in ogni momento». Anche in questo caso, la prima vocazione è seguita da un periodo di preparazione mentale in stretto rapporto con lo spirito, che agisce da custode e alla fine trasmette la rivelazione della perfetta conoscenza divina.

Maometto, profeta dell'Islamismo, ebbe la vocazione (nel 609 o 610 d.C., a circa quarant'anni) dopo un lungo periodo di crisi mentale e di crescente insoddisfazione della pratica religiosa nel suo luogo di nascita, la Mecca; dopo la chiamata, ebbe seri conflitti con la locale classe dirigente tribale, per cui, infine, si risolse a partire (Egira) per Medina, nel 622 d.C. Il Corano accenna qua e là alla vocazione del Profeta, a lui giunta durante una visione notturna, forse a Gerusalemme, quando vide Allāh o l'angelo Gabriele, da cui ricevette l'essenza del messaggio coranico (sura 17,1; 53,1-18; 81,19-26). Maometto era così confuso che si credette impazzito. In seguito, la tradizione islamica trasformò questo tema nella leggenda dell'ascensione notturna di Maometto al cielo e della sua discesa con il divino Corano.

La storia del Cristianesimo e dei suoi derivati presenta una grande varietà di vocazioni di santi, riformatori e profeti. Giovanna d'Arco (1412-1431) ricevette la vocazione da ragazzina in un giardino: udì una voce potente e vide una luce brillante e l'arcangelo Michele scortato da una miriade di angeli. L'arcangelo Michele annunciò l'arrivo di santa Caterina e di santa Margherita, che la sollecitarono ad aiutare il re francese e a salvare la Francia, compito da lei accettato dopo lunghe incertezze.

La maggior parte dei culti nativistici e dei movimenti messianici, risultato di un conflitto di acculturazione, prendono l'avvio dalla vocazione di un capo profetico e presentano un notevole amalgama di elementi della vecchia e della nuova religione. Questo è il caso della setta degli Shakers negli Stati Uniti nordoccidentali e del movimento della Danza degli Spiriti tra gli Indiani nordamericani. La seconda ondata della Danza degli Spiriti fu iniziata dall'operaio indiano Wovoka nel 1890: durante un'eclissi di sole, costui ebbe un accesso febbrile e udì i suoi compagni di tribù fare un gran rumore per scacciare il mostro che aveva divorato il sole. Questo il racconto della visione da lui avuta in quel momento: «Quando il sole morì, andai fino al cielo e vidi Dio e tutte le persone che erano morte molto tempo prima. Dio mi disse di tornare e dire alla mia gente che dovevano essere buoni e amarsi gli uni gli altri e non combattere, né rubare né mentire. Mi diede, poi, questa danza da dare al mio popolo». Anche altri movimenti messianici meno pacifici iniziarono con la vocazione di un profeta. W.W. Harris di capo Palmas in Liberia fu imprigionato nel 1912, perché sospettato di incitare alla ribellione contro il governo liberiano con i suoi sermoni. In una visione notturna l'angelo Gabriele apparve a Harris e lo chiamò a diventare il

profeta dell'Africa; così cominciarono i suoi fruttuosi viaggi missionari lungo la costa occidentale dell'Africa, che durarono due anni.

Ben nota è anche la vocazione dello sciamano, prima fase di una lunga e difficile iniziazione a questa funzione religiosa estatica che media tra il mondo degli spiriti e quello degli uomini. Lo sciamanismo è presente in tutto il mondo, ma principalmente nell'Asia interna e nell'America settentrionale. La vocazione del futuro sciamano si manifesta con un peculiare modificazione del comportamento, con la malattia mentale, con allucinazioni, attacchi epilettici, incidenti strani o imprese insolite; in tutte queste esperienze lo sciamano subisce l'azione dello spirito guardiano. Uno sciamano degli Iakuti, in Siberia, narrò di essersi ammalato all'età di vent'anni, di avere avuto visioni, udito strane voci e lottato con lo spirito per nove anni. Alla fine, quasi vicino a morire, cominciò a sentirsi sciamano e riacquistò la salute. Questa particolare vocazione è associata, in quasi tutti i casi, a una malattia iniziatica che porta sull'orlo della morte e spesso sfocia nella disintegrazione completa della personalità, reintegrata poi con l'iniziazione. È un processo di morte e rinascita. Talvolta nei sogni o nelle visioni il futuro sciamano si vede mozzare il capo, il corpo ridotto a scheletro smembrato o bollito in una pentola: simboli che appartengono ai modelli culturali arcaici in cui è predominante il mito della morte come fonte di vita. Il potente simbolismo della vocazione sciamanica, come fase iniziatica di un processo di rinascita, è l'espressione più profonda del significato di ogni vocazione: essere chiamati a rinascere a una nuova condizione di vita per provvedere a salvare le fragili vite umane, con l'aiuto del mondo divino cui la vocazione dà accesso.

## BIBLIOGRAFIA


Manca ancora una letteratura completa sulle varie forme di vocazione. W. James, *The Varieties of Religious Experience*, New York 1902 (trad. it. *Le varie forme della coscienza religiosa*, Torino 1904, Milano 1929), è ancora fondamentale per la corretta interpretazione della psicologia della chiamata divina. Per il fenomeno dei profeti ebraici e delle persone collegate, E. Fascher, *Prophets. Eine sprach- und religionsgeschichtliche Untersuchung*, Giessen 1927; e J. Lindblom, *Prophecy in Ancient Israel*, Philadelphia 1962, sui profeti ebraici. A.D. Nock, *Conversion. The Old and the New in Religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo*, Oxford 1933 (trad. it. *La conversione. Società e religione nel mondo antico*, Bari 1985), introduzione al mondo cristiano primitivo e a quello ellenistico. Per la vocazione nei movimenti messianici, P. Worsley, *The Trumpet Shall Sound. A Study of «Cargo» Cults in Melanesia*, London 1957 (trad. it. *La tromba suonerà. Culti millenaristici della Melanesia*, Torino 1977); B.M. Sundkler, *Bantu Prophets in South Africa*, London 1961 (2ª ed. riv.); W.D. Wallis, *Messiahs. Their Role in Civilization*, Washington/D.C. 1943; I.M. Lewis, *Ecstatic Religion*, Harmondsworth 1971 (trad. it. *Religioni estatiche*, Roma 1972). Sulla vocazione sciamanica è fondamentale M. Eliade, *Le Chamanisme et les techniques de l'extase*, Paris 1951 (trad. it. *Lo sciamanismo e le tecniche dell'estasi*, Roma 1954). M. Eliade, *Birth and Rebirth. The Religious Meaning of Initiation in Human Culture*, London 1958 (trad. it. *La nascita mistica. Riti e simboli d'iniziazione*, Brescia 1980), sulla vocazione e l'iniziazione.


HAN J.W. DRIJVERS

# INDICE DELLE VOCI DAL VOLUME 1 AL VOLUME 5

Ricordiamo che i primi cinque volumi formano un tutt'uno tematico, correlato ma autonomo rispetto agli altri volumi che si interessano di specifiche tradizioni religiose o di determinate regioni.
Il numero in corrispondenza di ogni voce indica il volume in cui essa è contenuta.

Nel volume 5 compaiono inoltre le voci relative ai seguenti filosofi, pensatori e studiosi:

J.J. Bachofen, Ruth Benedict, N. Berdjaev, H. Bergson, C.J. Bleeker, M. Blondel, Fr. Boas, S.G.F. Brandon, A. Brelich, H. Breuil, M. Buber, E. Burnouf, E. Cassirer, P.D. Chantepie de la Saussaye, C. Clemen, R.H. Codrington, A. Comte, A. Coomaraswamy, H. Corbin, G.F. Creuzer, Fr. Cumont, A. Dieterich, W. Dilthey, É. Durkheim, A. Einstein, M. Eliade, E.E. Evans-Pritchard, L. Feuerbach, J.G. Fichte, H. Frankfort, J.G. Frazer, S. Freud, L. Frobenius, N.D. Fustel de Coulanges, A. van Gennep, É. Gilson, H. von Glasenapp, E. Goblet d'Alviella, A.A. Goldenweiser, E.R. Goodenough, Fr. Graebner, M. Granet, R. Guénon, Ad. von Harnack, Jane E. Harrison, J. Hastings, G.W.F. Hegel, M. Heidegger, Fr. Heiler, J.G. Herder, A.J. Heschel, A.W. Howitt, H. Hubert, D. Hume, Ed. Husserl, E.O. James, W. James, K. Jaspers, M. Jastrow, Ad.E. Jensen, F.B. Jevons, C.G. Jung, I. Kant, K. Kerényi, S. Kierkegaard, H. Kraemer, W.B. Kristensen, A. Lang, L. de La Vallée Poussin, M. Leenhardt, G. van der Leeuw, Ed. Lehmann, G.W. Leibniz, G.E. Lessing, J.H. Leuba, S. Lévi, L. Lévy-Bruhl, Chr.A. Lobeck, J. Locke, A. Loisy, R.H. Lowie, B. Malinowski, W. Mannhardt, R.R. Marett, J. Maritain, K. Marx, H. Maspero, L. Massignon, M. Mauss, G.F. Moore, Fr. Max Müller, K.O. Müller, E. Neumann, M.P. Nilsson, A.D. Nock, H.S. Nyberg, R. Otto, W.F. Otto, R. Pettazzoni, H. Pinard de la Boullaye, K.T. Preuss, J. Przyluski, A.R. Radcliffe-Brown, P. Radin, S. Reinach, E. Renan, L. Renou, E. Rohde, J.J. Rousseau, M. Scheler, Fr. Schelling, Fr. Schlegel, Fr. Schleiermacher, W. Schmidt, G. Scholem, W.R. Smith, N. Söderblom, H. Spencer, B. Spinoza, E.D. Starbuck, G. Tucci, V. Turner, E.B. Tylor, H. Usener, J. de Vries, J. Wach, M. Weber, Simone Weil, J. Wellhausen, St. Wikander, G. Wissowa, L. Wittgenstein, W. Wundt, R.C. Zaehner, H. Zimmer.